



Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi
et Christophe Nihan (éd.)

Introduction à l'Ancien Testament



LABOR ET FIDES

*Introductions aux disciplines théologiques
chez Labor et Fides :*

D. MARGUERAT (éd.),
Introduction au Nouveau Testament, 2008⁴.

A. BIRMELÉ, P. BÜHLER, J.-D. CAUSSE et L. KAENNEL (éd.),
Introduction à la théologie systématique, 2008.

J.-D. CAUSSE ET D. MÜLLER (éd.),
Introduction à l'éthique, 2009.

ISBN 978-2-8309-1368-2

© 2004, 2009² by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève.
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
e-mail : contact@laboretffides.com
Site internet : www.laboretffides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Presses Universitaires de France, Paris
Diffusion au Canada : Dimédia, Montréal

SOMMAIRE

<i>Préface à la deuxième édition et mode d'emploi du volume</i>	11
<i>Thomas Römer</i>	
<i>Le canon de l'Ancien Testament</i>	19
<i>Albert de Pury</i>	
<i>Histoire du texte de l'Ancien Testament</i>	42
<i>Adrian Schenker</i>	
<i>Histoire d'Israël. Des origines à l'époque de la domination babylonienne</i>	51
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
<i>Histoire du judaïsme aux époques perse, hellénistique et romaine. De Cyrus à Bar Kokhba</i>	83
<i>Arnaud Sérandour</i>	
<i>Les milieux producteurs de la Bible hébraïque</i>	122
<i>Ernst Axel Knauf</i>	

Première partie **LE PENTATEUQUE**

<i>Introduction</i>	137
<i>La formation du Pentateuque : histoire de la recherche</i>	140
<i>Thomas Römer</i>	
<i>Le débat actuel sur la formation du Pentateuque</i>	158
<i>Christophe Nihan et Thomas Römer</i>	
<i>Les Lois du Pentateuque</i>	185
<i>Olivier Artus</i>	
<i>Genèse 1–11</i>	197
<i>Christoph Uehlinger</i>	

Genèse 12–36	217
<i>Albert de Pury</i>	
Genèse 37–50	239
<i>Christoph Uehlinger</i>	
Exode	256
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Lévitique	269
<i>Adrian Schenker</i>	
Nombres	279
<i>Thomas Römer</i>	
Deutéronome	294
<i>Martin Rose</i>	

Partie II **LES PROPHÈTES**

Introduction	313
L'Histoire deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois)	315
<i>Thomas Römer</i>	
Josué	332
<i>Thomas Römer</i>	
Juges	345
<i>Corinne Lanoir</i>	
1-2 Samuel	358
<i>Christophe Nihan et Dany Nocquet</i>	
1-2 Rois	384
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
Les genres littéraires prophétiques	394
<i>Jacques Vermeylen</i>	
La formation des Prophètes postérieurs (histoire de la rédaction)	400
<i>Konrad Schmid</i>	

Esaïe	410
<i>Jacques Vermeulen</i>	
Jérémie	426
<i>Thomas Römer</i>	
Ezéchiël	439
<i>Christophe Nihan</i>	
Les Douze Petits Prophètes	459
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Osée	464
<i>Thomas Römer</i>	
Joël	480
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Amos	486
<i>Simon Buttica</i>	
Abdias	497
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Jonas	502
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
Michée	509
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Nahoum	516
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Habaquq	521
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Sophonie	527
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Aggée	532
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Zacharie	537
<i>Arnaud Sérandour</i>	

Malachie	551
<i>Innocent Himbaza</i>	

Partie III **LES ÉCRITS**

Introduction	559
Psaumes	562
<i>Martin Rose</i>	
La littérature sapientiale	579
<i>Thomas Römer</i>	
Job	590
<i>Ernst Axel Knauf et Philippe Guillaume</i>	
Proverbes	601
<i>Alain Buehlmann</i>	
Ruth	612
<i>Corinne Lanoir</i>	
Cantique des cantiques	619
<i>Christoph Uehlinger</i>	
Qohéleth	632
<i>Alain Buehlmann</i>	
Lamentations	641
<i>Christoph Uehlinger</i>	
Esther	654
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Apocalypses juives	661
<i>Christophe Nihan</i>	
Daniel	694
<i>Jacques Vermeylen</i>	
Esdra-Néhémie	704
<i>Philippe Abadie</i>	

1-2 Chroniques	714
<i>Philippe Abadie</i>	

Partie IV
LES LIVRES DEUTÉROCANONIQUES

Introduction	727
Esther grec	730
<i>Jean-Daniel Macchi</i>	
Daniel grec	734
<i>Innocent Himbaza</i>	
Judith	741
<i>Christophe Nihan</i>	
Tobit	755
<i>Ernst Axel Knauf</i>	
1 et 2 Maccabées	761
<i>Philippe Abadie</i>	
Sagesse de Salomon	773
<i>Thierry Legrand</i>	
Siracide	782
<i>Thierry Legrand</i>	
Baruch	791
<i>Innocent Himbaza</i>	
La Lettre de Jérémie	798
<i>Innocent Himbaza</i>	

Partie V
L'ANCIEN TESTAMENT DES ÉGLISES D'ORIENT

Introduction	807
3-4 Maccabées	814
<i>Michael Langlois</i>	

3-4 Esdras	822
<i>Michael Langlois</i>	
Jubilés	832
<i>David Hamidović</i>	
Hénoch	849
<i>Michael Langlois</i>	
Testaments des Douze Patriarches	859
<i>David Hamidović</i>	
Tableau chronologique	873
Cartes	884
Sources iconographiques	886
Glossaire	887
Liste des abréviations employées dans le volume	895
Ont collaboré à ce volume	901

PRÉFACE À LA DEUXIÈME ÉDITION ET MODE D'EMPLOI DU VOLUME

Le succès de cette introduction, qui a connu un certain nombre de traductions en d'autres langues, nous a permis de préparer une deuxième édition avec de nouveaux chapitres ainsi qu'une révision et actualisation des chapitres déjà existants.

Dans la première édition, nous écrivions qu'il existe dans le christianisme deux versions différentes de l'Ancien Testament. L'Ancien Testament des protestants reprend simplement la Bible du judaïsme, alors que celui de l'Eglise catholique se base sur la traduction grecque, laquelle inclut un certain nombre de livres qui n'ont pas trouvé d'entrée dans le canon juif. Nous avons alors ignoré les Eglises de l'Orient dont le canon de l'Ancien Testament n'a jamais été fixé par une décision officielle, mais qui utilisent par coutume un certain nombre de livres dont la recherche actuelle découvre l'intérêt pour une meilleure compréhension de la formation de la Bible hébraïque. Pour cette deuxième édition, nous avons donc choisi d'introduire également aux plus importants de ces livres. La nouvelle cinquième partie de cette introduction, intitulée « L'Ancien Testament des Eglises d'Orient » contient des présentations des livres suivants : 3-4 Maccabées, 3-4 Esdras, le Livre des Jubilés, le Livre d'Hénoch et les Testaments des Douze Patriarches. Nous remercions Michael Langlois et David Hamidović d'avoir accepté, dans un délai très court, de rédiger ces chapitres qui font de cet ouvrage, à notre connaissance, la seule introduction à l'Ancien Testament comportant ces livres. Les responsables de la « Traduction œcuménique de la Bible » (TOB), que nous avons suivie en ce qui concerne les abréviations des livres bibliques, envisagent d'ailleurs pour une nouvelle édition l'intégration d'un certain nombre des livres en usage dans les Eglises de l'Orient.

Nous avons également jugé utile de compléter cette deuxième édition par une présentation sommaire de l'histoire d'Israël et de Juda au premier millénaire avant notre ère, le seul tableau chronologique en fin de l'ouvrage ne permettant pas une information suffisante pour pouvoir situer la présentation des livres bibliques dans leurs contextes historiques.

D'autres chapitres ont été ajoutés : une présentation historique et comparative des trois codes législatifs du Pentateuque qui permet de mieux saisir les particularités et visées de chacune de ces collections que ne le permettait leur traitement à l'intérieur des livres de la *Torah* qui les contiennent. Le lecteur trouvera également une introduction générale à la littérature de la sagesse qui situe les livres sapientiaux de la Bible dans le cadre de la sagesse mésopotamienne et égyptienne. Le nouveau chapitre sur les Apocalypses juives tient compte de l'importance de cette littérature aux époques hellénistique et romaine. Cette présentation fournit au lecteur les informations nécessaires pour une compréhension adéquate de ce type d'écrits dans le cadre du judaïsme naissant.

Comme la première édition, cette deuxième édition révisée et élargie s'adresse aux étudiants en sciences bibliques ou en judaïsme en premier cycle d'études, mais aussi à toute personne souhaitant s'informer sur le contenu et la formation de la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens.

Entre la première et la deuxième édition de cette introduction, de nouvelles hypothèses et publications ont vu le jour et ont ouvert de nouvelles perspectives, notamment par rapport au Pentateuque et aux livres prophétiques. Ces nouveaux développements ont été intégrés dans les chapitres concernés. L'objectif de cette introduction est de combler le fossé entre la recherche des spécialistes et le grand public, qui est souvent mal informé des derniers résultats de cette recherche. Au vu de la spécialisation et de la complexification croissantes des sciences bibliques, l'idée d'un ouvrage collectif s'est imposée d'emblée pour la conception de cet ouvrage. En effet, il paraît aujourd'hui impossible qu'un seul individu puisse être compétent dans tous les domaines de l'exégèse vétérotestamentaire, et notre démarche s'inspire en ce sens de celle de l'*Einleitung in das Alte Testament* éditée pour la première fois par E. Zenger en 1995 (et en septième édition en 2008). Toutefois, contrairement à Zenger, nous n'avons pas opté pour l'unité confessionnelle des collaborateurs à ce volume. Au contraire, nous avons fait appel aux spécialistes francophones de l'exégèse vétérotestamentaire, sollicitant également le concours de quelques collègues de Suisse alémanique, et ce sans tenir compte de leur confession, ni, par ailleurs, de leur appartenance à telle ou telle école exégétique. A cet égard, nous exprimons notre profonde reconnaissance à tous ceux qui ont pu relever le défi.

De manière générale, ce livre se veut une introduction historique et scientifique aux textes fondateurs de la civilisation judéo-chrétienne ; il ne s'agit donc ni d'une approche confessionnelle, ni d'un ouvrage de spiritualité. D'un point de vue méthodologique, cette introduction s'efforce par conséquent de comprendre chaque livre non seulement dans sa cohérence interne, mais aussi, et surtout, en fonction de l'histoire de sa composition ainsi que du contexte historique dans lequel il a été rédigé. L'Ancien Testament est un ensemble de livres qui font conti-

nuellement référence à l'histoire du peuple d'Israël, et l'on ne saurait véritablement comprendre les textes bibliques sans les situer dans le contexte de l'histoire du Levant au premier millénaire.

En tant qu'introduction historique à l'Ancien Testament, le présent ouvrage reflète nécessairement l'état actuel de la discussion exégétique. De ce point de vue, le lecteur qui chercherait un modèle unique pour la formation des différents livres de l'Ancien Testament ne pourra qu'être déçu. Un ouvrage collectif inclut par nature une diversité de points de vue; à cela s'ajoute le fait que l'exégèse de l'Ancien Testament, bien plus encore que celle du Nouveau Testament, est aujourd'hui en plein débat. La plupart des points centraux pour l'intelligence de la Bible hébraïque font aujourd'hui l'objet de discussions passionnées et passionnantes, qu'il serait non seulement stupide mais intellectuellement malhonnête de vouloir taire pour imposer une unité de vue artificielle et arbitraire. Cela étant dit, l'absence de consensus sur de nombreux sujets ne doit pas non plus devenir le prétexte à une simple juxtaposition des différentes opinions actuellement sur le marché. Au contraire, la consigne donnée aux collaborateurs était de présenter au lecteur l'état de la recherche actuelle pour chaque livre, puis d'indiquer brièvement sa propre position sur la question en l'argumentant, tout en laissant au lecteur la possibilité d'opter pour d'autres solutions.

Sur un plan plus formel, nous avons également opté pour une certaine cohérence dans la présentation de chaque livre. Ainsi, chaque article tente de répondre aux mêmes questions. QUOI? (le livre, son contenu, son plan et sa structure); QUI? (les auteurs et rédacteurs du livre); QUAND? (les situations historiques dans lesquelles le livre en question a vu le jour); À L'AIDE DE QUOI? (les matériaux: sources, documents, traditions, etc. qui ont été utilisés pour la rédaction du livre); POUR QUI? (les destinataires du livre); FACE À QUI/À QUOI? (les fronts polémiques du livre, les positions critiquées); COMMENT? (l'intelligence du livre, ses thèmes et enjeux).

D'une manière générale, ces questions sont abordées, pour chaque livre, en quatre parties. La première, intitulée «Plan et contenu», propose une approche synchronique du livre. Il s'agit d'un premier contact avec le livre; le lecteur y est introduit à son contenu, à sa structure et son plan, et, le cas échéant, à son intrigue narrative. La seconde partie s'intitule «Origine et formation», et traite des questions d'ordre diachronique: les différentes étapes de la formation du livre, les milieux producteurs et leurs destinataires, les contextes historiques. Les grands thèmes et les principaux enjeux du livre sont abordés dans une troisième partie («Thèmes et enjeux»), où l'on trouve en quelque sorte les résultats des enquêtes synchronique et diachronique. La quatrième et dernière partie fournit des indications bibliographiques pour ceux qui désirent poursuivre l'étude du livre; on trouvera également là les références des auteurs qui sont mentionnés dans les

trois parties précédentes. La bibliographie elle-même est organisée de manière systématique, et se compose généralement de trois sections : (1) les principaux commentaires sur le livre, cités d'après leurs collections ; (2) quelques états de la recherche ; et (3) les principales études portant soit sur le livre en général, soit sur des aspects importants de ce dernier. Ces indications bibliographiques ne se veulent pas exhaustives mais sont délibérément sélectives, et visent à orienter le lecteur dans la jungle des publications à l'intérieur de laquelle le débutant risque de perdre pied. Dans la mesure du possible, un effort a été fait, proportionnellement, pour mettre l'accent sur des publications en français ; en outre, là où des publications en allemand ont été traduites en anglais, la traduction a généralement été indiquée. Un index des abréviations employées pour les collections et les revues se trouve en fin de volume.

Notons encore que dans le cas du Pentateuque, chaque livre a fait l'objet d'une introduction séparée. Cette perspective s'écarte intentionnellement de celle adoptée par la grande majorité des introductions à l'Ancien Testament, lesquelles présentent le Pentateuque comme un tout et assument pour ses cinq parties une seule hypothèse de formation (qui était jusqu'aux années 1980 la théorie dite « documentaire »). Tant la méthodologie qui sous-tend l'organisation de cet ouvrage que les développements récents des études sur le Pentateuque nous ont conduits à rejeter cette manière de faire afin de tenir compte de la spécificité littéraire et théologique de chaque livre. Le livre de la Genèse a eu droit à un traitement de faveur (trois chapitres différents qui présentent respectivement Gn 1–11 ; 12–36 ; 37–50) à cause des différences importantes qui existent sur le plan littéraire et historique entre le cycle des origines, l'épopée des Patriarches et le roman de Joseph.

La deuxième édition de cette introduction s'ouvre par quatre études introductives : un article sur la formation du canon tripartite de la Bible hébraïque, une présentation des principales versions de l'Ancien Testament et de l'histoire de leur transmission, un aperçu de l'histoire d'Israël et de Juda au premier millénaire avant notre ère ainsi qu'une description des différents milieux sociologiques qui ont contribué à la formation de la Bible (ce dernier texte a été traduit de l'ouvrage d'E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1994).

La présentation des livres bibliques est en outre complétée par des articles qui présentent l'histoire de la recherche et la discussion actuelle sur la formation du Pentateuque ainsi que sur l'hypothèse de l'« histoire deutéronomiste », laquelle regroupe les livres du Deutéronome, de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. La présentation des livres prophétiques est précédée par une introduction aux genres littéraires qui les caractérisent, ainsi que par une contribution sur la rédaction des textes prophétiques. La partie consacrée aux Ecrits est complétée par des présentations des littératures de sagesse et des Apocalypses juives. Le tableau chronologique en fin de l'ouvrage, repris avec quelques modifications de

la nouvelle édition du Pentateuque dans la Traduction œcuménique de la Bible (Paris, 2003) résume les dates charnières pour l'intelligence de l'Ancien Testament et complète le résumé de l'histoire d'Israël et de Juda que le lecteur trouvera dans la partie introductive.

On notera enfin que le nom du Dieu d'Israël a systématiquement été rendu par les quatre consonnes formant le tétragramme («Yhwh»), dans la mesure où il est très probable que la prononciation moderne «Yahvé» n'est pas conforme à la prononciation originale («Yaho»?) du nom. Les autres termes hébreux ont systématiquement été translittérés, selon un système simplifié qui permet aussi bien à l'hébraïsant de retrouver le terme original qu'à ceux qui ne lisent pas l'hébreu d'en connaître la prononciation (à noter que le «u» transcrit le son «ou», *ketubim* se prononce donc «ketoubim»).

Ce livre peut être utilisé de différentes manières. On peut le lire comme n'importe quel livre du début jusqu'à la fin et s'initier ainsi successivement à l'ensemble de l'Ancien Testament. Mais le lecteur peut aussi commencer par la présentation de n'importe quel livre par lequel il serait particulièrement intéressé, ou sur lequel il désirerait spécifiquement travailler; dans ce cas de figure, il est recommandé de lire auparavant les articles introduisant à l'ensemble littéraire auquel ce livre appartient (Pentateuque, Prophètes, Ecrits, Livres deutérocanoniques, Livres des Eglises de l'Orient). Afin de profiter au mieux de cette introduction, nous conseillons vivement d'ouvrir en même temps la Bible hébraïque ou l'Ancien Testament (les textes de la cinquième partie sont accessibles en français dans la collection «La Pléiade»: *La Bible 3: Ecrits intertestamentaires*, Gallimard, 1987) de manière à pouvoir se rapporter systématiquement aux références ou aux textes importants cités dans chaque article. A ce propos, on trouvera une liste de différentes traductions françaises de la Bible à la fin de cette préface.

A la fin de l'ouvrage figureront un petit glossaire des termes techniques et des expressions propres au langage exégétique.

Nous aimerions réitérer nos remerciements à tous les contributeurs pour leur participation à cette entreprise. Il n'échappera à personne qu'une seule femme se trouve parmi eux. L'exégèse vétérotestamentaire est malheureusement encore très éloignée de l'égalité des sexes. Reste à espérer que l'introduction à l'Ancien Testament qui sera proposée par la prochaine génération d'exégètes d'ici une vingtaine d'années présentera une autre répartition des genres.

Pour la confection de la première édition nous avons pu bénéficier du concours de Daniel Nagy et de Thibault Walter qui ont participé à la mise en forme de l'ouvrage et qui ont «testé» les contributions du point de vue de leur adéquation et de leur pertinence pour des étudiants. Qu'ils soient sincèrement remerciés, de même que Lucie Kaennel et Christian Indermühle, qui ont pris en charge respectivement la traduction de l'article d'Ernst Axel Knauf sur les milieux producteurs de la Bible

hébraïque, et de Konrad Schmid sur la formation du corpus des Prophètes postérieurs. Nous aimerions également exprimer notre reconnaissance à Mme Renée Girardet qui a, pour la première édition, contrôlé les indications bibliographiques et a établi la liste des abréviations. Pour la première édition, Christophe Nihan a en outre pris sur lui l'énorme charge de la mise en forme de l'ouvrage et y a consacré beaucoup de son temps et de son énergie. Pour la préparation de la deuxième édition nous avons pu bénéficier du concours de Jean-François Landolt, Jan Rückl et de Mme Muriel Füllemann.

Ma gratitude toute particulière va à Jean-Daniel Macchi et à Christophe Nihan qui m'ont accompagné dans le travail d'édition de ce livre et dans les démarches et relectures en vue de la deuxième édition, et qui ont partagé avec moi les difficultés auxquelles nous avons été confrontés.

Il reste à souhaiter que ce livre rende service et qu'il donne envie de lire, de relire et de découvrir l'un des ouvrages les plus importants de l'humanité.

Pour les éditeurs : Thomas Römer
Lausanne et Paris, été 2009

Bibles hébraïques et traductions de l'Ancien Testament en français

Traduction œcuménique de la Bible (TOB). Traduction interconfessionnelle. Il existe une « grande TOB » qui contient des introductions et des notes abondantes. Celles du Pentateuque ont été entièrement révisées en 2003 (Le Cerf – Alliance biblique universelle).

La Bible (Ancien Testament en deux tomes). Traduction non confessionnelle dirigée par E. Dhorme et parue dans la Pléiade (Gallimard).

La nouvelle Bible Segond (NBS). Nouvelle version de la Bible protestante francophone, la Bible Segond, œuvre d'un pasteur genevois. Ne contient pas les livres deutérocanoniques. Existe également en édition d'étude (Alliance biblique universelle).

La Bible de Jérusalem (BJ). Réalisée à l'initiative des Dominicains de l'école biblique à Jérusalem. Comme la TOB, la BJ contient des introductions et des notes historiques (Cerf).

La Bible d'Osty. Traduction du chanoine Osty et du Père Trinquet (Seuil).

La Bible du Rabinat. Traduction de la Bible hébraïque en usage dans les communautés juives (Colbo).

Toutes ces traductions peuvent être utilisées. Les traductions d'André Chouraqui (Desclée de Brouwer) ou de la « *Bible Bayard* » ainsi que *La Bible en français courant* nous paraissent convenir moins bien comme support à cette introduction, dans la mesure où elles visent une traduction plus poétique que littérale.

LE CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

Albert de Pury

La « Bible » est, au départ, un substantif au pluriel. Au 1^{er} siècle après J.-C., Flavius Josèphe, lorsqu'il explique à ses lecteurs grecs quels sont pour les Juifs les livres normatifs, les désigne comme *ta biblia*, « les livres ». Et ce n'est qu'au Moyen Age que, par le détour du latin, le mot *Biblia* finit par devenir un singulier. Les auteurs du Nouveau Testament parlent en général de *hai graphai*, « les Ecritures » (p. ex. Mt 21,42 ; Lc 24,27 ; Jn 5,39), parfois de *hè graphè*, « l'Ecriture » (p. ex. Mc 15,28 ; Jn 2,22). Aujourd'hui encore, les juifs n'ont pour désigner la Bible hébraïque d'autre terme que l'acronyme *Tanak*, mot construit à partir des initiales des trois parties composantes de cette Bible : *Torah* (Loi), *Nebiim* (Prophètes) et *Ketubim* (Ecrits), à moins qu'ils ne parlent de la *Miqra* (la Lecture, c'est-à-dire ce qui est lu à la synagogue). Cette Bible juive, que les chrétiens à partir du milieu du II^e siècle appellent « l'Ancien Testament » – pour le distinguer des écrits réunis entre temps dans le « Nouveau Testament » –, constitue donc un livre-bibliothèque. Avant l'invention du *codex*, il faut d'ailleurs visualiser une bibliothèque au sens propre du terme : un entrepôt de rouleaux, du type de ceux que l'on a retrouvés dans les grottes de la mer Morte.

Si la Bible est une bibliothèque, elle est une bibliothèque de livres *agréés*. Les livres qui la composent ont été délibérément réunis et présentés à une communauté donnée comme un « canon », c'est-à-dire comme une collection normative. Il ne peut y avoir de « canon » que s'il existe une communauté religieuse, ethnique ou culturelle qui soit prête à le reconnaître comme tel.

Le mot « canon » vient du grec *kanôn*, « roseau, canne, latte », qui prend, au sens métaphorique, le sens de « barème, règle, norme » (Ga 6,16 ; 2 Co 10,13.15). Il s'agit à l'origine d'un emprunt aux langues sémitiques (hébreu *qanēh*, « tige, branche », etc.). Ce n'est cependant qu'au IV^e siècle après J.-C. qu'Athanase, dans sa Lettre de Pâques de l'an 367, a imposé le terme « canon » pour désigner la liste des livres inspirés reconnus par l'Eglise. Le terme canon en viendra dès lors à désigner la liste des livres reconnus, puis ces livres eux-mêmes.

Il n'y a pas de livre intrinsèquement canonique, même si certains écrits (bibliques ou non bibliques) peuvent avoir été rédigés en espérant ou en visant d'emblée cette reconnaissance canonique. Il y a d'abord des collectivités humaines, et, au sein de ces collectivités, des autorités qui rassemblent des écrits, leur reconnaissent une valeur pérenne et leur confèrent un statut canonique. Mais il va sans dire que l'existence du canon, par la suite, influence à son tour la compréhension de soi et « l'identité » de la collectivité en question. Le canon devient alors un moyen de maintenir et de transmettre cette identité, que celle-ci soit comprise d'abord en termes religieux, ethniques ou culturels. Ce qui fait la particularité de l'Ancien Testament, c'est que – sous une appellation et un agencement différents, et au travers d'une transmission en deux langues distinctes – ce grand corpus littéraire est reconnu comme canonique à la fois par les juifs et les chrétiens. Ce fait est tout à fait fondamental, et il est constitutif de la relation entre les églises chrétiennes et la synagogue, même si cela s'est transcrit dans l'histoire le plus souvent sur le mode conflictuel. Quiconque cherche à comprendre l'Ancien Testament dans son devenir historique doit donc s'intéresser non seulement à la genèse et au développement de chaque entité littéraire et de chaque livre réunis dans cette bibliothèque, mais aussi à la manière dont s'est constituée la bibliothèque elle-même. C'est là le domaine d'investigation de ce que l'on nomme *l'histoire du canon*.

1. Contenus et structure

Le canon de la Bible hébraïque reconnue par le judaïsme rabbinique se structure en trois parties : la *Torah* (Loi), les *Nebiim* (Prophètes) et les *Ketubim* (Écrits). Le canon de la Bible grecque, reconnu par la plupart des Églises d'Orient et d'Occident, se structure, lui, en quatre parties : le *Pentateuque* (ou « les cinq livres de Moïse »), les *Livres historiques*, les *Hagiographes* et les *Prophètes*. La mise en parallèle des deux tables des matières permet de faire trois constatations. 1. Tous les livres du canon hébreu se retrouvent dans le canon grec (même si leur texte ne correspond pas toujours exactement à celui du livre grec). 2. Le canon grec comprend en outre toute une série de livres supplémentaires (dans le tableau ci-dessous, ceux-ci sont marqués d'un astérisque). Ces livres additionnels sont souvent désignés comme les « deutérocanoniques ». 3. L'agencement des livres et des ensembles de livres n'est pas le même dans les deux canons. La différence principale est que l'ensemble des *Nebiim* a été séparé en deux parties – les Livres historiques et les Prophètes – et que le recueil des Prophètes a été placé à la fin du canon.

Canon massorétique**I. Torah** (la Loi)*Bereshît* (Genèse)*Shemôt* (Exode)*Wayyiqrà* (Lévitique)*Bemidbar* (Nombres)*Debarîm* (Deutéronome)^o**II. *Nebiim*** (les Prophètes)*A. Les Prophètes « antérieurs »*Josué^oJuges^oI-II Samuel^oI-II Rois^o*B. Les Prophètes « postérieurs »*

Esaïe

Jérémie

Ezéchiel

Les « Douze Petits Prophètes » (XII)

Osée

Joël

Amos

Abdias

Jonas

Michée

Nahum

Habaquq

Sophonie

Aggée

Zacharie

Malachie

Canon de la «Septante» christianisée**I. Pentateuque** (ou : les cinq livres de Moïse)

Genèse

Exode

Lévitique

Nombres

Deutéronome

II. Les Livres historiques

Josué

Juges

Ruth

I-II Samuel (= I-II Règles)

I-II Rois (= III-IV Règles)

I-II Chroniques (= I et II Paralipomènes)

Esdras

Néhémie

Esther

*Tobit

*Judith

*I et II Maccabées

III. Les «Hagiographes»

Job

Psaumes

Proverbes

Ecclésiaste (= Qohéleth)

Cantique des Cantiques

*Sagesse de Salomon

*Ecclésiastique (= Siracide)

III. <i>Ketubim</i> (les Ecrits)	IV. Les Prophètes
Psaumes	Esaïe
Job	Jérémie
Proverbes	Lamentations
Ruth ⁺	*Baruch
Cantique des Cantiques ⁺	Ezéchiel
Ecclésiaste (= Qohéleth) ⁺	Daniel (!)
Lamentations ⁺	Osée
Esther ⁺	Joël
Daniel	Amos
Esdras – Néhémie	Abdias
I-II Chroniques	Jonas
	Michée
	Nahum
	Habaquq
	Sophonie
	Aggée
	Zacharie
	Malachie

° Livres formant l'«histoire deutéronomiste» selon M. Noth, 1943.

* Livres ne faisant pas partie du canon massorétique

+ Livres formant la collection dite des «cinq rouleaux» (*Megillot*)

Quelle est l'origine de ces deux canons? Le canon grec transmet le texte de la *Septante* (LXX), cette traduction grecque qui – limitée d'abord au Pentateuque – a été produite par le judaïsme alexandrin dès le III^e siècle avant J.-C. Le travail de traduction s'est poursuivi aux II^e et I^{er} siècles avant J.-C. pour les livres appartenant aux *Nebiim* et aux *Ketubim*. Malheureusement, nous ne savons pas si les juifs d'Alexandrie reconnaissaient, en dehors du Pentateuque, un canon de livres normatifs, ni si ce canon différait de celui qui était reconnu, semble-t-il, par les Pharisiens en Palestine dès le milieu du II^e siècle avant J.-C. (voir ci-dessous). Ce qui est vraisemblable, c'est que la structure des livres bibliques, telle qu'elle apparaît dans les *codices* de la Bible chrétienne (les plus anciens sont du IV^e siècle après J.-C.), est d'origine chrétienne. Selon l'avis de nombreux spécialistes, ce sont les chrétiens qui auront placé les Prophètes à la fin du canon, et cela afin de faire déboucher l'Ancienne Alliance (= AT) sur l'annonce de la Nouvelle Alliance (= NT). Si donc nous voulons cerner les origines du canon de l'Ancien Testament, c'est bien au canon hébreu que nous devons nous intéresser.

Dans sa lettre *Contre Apion*, qui date de 95 après J.-C. environ, et qui est une apologie du judaïsme, Flavius Josèphe écrit :

Il n'existe pas chez nous dix mille livres en désaccord et en contradiction, mais vingt-deux seulement, qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance. Font partie de ceux-ci les cinq livres de Moïse qui comprennent les lois et la tradition depuis la venue de l'humanité à l'existence jusqu'à la mort de Moïse. C'est une période de près de trois mille ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, successeur de Xerxès au trône de Perse, les prophètes qui viennent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en treize livres. Les quatre derniers contiennent des hymnes à Dieu et des principes de conduite pour les hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, tous les événements ont certes été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédés. (*Contra Apionem* 1,38-41)

En dehors du problème difficile posé par le décompte des livres – Josèphe en compte 22, alors que le IV^e Esdras (chapitre 14), qui date de la même époque, en annonce 24, et comment ces livres sont-ils comptés ? – ce passage indique clairement que la Bible de Josèphe se compose de trois parties : les livres de Moïse, les Prophètes (comprenant notamment les livres historiques), et une troisième partie faite, entre autres, d'hymnes et de principes de conduite.

Une chose est sûre : c'est à partir du moment où une troisième partie est venue se joindre à la *Torah* et aux Prophètes que l'on peut légitimement parler d'un canon *biblique*. Mais quand et comment cette troisième partie s'est-elle constituée, et à quand remonte la notion d'un canon « tripartite » ?

2. Origine et formation

2.1. L'époque de Yabneh

Selon la théorie dominante depuis Heinrich Graetz (1871), les trois parties du canon vétérotestamentaire – sans préjuger de l'ancienneté des livres qui composent ces parties – se sont constituées successivement. On estime en général que la *Torah* a été déclarée close avant la fin de l'époque perse, entre 400 et 330 au plus tard, tandis que l'édition des *Nebiim* sous leur forme actuelle (avec coordination des *Prophètes antérieurs* et des *Prophètes postérieurs*) se situerait vers l'an 200 avant J.-C. (cf. Steck, 1991), c'est-à-dire à la fin de l'époque ptolémaïque en Palestine. Quant aux *Ketubim*, ils formeraient une collection beaucoup plus hétéroclite et plus ouverte. La clôture de cette collection n'aurait été décidée qu'à la fin du 1^{er} siècle après J.-C., dans le contexte de l'émergence du judaïsme rabbinique au « concile de Yabneh ». Après la destruction du Temple par les Romains en 70

après J.-C., la clôture du recueil des *Ketubim* et, par là, de la « Bible » tout entière, aurait eu pour but de mettre un terme au foisonnement de la littérature religieuse juive de type pseudépigraphique et de fermer la porte à l'intrusion d'écrits jugés hérétiques, notamment ceux de tendance apocalyptique ou chrétienne. L'opération aurait répondu à un besoin d'ordre : en dotant les communautés juives en Palestine et dans la diaspora, d'*Écritures* sûres et reconnues, les autorités de Yabneh entendaient rendre le judaïsme capable de survivre à la nouvelle catastrophe nationale. Tel est, dit-on, l'acte de naissance de la Bible hébraïque sous la forme où nous la connaissons.

Trois arguments principaux sont avancés pour appuyer cette thèse. 1. À l'époque de Yabneh, comme en témoigne la littérature rabbinique, seuls quelques livres appartenant aux *Ketubim* ont fait l'objet de contestation : le Cantique des Cantiques, Qohéleth, Esther, et, une fois au moins, les Proverbes (QohR 1,4). 2. Dans les rares allusions prérabbiniques à une troisième collection de livres canoniques, il apparaît qu'on ne dispose pas encore d'un terme global et reconnu pour désigner cette collection, et le nombre de livres qui pourraient appartenir à celle-ci varie d'un seul (les Psaumes : Lc 24,44 ; Philon, *De vita contemplativa* 3,25) à une pluralité indéterminée (« les autres livres » : voir le Prologue au Siracide, v. 2 et 10). Ceci indiquerait que les limites de cette troisième partie n'avaient pas encore été établies. 3. La nécessité et la légitimité d'une troisième collection canonique ne sont pas admises, à l'époque prérabbinique, par tous les courants du judaïsme, notamment par les Sadducéens et les Samaritains qui ne reconnaissaient que la *Torah*. D'autres courants – les Esséniens, et peut-être le judaïsme hellénistique – semblent au contraire avoir reconnu une bibliothèque plus étendue de livres inspirés.

La portée de ces arguments se trouve cependant limitée par d'autres observations. Prenons d'abord le premier argument. La question posée lors des débats à Yabneh est de savoir si ces livres « souillent les mains », c'est-à-dire s'ils requièrent l'accomplissement d'un rite d'ablution avant d'être manipulés et après avoir été replacés dans leur dépôt ? En d'autres termes, ces livres sont-ils – matériellement – sacrés ? Ce n'est pas exactement la même question que de savoir s'ils appartiennent ou non à la collection des *Ketubim*. Le problème, pour chacun de ces livres, semble avoir été de nature différente. Pour Qo, c'est son apparente hétérodoxie qui faisait difficulté :

Les Sages voulurent retirer le livre de Qohéleth de la circulation, parce qu'il contient des contradictions internes. Et pourquoi ne l'ont-ils pas fait ? Parce qu'il (le livre) commence par des paroles (fidèles à la) Torah et qu'il se termine par des paroles (fidèles à la Torah). (Talmud b. Shab 30b)

Le livre de Qohéleth fut donc « blanchi » par son début et son (second) épilogue (Qo 12,12-14). Quant au Cantique des Cantiques, il fut ardemment défendu par

tous les rabbins, à condition d'être lu dans une perspective allégorique. Rabbi Aqiba (avant 135) aurait dit :

L'univers entier ne vaut pas le jour où le Cantique des Cantiques fut donné à Israël, car tous les *Ketubim* sont saints, mais le Cantique des Cantiques est le Saint des saints. (*Mishna*, Yadaïm 3,5)

C'est contre le risque d'un usage profane, par exemple à l'occasion d'un mariage, qu'il y eut quelques mises en garde :

Nos maîtres ont rapporté : « Celui qui lit un verset du Cantique des Cantiques pour le tourner en chanson et celui qui lit un verset dans un banquet, hors de son temps, amène le malheur sur l'univers. » (Talmud b. Sanhedrin 101 a)

Enfin, l'on observera qu'un livre au moins appartenant à la collection des *Nebiim* a également été soupçonné d'hétérodoxie : le livre d'Ezéchiel. Il est rapporté que Rav Hananya aurait passé trois cents nuits à résoudre les contradictions d'Ezéchiel (Talmud b. Shabbat 13b). Nous ne savons pas en quoi consistaient ces « contradictions » : s'agissait-il des spéculations sur le char divin (Ez 1) ou des divergences entre Ez 40-48 et la législation sacerdotale d'Ex 25-Nb 10 ? Toujours est-il qu'à Yabneh, toutes les objections contre les livres « problématiques » furent écartées. La *Mishna* précise clairement : « Toutes les Saintes Ecritures (*kitebey haqodesh*) souillent les mains. Le Cantique des Cantiques et Qohéleth souillent les mains » (*Mishna*, Yadaïm 3,5) ; mais, comme le précise la Tosefta Yadaïm 2,13, « les *gilyonim* (ce terme désigne d'abord les parties non inscrites des parchemins, mais vise en fait les évangiles) et les livres des hérétiques ne souillent pas les mains. Les livres (*sic* !) de Ben Sira et tous les livres qui ont été écrits à partir de là et par la suite ne souillent pas les mains ».

Cela nous montre qu'en réalité, la plupart des livres en discussion faisaient, depuis longtemps déjà, partie d'une collection reconnue comme canonique. Les rabbins n'avaient plus la possibilité, l'eussent-ils voulu, d'écarter des livres comme le Cantique ou Qohéleth. Par ailleurs, même dans le cas d'un livre aussi proche de leur cœur que le Siracide, les rabbins n'avaient plus la liberté de le faire entrer dans le canon. Il faut dire que l'effort principal des autorités de Yabneh ne portait pas sur la définition ou la validation du canon scripturaire, mais sur l'élaboration de la *torah she-be-ʿal-pēh*, la *Torah* orale, qui devait aboutir, vers l'an 200, à l'édition et la « canonisation » de la *Mishna*. La *Torah* orale est attribuée à Moïse lui-même, comme la *Torah* écrite, et elle revendique une autorité égale à cette dernière. En fait, c'est la *Mishna* qui devient le nouveau canon, la clef de lecture obligatoire non seulement de la *Torah* biblique, mais du canon scripturaire tout entier. A la même époque ou un peu avant, dans le christianisme en voie de séparation du judaïsme, le Nouveau Testament se constitue, d'abord comme

simple clef de lecture du canon scripturaire, puis comme nouveau canon spécifique, venant compléter et couronner le canon de «l'Ancienne Alliance». Dans la rétrospective, l'Ancien Testament apparaît donc comme le grand canon de référence sur lequel s'appuient – mais dans une perspective divergente – le judaïsme rabbinique et le christianisme naissant. Il devient le socle qui à la fois unit et divise christianisme et judaïsme. C'est peut-être cette position de double reconnaissance et de double revendication, position à première vue labile puisque faite aussi bien d'appropriation que de mise à distance, qui a assuré à l'Ancien Testament son incroyable pérennité dans l'imaginaire des juifs et des chrétiens, et par-delà, dans le patrimoine culturel de l'humanité.

Même si le judaïsme favorisera la *Torah*, et le christianisme les Prophètes, les deux communautés reconnaîtront l'unité du canon dans toute son extension. Une *baraïta* (tradition pré-mishnaïque) affirme l'unité du canon en attribuant à certains auteurs, comme Moïse, Josué, Samuel ou Jérémie, des livres relevant de deux parties différentes du canon :

L'ordre dans lequel se suivent les *Nebiim* est Josué, Juges, Samuel, Rois, Jérémie, Ezéchiel, Esaïe et les Douze [= Petits Prophètes]. L'ordre dans lequel se suivent les *Ketubim* est Ruth, le livre des Psaumes, Job, Proverbes, Qohéleth, Cantique des Cantiques, Lamentations, Daniel, le rouleau d'Esther, Esdras et Chroniques. Et qui les a écrits [les vingt-quatre livres du canon hébreu]? Moïse a écrit son livre, la péricope de Balaam [Nombres 22ss.] et Job. Josué a écrit son livre et huit versets dans la *Torah* [Deutéronome 34,5-12]. Samuel a écrit son livre, le livre des Juges et Ruth. David a écrit le livre des Psaumes par l'intermédiaire de dix anciens qui sont Adam, Melchisédek, Abraham, Moïse, Héman, Yedutun, Asaph et les trois fils de Qoré. Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. Ezékiel et son groupe ont écrit Esaïe, les Proverbes, le Cantique et Qohéleth. Les hommes de la Grande assemblée ont écrit Ezéchiel, les Douze [= Petits Prophètes], Daniel et le rouleau d'Esther. Esdras a écrit son livre et la généalogie des Chroniques. (*Baraïta* du Talmud b. Baba Batra 14b-15a)

2.2. *Le canon tripartite*

Si nous voulons découvrir les origines du canon tripartite de la Bible hébraïque, il nous faut donc remonter au-delà de l'époque de Yabneh.

Les témoignages les plus anciens qui attestent l'émergence d'une troisième partie du canon remontent au II^e siècle avant J.-C. Dans le prologue de la traduction grecque du Siracide, le petit-fils de Jésus Sira parle de son grand-père qui «s'était adonné à la lecture de la *Loi*, des *Prophètes* et des *autres livres* de nos pères, et qui y avait acquis une grande maîtrise» (v. 9-10, cf. aussi v. 25). Ce prologue date vraisemblablement des années 130 avant J.-C. De la même époque à peu près date le passage de 2 M 2,13-15 qui mentionne le rassemblement par Judas Maccabée

« des livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David et des lettres de rois au sujet des offrandes ». Enfin, daté du I^{er} siècle également, ce passage de la « lettre halakhique » de Qumran (4Q MMT C 1-17 = 4Q 398 14-17) : « Aussi, nous t'avons [écrit] qu'il te faut comprendre le livre de Moïse [et] les livre[s des Pr]ophètes et de Davi[d ainsi que les annales] de chaque génération » (lignes 10-11).

Curieusement, deux siècles plus tard, le langage n'est pas beaucoup plus précis. Vers 50 après J.-C., Philon d'Alexandrie évoque la secte juive des Thérapeutes, qui utilise pour ses lectures « les lois, les paroles révélées par les Prophètes, et les hymnes ainsi que les autres écrits par lesquels la piété et la reconnaissance se laissent accroître et parfaire » (*De vita contemplativa* 3,25). Quant à l'évangile de Luc, il fait dire à Jésus : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit sur moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (Lc 24,44).

Cette récolte d'indices, plutôt maigre, nous révèle deux états de fait apparemment contradictoires. 1. Avant la chute du Temple en l'an 70, il ne peut être question d'une Bible juive uniforme et reconnue par tous les courants du judaïsme ; les contours précis de cette Bible ne font pas encore l'objet d'une terminologie unifiée ou d'une doctrine affirmée. 2. Et pourtant, dès le milieu du I^{er} siècle avant J.-C. apparaît l'affirmation selon laquelle la Loi et les Prophètes peuvent être accompagnés d'une troisième collection de livres normatifs. Comment concilier ces deux conclusions ? Et que nous apprennent-elles sur les origines de cette troisième collection ?

2.3. Les Ketubim

Deux des passages cités pour le I^{er} siècle avant J.-C. (2 M 2,13-15 et 4Q 398) présentent « les livres de David », c'est-à-dire les Psaumes, comme faisant partie de cette troisième collection. On a souvent compris cette mise en exergue du Psautier dans le sens d'une *pars pro toto*. Mais dès le moment où le Psautier est mentionné *seul* chez Philon et en Luc 24,44, on peut se demander si dans certains milieux, le Psautier ne constituait pas à lui seul la troisième partie du canon scripturaire. Cela expliquerait pourquoi le Psautier – dont on peut aisément reconstituer la croissance – a abouti, à l'époque hasmonéenne semble-t-il, à une structure articulée en cinq « livres », par analogie sans doute au Pentateuque. Le Psautier se serait ainsi conçu comme étant lui-même un ensemble canonique de plein droit. Cela dit, les trois passages cités du I^{er} siècle montrent également que nous sommes en présence d'une pluralité de livres.

Les livres présents dans la collection massorétique des *Ketubim* sont au nombre de douze. Selon le consensus critique courant, aucun de ces livres n'est postérieur à 160 avant J.-C., ce qui n'exclut évidemment nullement l'éventualité et même la probabilité de remaniements rédactionnels ultérieurs en leur sein, en tout cas

jusqu'à la fin du II^e siècle avant J.-C. Le plus tardif de ces livres, Daniel, a été rédigé entre 167 et 163 avant J.-C., puisqu'il connaît la profanation du Temple par Antiochus IV Epiphane en 167 et les premiers succès de la révolte des Maccabées, voire la purification du Temple en 164, mais pas encore, semble-t-il, le rétablissement du culte en 163 (cf. Dn 11,31-35). Si nous tenons compte du fait que la collection canonique des *Nebiim* se termine par le livre des Douze Petits Prophètes, on peut imaginer que les éditeurs des *Ketubim* aient cherché eux aussi à aligner une collection de douze livres.

Nous sommes alors au milieu du II^e siècle. Qui, quelle autorité, quelle instance ou quelle mouvance aurait pu être l'instigatrice d'un pareil projet ? R. Beckwith (1985, p. 150-153), se basant principalement sur 2 M 2,13-14, pense à une mesure officielle prise par Judas Maccabée lors de la dédicace du Temple en 164. Mais l'absence de témoignages concordants pour les deux siècles suivants permet de douter du caractère « officiel », voire étatique de la collection. Il est donc plus probant d'attribuer la paternité de la collection des *Ketubim* à un courant de pensée ou à une école. Quelle école ? Ni les Sadducéens ni les Esséniens ne sont des candidats probables, pas plus que les juifs d'Alexandrie, d'ailleurs, puisque les livres réunis ont tous été rédigés en hébreu et s'adressent manifestement à un lectorat cultivé de langue sémitique (l'hébreu est à cette époque déjà devenu une langue littéraire, la langue parlée étant l'araméen). Restent les Pharisiens – ou les « proto-Pharisiens », issus des *ḥasidīm*, fidèles partisans des Maccabées. Il y a en effet de bonnes raisons de penser que les *Ketubim* du canon actuel ont été édités, tout comme d'ailleurs les *Nebiim*, par les Pharisiens, ancêtres spirituels des fondateurs du judaïsme rabbinique. Dans ce cas, les *Ketubim* auraient été conçus, contrairement à la *Torah*, comme un canon d'école, et non un canon d'Etat.

Y a-t-il, dans la collection des *Ketubim*, un principe d'organisation ? En l'absence d'une dominante thématique ou d'une ligne politique ou théologique clairement perceptible, le seul principe obvie est celui de l'anthologie. A leur manière, la *Torah* et les *Nebiim* aussi peuvent être comprises comme des anthologies : la *Torah* comprend non seulement une anthologie de codes de lois, mais aussi une anthologie des légendes d'origine d'Israël (Jacob, Moïse, etc.). Quant aux livres des *Prophètes postérieurs*, chaque livre prophétique forme en lui-même une anthologie d'oracles classifiés (jugement, nations étrangères, restauration) issus d'une même école prophétique, chaque école livrant en quelque sorte son « canon » : le canon « ésaïen », « jérémien » ou « ezéchiélien ». Dans les *Ketubim*, ce sont manifestement les livres eux-mêmes qui forment une anthologie. Chaque recueil appartient à un genre littéraire différent, et il n'y a pas deux livres, à l'exception peut-être d'Esdras et de Néhémie et des Chroniques, qui appartiennent à la même catégorie. Le Psautier réunit des hymnes et des prières, tant collectives qu'individuelles, les Lamentations comprennent des plaintes collectives, les Proverbes des instruc-

tions sapientiales et des dictons, le Cantique des Cantiques est une anthologie de chants du désir, Job est une nouvelle servant de cadre à un dialogue tragique, Qohéleth est un essai philosophique, Daniel une apocalypse, Ruth et Esther sont des romans ayant tous deux une femme pour héroïne, mais chacun avec sa thématique propre. Enfin, les Chroniques, Esdras et Néhémie sont des ouvrages historiographiques couvrant des périodes subséquentes. Ce principe explique pourquoi il ne peut y avoir un second livre des Psaumes ou un autre livre des Proverbes : toutes les variantes de la lyrique cultuelle doivent être hébergées à l'intérieur du seul Psautier (quitte à lui faire prendre des dimensions démesurées), et toutes les expressions de la sagesse empirique positive doivent trouver leur place au sein de l'unique livre des Proverbes ! Ainsi, il apparaît que la collection des *Ketubim* a été conçue délibérément comme une anthologie des genres littéraires présents dans la littérature juive. En sélectionnant ce que cette littérature a produit de plus remarquable, les *Ketubim*, en définitive, se veulent *la littérature juive* par excellence.

L'arrière-plan historique et culturel de la constitution des *Ketubim* comme canon de la littérature juive se laisse reconnaître assez aisément. Personne ne conteste le fait que dans les divers milieux juifs, une activité littéraire importante se soit déployée à l'époque perse déjà, voire à l'époque assyrienne, et cela tant en Palestine qu'en Babylonie et en Egypte. Mais le *kairos* historique pour l'établissement de canons littéraires est venu avec l'émergence des grands centres de culture grecque dans la foulée de la conquête d'Alexandre. Pendant tout le III^e siècle, la Judée dépend du pouvoir lagide qui a sa capitale à Alexandrie. D'autres villes grecques, tant sur la côte palestinienne qu'en Transjordanie, font sentir leur présence, mais c'est incontestablement d'Alexandrie que vient l'impulsion principale. Dès le règne du premier des Ptolémées (Ptolémée I^{er} Sôter, 323-282), le rayonnement culturel devient un souci prioritaire du nouveau pouvoir. Les instruments principaux de cette politique sont la Bibliothèque et le Musée, puissamment développés et choyés par Ptolémée II Philadelphe (282-246) et Ptolémée III Evergète (246-222). Deux ambitions opposées, mais en réalité complémentaires, caractérisent cet effort : d'une part, l'ambition de réunir en un seul lieu la totalité des livres de la littérature mondiale (le souci d'exhaustivité), d'autre part, l'établissement d'un catalogue sélectif des œuvres littéraires qui mériteraient de faire l'objet d'une lecture prioritaire et qui devraient servir de programme scolaire dans l'éducation des jeunes (le souci du « canon »). Quintilien, dans son *De institutione oratoria* vers 95 après J.-C., cite la liste établie par deux des directeurs de la Bibliothèque d'Alexandrie au tournant des III^e et II^e siècles avant J.-C. : il s'agit d'un classement de neuf genres littéraires, illustré chacun par quatre auteurs. Toutefois, on constate en fait que le canon de base pour les écoles hellénistiques se composait de trois ensembles seulement : l'œuvre homérique, l'œuvre d'Hésiode et une sélection des trois grands Tragiques athéniens, Eschyle, Sophocle et

Euripide. L'élaboration du canon scolaire s'accompagne aussi d'un travail d'édition critique. Au III^e siècle déjà, Zénodote d'Ephèse entreprend l'édition critique d'Homère, puis d'Hésiode. Un peu plus tard, Aristophane de Byzance édite les Tragiques. Il est important de savoir que ce sont ces œuvres, sélectionnées et éditées par les bibliothécaires d'Alexandrie, qui ont survécu jusqu'à nos jours, alors que la grande majorité de la littérature antique a disparu ou n'est plus connue que par des fragments ou des citations.

La civilisation hellénistique était et se voulait ouverte, accueillante et accommodante. Chacun devait y trouver sa « niche », et beaucoup d'Orientaux – y compris les Nabatéens, jadis si austères – embrassèrent le *Hellenistic way of life* avec enthousiasme. Comment les juifs, si nombreux non seulement en Judée mais aussi dans la plupart des centres de l'ancien Empire perse, et qui constituaient par ailleurs une partie importante de la population d'Alexandrie, réagirent-ils à cette « offensive » culturelle ? Nous connaissons les noms de plusieurs auteurs juifs qui, aux III^e et II^e siècles, tentèrent d'entrer en dialogue avec la culture hellénistique – Démétrios, Artapanos, Eupolemos, Cléodèmos, Aristoboulos ou Hermippos – en établissant des ponts avec la tradition grecque. Ainsi Abraham devenait un compagnon d'Hercule ou l'ancêtre commun des juifs et des Spartiates, et Pythagore le disciple de maîtres juifs. Leurs œuvres sont perdues, et ce type d'invitation à l'intertextualité ne semble guère avoir connu de succès durable. En revanche, une autre « riposte » se révéla, à long terme, beaucoup plus efficace, d'une force égale à celle de l'offensive : les *Ketubim*, et avec eux, la Bible en gestation !

Contrairement aux partisans juifs du dialogue interculturel, les auteurs, puis éditeurs des *Ketubim* (ou, du moins, de certains d'entre eux) s'abstinrent rigoureusement de nommer l'adversaire grec ou de faire quelque mention que ce fût de la Grèce et de sa culture. Cela coïncidait d'ailleurs avec leur volonté de revendiquer pour ces livres la haute antiquité qui sied à une littérature canonique. La première priorité était de montrer que les juifs non plus n'étaient pas dépourvus de livres ancestraux.

D'abord, la *Torah*, bien sûr ! Les juifs n'avaient pas à se ranger parmi les survivants de la guerre de Troie qui s'étaient fixés sur le pourtour de la Méditerranée – et dont les mythographes hellénistiques se faisaient forts de fournir la généalogie à tout peuple impétrant. Les juifs avaient leur propre histoire, leur propre exode, leur propre Dieu. Ils n'avaient pas non plus à faire allégeance aux législateurs grecs puisqu'ils avaient leur propre Loi, révélée par Dieu à Moïse. Quant à leur Dieu, il n'avait pas à prendre sa place dans les généalogies divines d'Homère ou d'Hésiode : il était non seulement le Dieu des juifs, mais le seul Dieu, déconnecté de toute généalogie. Il était le créateur de l'univers et de l'humanité, le souverain de tous les hommes et de toutes les nations. Les *Nebiim*, eux, apportaient la démonstration que le Dieu des juifs, en dépit de l'infidélité de son peuple, ne

s'était jamais détourné définitivement d'Israël. Ainsi, si la *Torah* et les *Nebiim* apportaient en quelque sorte une réponse à Homère et Hésiode, ne manquait-il pas une réplique à Sophocle et Euripide ? Pour les juifs, la vie demeurait sous le regard de Dieu, incontestablement, mais cette vie était-elle bonne ou mauvaise ? L'homme était-il fait pour le bonheur ou pour le désespoir ? Dieu, en définitive, était-il favorable ou hostile à l'homme ? Ni la *Torah* ni les *Nebiim* ne pouvaient apporter à ces questions une réponse suffisante. C'est ici que se faisait sentir le besoin d'une *littérature*, ... d'une littérature qui ne fût pas simplement récit, loi, oracle, mais, à l'instar de la tragédie grecque, dialogue, débat, confrontation des incompatibles. La troisième partie du canon de l'Ancien Testament entreprit donc de relever ce défi : le défi d'une *littérature* juive !

Nous sommes partis de l'hypothèse des *Ketubim* du canon hébreu, en supposant qu'ils représentaient l'anthologie idéale de la littérature juive éditée par l'école proto-pharisienne au milieu du II^e siècle. Cette anthologie idéale n'est pas si éloignée, en fin de compte, de ce que G. von Rad appelait « la réponse d'Israël », réponse à la Parole de Dieu contenue dans la Loi et les Prophètes. Les *Ketubim* comme littérature complète (mais domestiquée !), cela paraît conforme à ce que pouvait souhaiter la mouvance pharisienne dans la phase de reconstruction qui suivit la crise maccabéenne. Pourtant, il demeure quelques questions troublantes.

Est-il concevable qu'un mouvement aussi engagé dans la piété traditionnelle que l'école pharisienne ait choisi d'emblée d'inclure dans son anthologie littéraire des livres aussi potentiellement blasphématoires que le livre de Job, aussi « mondains » que le Cantique, ou aussi « sceptiques » que le livre de Qohéleth ? Ce qui divise les livres réunis dans les *Ketubim* ne tient pas uniquement au genre littéraire, mais concerne aussi « l'idéologie », et tout particulièrement la manière dont chaque livre se situe par rapport au « particularisme » d'Israël. Certains livres (Esd, Ne, Ch et Dn) sont de la littérature « nationaliste », alors que d'autres (Pr, Jb, Ct et Qo) semblent avoir *délibérément* renoncé à la moindre allusion à l'histoire ou aux institutions d'Israël, et se positionnent dans une perspective à la fois universaliste et individualiste. Les quatre derniers livres (Ps, Rt, Est, Lm) se situent entre les deux : ils se réfèrent à l'histoire et aux institutions de la communauté, mais veillent aussi à ce que le particulier soit paradigmatique et susceptible de trouver un écho universel. Les Psaumes, en particulier, répondent aux deux aspirations, celle de la communauté enracinée dans ses traditions historiques et institutionnelles, et celle de l'homme seul devant son Dieu. Cela pourrait être un indice, une fois encore, de l'ambition latente du Psautier d'assumer à lui seul le rôle de troisième collection canonique. La diversité des ancrages « idéologiques » nous oblige en tout cas à poser la question suivante : la conception d'une collection de « Douze Ketubim » a-t-elle vraiment jailli sans antécédent de l'école pharisienne ? Ou pouvons-nous déceler la présence, au

sein des *Ketubim* pharisiens, d'une collection plus restreinte et plus ancienne ? Tel semble bien être le cas.

Le côté résolument non particulariste des quatre livres Pr, Jb, Ct et Qo pourrait ne pas être le fruit du hasard. Ces recueils suivent chacun leur propre logique littéraire, mais ils ont néanmoins en commun plusieurs traits. 1. Ils ne présupposent ni religion communautaire ni histoire du salut, et lorsqu'ils se réfèrent à la pratique du culte ou du sacrifice (comme en Jb 1,5 ; 42,8 ; Pr 15,8 ; 21,3 ; Qo 4,17 ; 9,2), ils le font dans une distanciation explicite. 2. Ils s'adressent à l'individu et sont destinés à la lecture personnelle. 3. Ils ont, si l'on excepte Pr, une conception tragique de la vie ; et pourtant, 4. ils maintiennent tous l'axiome d'un Dieu unique, d'un Dieu qui non seulement a institué l'univers mais qui le garde entre ses mains « du début à la fin » (Qo 3,11). C'est sur ce dernier point, surtout, que ces quatre livres restent profondément juifs. On pourrait les appeler les « *Ketubim* humanistes ». Celui qui les a réunis en collection devait avoir l'intention de proposer une manière nouvelle de penser la situation de l'homme devant Dieu, une manière qui réponde à la fois au défi hellénistique et au danger d'un raidissement du judaïsme traditionnel. Mais rien ne laisse encore présager le conflit violent qui éclatera, quelques décennies plus tard, sous le règne d'Antiochus IV Epiphane, entre juifs traditionnels et juifs hellénisés. Au contraire, il faut chercher l'initiateur des *Ketubim* humanistes au III^e siècle encore, lorsque Jérusalem dépendait toujours d'Alexandrie. Des anthologies de quatre livres, comme l'anthologie de Céphalas, composée de collections d'épigrammes amoureuses, votives, funéraires et démonstratives, on en connaît d'autres exemples du III^e siècle (voir Irigoin, p. 88-89). Le premier épilogue de Qohéleth (Qo 12,9-11) nous informe que « Qohéleth » lui-même s'est livré à des activités éditoriales et compilatoires, puisqu'il a « auditionné, examiné et rectifié des proverbes en grand nombre » (v. 9) et qu'il « s'est mis en quête pour trouver des paroles de charme » (v. 10) et transcrire « dans leur teneur exacte, des paroles de vérité » (v. 10). La fonction de ces « paroles de sages » et de ces « maîtres d'anthologies », poursuit-il, est de stimuler et de protéger. En dépit de leur diversité, ces écrits nous sont transmis par « un seul berger », sans doute Qohéleth lui-même (v. 11). Rien ne peut plus être prouvé, mais il serait assez tentant de voir en Qohéleth l'initiateur et l'éditeur des quatre *Ketubim* humanistes (cf. sur ce point de Pury).

Trois de ces livres (cf. Pr 1,1 ; Ct 1,1 ; Qo 1,1) sont attribués à Salomon. Cette attribution, pourtant, ne peut pas remonter à Qohéleth. Dans chacun des trois livres, certes, Salomon est évoqué, mais de manière incidente : deux des sept collections du livre des Proverbes sont placées sous son patronage (Pr 10,1 ; 25,1) ; dans le Cantique, il correspond à l'une des idéalizations possibles de l'amant (Ct 3,7-11 ; 8,11-12) ; et dans Qohéleth, il personnifie un roi aux pouvoirs et aux moyens illimités (Qo 1,12-2,11). Or, dans ce dernier contexte, précisément, le vrai auteur – « Qohéleth » – se distance clairement de son masque salomonien (cf. sur ce

point Krüger, 2000). Les livres ne sont manifestement ni conçus ni édités comme des œuvres de Salomon. Il faut donc conclure que ce sont les éditeurs pharisiens des *Ketubim*, au milieu du II^e siècle avant J.-C., qui ont choisi de placer le canon des quatre livres sous la houlette de Salomon, du moins pour les trois livres où cela était envisageable. (Pour le livre de Job, une telle attribution à Salomon était évidemment impossible, puisque Job était considéré comme faisant partie, avec Noé et Dan'el, des héros légendaires de l'époque préisraélite, cf. Ez 14,14,20). De cette manière, les trois recueils de Pr, Ct et Qo se situent en quelque sorte dans la continuité des Psaumes, dont une grande partie sont placés sous l'autorité de David, père de Salomon. En attribuant ces livres «problématiques» à un roi dont les *Nebiim* eux-mêmes n'avaient pas hésité à ternir la réputation, les Pharisiens tenaient compte du fait que ces livres, en raison sans doute de leur popularité, étaient devenus incontournables dans un canon littéraire juif, tout en espérant en dévitaliser le potentiel subversif. Salomon n'était-il pas connu pour ses faiblesses à l'égard des femmes étrangères et de leurs allégeances religieuses (1 R 11,1-13)? N'était-il pas le patron du luxe, du scepticisme, de la frivolité, bref, l'homme de la «mondanité»? Il fallait donc lire ses livres *cum grano salis*! Pour faire bonne mesure, les Pharisiens pourvurent Pr d'un prologue et d'un épilogue (Pr 1-9; 30-31) et Qo d'un second épilogue (Qo 12,12-14), ajouts destinés à garantir une interprétation orthodoxe de ces deux livres. Il faut savoir gré, surtout, aux éditeurs pharisiens des *Ketubim* canoniques d'avoir préservé ces quatre livres qui font entendre la voix d'un courant du judaïsme d'époque perse et hellénistique que nous aurions bien pu ne jamais connaître.

2.4. La Torah

Que sait-on sur la canonisation de la Torah et des *Nebiim*? Beaucoup dépend, à ce propos, de la validité que l'on accorde à l'hypothèse de l'Historiographie deutéronomiste (HD). Selon cette thèse, développée en premier par M. Noth en 1943, les livres allant du Deutéronome à 2 Rois, qui rapportent l'histoire du peuple d'Israël depuis la lecture de la Loi par Moïse dans les plaines de Moab jusqu'à la fin des royaumes d'Israël et de Juda, remontent dans leur substance à une œuvre historiographique conçue et mise par écrit après la chute de Jérusalem en 587 (voir sur ce point l'introduction à l'HD dans ce volume). Si cette thèse est juste, nous pourrions admettre l'existence, dès le milieu du VI^e siècle, d'une grande œuvre fondatrice dans l'esprit du Deutéronome, une œuvre composée d'un volet «Révélation de la Loi» dans le cadre de l'alliance accordée par Yhwh à Israël d'une part, et d'un volet «Histoire du peuple d'Israël» à la lumière de cette Loi, de l'autre. Pour Noth, le but de cette histoire était de rendre compte des raisons de la disparition des royaumes. Il s'agissait de montrer clairement que la faute de la catas-

trophe incombait à Israël et à ses rois, et non à Yhwh : c'est Israël, et non Yhwh, qui n'avait pas respecté les termes de l'alliance. Dans cette structure, l'Histoire deutéronomiste serait à l'origine des deux premières parties du canon, puisqu'elle inclurait l'embryon de la *Torah*, le Deutéronome, et la première partie des *Nebiim*. Resterait alors la question de savoir s'il est légitime de parler à propos de cette œuvre d'une « canonisation », et quels pourraient être les milieux porteurs de cette officialisation. En fait, cette question est condamnée à rester virtuelle, dans la mesure où, comme le rappellera le chapitre consacré à la question du Pentateuque, très vite, à la fin de l'exil, d'autres projets que le projet deutéronomiste – et notamment le projet sacerdotal – allaient entrer en lice. Dès les premières décennies qui suivirent la naissance de l'Empire achéménide, le processus de compilation, de rédaction et d'étoffement des projets initiaux se mit en route. Il est donc préférable de parler de « croissance » du Pentateuque pour toute cette période, et de réserver le terme de « canonisation » pour désigner l'officialisation, la proclamation du « produit fini », une fois accomplie la période de gestation.

Cela dit, il est impossible de séparer absolument les différentes étapes. L'officialisation d'une première édition de la *Torah* n'empêche pas nécessairement cette *Torah* de croître encore, et l'on se rend compte aujourd'hui que l'histoire de la croissance rédactionnelle, l'histoire de la canonisation, et l'histoire du texte sont trois processus qui peuvent fort bien, en partie du moins, s'être déroulés en parallèle.

Pour la canonisation de la *Torah*, les paramètres de base sont les suivants :

1. L'exigence d'*immuabilité*, principe que l'on associe souvent à la canonicité, apparaît déjà à propos de lois ou d'injonctions particulières : « Vous n'ajouterez rien aux paroles des commandements que je vous donne, et vous n'y enlèverez rien, afin de garder les commandements de Yhwh votre Dieu que je vous donne ». (Dt 4,1-2 ; cf. encore 13,1 ; 5,22). La présence de cette formule ne donne toutefois encore aucune indication sur l'étendue précise du texte rendu « intouchable ».
2. A plusieurs endroits de l'Ancien Testament, il est question d'une lecture publique, voire d'une proclamation de la « Torah ». Cela commence en 2 R 22-23, avec le « livre de la Torah » découvert par le grand prêtre Hilqiyahou sous le règne de Josias et lu devant le roi (vers 624 avant J.-C.), et se poursuit jusqu'à la lecture publique de la Loi par Esdras en Ne 8. Des incertitudes de plusieurs ordres empêchent de faire de ces indications un usage probant. D'abord, même lorsque des indices sont donnés sur certaines prescriptions contenues dans cette « Torah », rien ne nous permet d'affirmer qu'il s'agisse déjà de la *Torah* canonique. Cela est évidemment exclu pour l'époque de Josias, mais même en ce qui concerne le ^ve siècle, les circonstances, la date, voire l'historicité même

de la visite d'Esdras restent controversées. La *Torah* de la fin du v^e siècle a-t-elle déjà trouvé sa forme actuelle?

3. Il apparaît que vers le milieu du iv^e siècle, la «Loi juive» sert de loi officielle pour les juifs dans la province de Yehud et, probablement, aussi dans les grandes communautés juives établies dans les autres parties de l'Empire perse. Cela vaudra aussi pour les juifs de Judée et d'Égypte sous la dynastie des Lagides au iii^e siècle, puis au début du ii^e siècle pour les juifs vivant dans le royaume séleucide – cf. le décret d'Antiochos III rapporté par Josèphe (*Antiquités* XII, 142). Même si l'on suppose que cette «Loi juive» sanctionnée par les pouvoirs publics à la fin de l'époque perse ou au tout début de l'époque hellénistique correspond bien au texte de la *Torah* canonique, les origines et les circonstances de la transformation de la *Torah* en Loi d'Etat demeurent mal connues. L'hypothèse selon laquelle la *Torah* aurait été composée à la demande des Perses, qui auraient été prêts à reconnaître la loi juive comme loi impériale pour la province de Yehud (théorie de l'«autorisation impériale») est aujourd'hui largement contestée (voir sur ce point l'introduction au Penta-teuque dans ce volume), et la tendance dominante, parmi les spécialistes, est plutôt de voir dans la composition de la *Torah* un développement interne au judaïsme.
4. Le seul paramètre sûr demeure, en fin de compte, la traduction de la *Torah* en grec, l'entreprise de la Septante. Elle se situe vraisemblablement sous le règne de Ptolémée II Philadelphie (282-246). Là, enfin, nous avons l'assurance que le texte traduit correspond, dans sa substance, à la *Torah* du canon massorétique. En d'autres termes, la *Torah* de la Bible Hébraïque, telle que nous la connaissons, doit avoir été achevée au plus tard à la fin du iv^e ou au tout début du iii^e siècle avant J.-C. Elle pourrait aussi avoir été achevée un siècle plus tôt, vers la fin du v^e siècle, si le rôle du personnage d'Esdras a bien été celui que la tradition juive lui attribue. L'achèvement de la *Torah* doit sans doute être mis en rapport avec sa canonisation.

2.5. Les *Nebiim*

Pour ce qui est des *Nebiim*, O.H. Steck (1991) a retracé les phases de la mise en place de ce vaste ensemble canonique. Le *corpus propheticum*, c'est-à-dire les quatre recueils d'oracles prophétiques (Es, Jr, Ez, et les XII), aurait été achevé comme construction littéraire avant 220 avant J.-C., puis se serait élargi, vers 200 avant J.-C., aux dimensions des *Nebiim* actuels par l'inclusion de la seconde partie de l'Histoire deutéronomiste, les futurs «Prophètes antérieurs» (Jos; Jg; 1-2 S; 1-2 R). Cet ensemble a une structure très frappante: il commence par le récit de

l'histoire d'Israël, un récit qui se rattache directement au Pentateuque, puis il aligne la collection des oracles prophétiques relatifs à cette histoire. Il juxtapose donc le «récit» et les «textes à l'appui». Dès leur mise en place, comme en témoignent leur ouverture et leur clôture, les *Nebiim* sont clairement articulés sur la *Torah* et placés dans une relation de dépendance par rapport à elle :

Ouverture (Jos 1,1-2.7-8) :

«1. Il arriva qu'après la mort de Moïse, le serviteur de Yhwh, Yhwh dit à l'auxiliaire de Moïse, Josué, fils de Noun : 2. "Moïse, mon serviteur, est mort ; maintenant donc, lève-toi, passe le Jourdain que voici, toi et tout ce peuple, vers le pays que je leur donne – aux fils d'Israël (...). 7. Oui, sois fort et très courageux ; veille à agir selon toute la Loi que t'a prescrite Moïse (TM ; LXX : *selon tout ce qu'a prescrit Moïse*), mon serviteur. Ne t'en écarter ni à droite ni à gauche afin de réussir partout où tu iras. 8. Ce livre de la Loi ne s'écartera pas de ta bouche ; tu le murmureras jour et nuit afin de veiller à agir selon tout ce qui s'y trouve écrit, car alors tu rendras tes voies prospères, alors tu réussiras (...)».

Clôture (Ml 3,22-23) :

«22. Souvenez-vous de la Loi de Moïse, mon serviteur, à qui j'ai donné, à l'Horeb, des lois et des coutumes pour tout Israël. 23. Voici, je vais vous envoyer Elie, le prophète, avant que ne vienne le jour de Yhwh, jour grand et redoutable. 24. Il ramènera le coeur des pères vers leurs fils, celui des fils vers leurs pères pour que je ne vienne pas frapper la terre d'interdit».

En même temps, la clôture des *Nebiim* semble s'ouvrir sur une perspective eschatologique, voire messianique, même si le rôle d'Elie, ultime prophète attendu, apparaît encore et toujours comme celui d'un prédicateur de la *Torah*. La clôture est soulignée aussi en Za 13,2-5, qui annonce que l'ère des prophètes est close :

2. Il arrivera en ce jour-là – oracle de Yhwh, le Tout-Puissant – que j'éliminerai du pays le nom des idoles ; on n'en fera plus mention. J'expulserai aussi du pays les prophètes et leur esprit d'impureté. 3. Alors, si quelqu'un continue de prophétiser, son propre père et sa propre mère lui signifieront : « Tu ne dois plus rester en vie : ce sont des mensonges que tu profères au nom de Yhwh ». (...) 4. En ce jour-là, chaque prophète rougira de sa vision pendant qu'il prophétisera et il ne revêtira plus le manteau de poil pour tromper. 5. Il protestera : « Je ne suis pas un prophète, je suis un paysan, moi. Je possède même de la terre depuis ma jeunesse ! » (Za 13,2-5)

Quel est le contexte historique, et quels sont les milieux responsables de ce processus de canonisation ? Selon Steck (1991, p. 167-178) l'édition des *Nebiim* par l'adjonction du *corpus propheticum* à l'ancienne HD ouvre désormais cinq perspectives fondamentales. 1. Le temps des Prophètes est arrivé à sa fin. Dorénavant, le message des Prophètes n'est accessible plus que sous forme écrite,

précisément dans le canon clos des *Nebiim*. D'éventuels nouveaux prophètes ne peuvent être que des imposteurs. 2. La restitution du peuple de Dieu dans son pays reste le but de l'histoire, mais elle sera l'œuvre eschatologique de Yhwh. C'est là une perspective à la fois anti-hellénistique et anti-théocratique. 3. Les *Nebiim*, contrairement au *corpus propheticum*, ne voient plus Israël demeurer sous le jugement de Yhwh. Ce jugement se situe dans le passé (l'histoire deutéronomiste), et l'attente nouvelle est celle du salut et de la restauration. 4. L'inclusion des livres de Jos à 2 R étend le regard sur « tout Israël », et revendique le dépassement de l'horizon strictement judéen. 5. En accolant les *Nebiim* à la *Torah*, et en confirmant Josué dans son rôle de successeur du prophète Moïse, rôle déjà préparé par le Pentateuque, les éditeurs du nouvel ensemble canonique font des *Nebiim* les interprètes légitimes de la *Torah* (dans le sens de 2 R 17,13). Ils présentent donc cet ensemble canonique comme une clef de lecture incontournable de la *Torah* et lui confèrent par là une dignité presque égale à celle de la *Torah* elle-même. C'est là une position qui se dirige contre les milieux proto-sadducéens, qui ne reconnaissent que le Pentateuque, et par-delà, contre tous ceux qui gardent une interprétation purement rituelle de la mission d'Israël et qui aspirent, en fait, à l'exercice d'un pouvoir théocratique, à l'instar des proto-sadducéens.

Quel pourrait être le contexte historique d'un tel développement ? Steck plaide en faveur des années 198-187 avant J.-C., c'est-à-dire cette période qui suit le passage de Jérusalem et de la Judée sous domination séleucide, encore avant la fin du règne d'Antiochos III (223-187). Deux arguments pourraient soutenir cette perspective : 1. Le Siracide, dans son « Eloge des Pères » (Si 44-50) dont la rédaction ne peut être postérieure à 175 avant J.-C., semble présupposer la *Torah* et les *Nebiim* déjà dans leur configuration actuelle (quoi que cela soit à nouveau âprement discuté depuis quelques années). 2. Le livre de Daniel par contre, qui est de peu postérieur, n'a pas été inclus dans les *Nebiim*. Aujourd'hui, pourtant, certaines voix se mettent à plaider pour une vision moins rectiligne du processus de canonisation, du moins pour ce qui est des *Nebiim* et des *Ketubim*. Il pourrait y avoir eu, entre Alexandrie et Jérusalem, des ébauches de canons rivaux, la *Torah* (le canon de base) se voyant compléter par d'autres ensembles selon des propositions variées et/ou évolutives.

Par ailleurs, la question principale demeure : avant ou après la crise maccabéenne ? La jonction entre « Prophètes antérieurs » et « Prophètes postérieurs » pour former la collection des *Nebiim* du canon hébreu ne s'inscrirait-elle pas déjà dans le climat « nationaliste » qui marque la révolte des Maccabées ? L'autorité porteuse de leur canonisation, dès lors, ne serait-elle pas celle de Judas Maccabée (2 M 2,13-14) vers 164 (van der Kooij, 1998) ? Ce sont en effet les premiers Hasmonéens, notamment Jonathan (160-143 avant J.-C.) et Simon Maccabée (143-134), qui consciemment se mettent à chausser les bottes des « Juges »

libérateurs ou de Josué, le conquérant (cf. 1 M 9,73 ; 15,33), la canonicité de Jos et Jg leur permettant en outre de revendiquer la plénitude du pouvoir sans avoir (encore) à se prévaloir du titre royal.

Peut-être cette perspective nous amènera-t-elle à interpréter la constitution des *Nebiim* hasmonéens et des *Ketubim* proto-pharisiens comme deux événements parallèles, voire corrélés, appartenant au même contexte historique. Dans leur mise en forme ultime, *Nebiim* et *Ketubim* reconnaissent tous deux la prééminence de la *Torah* dont ils se veulent le commentaire (cf. Ps 1 !) et, par ailleurs, les deux collections se situent dans l'attente d'une restauration, qu'elle soit proche ou lointaine. Le livre des Chroniques, et avec lui la Bible hébraïque tout entière, se termine par l'épilogue suivant :

Or la première année du roi de Perse Cyrus, pour accomplir la parole de Yhwh, sortie de la bouche de Jérémie, Yhwh éveilla l'esprit de Cyrus, roi de Perse, afin que dans tout son royaume il fit publier une proclamation, et même un écrit, pour dire : « Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : Tous les royaumes de la terre, Yhwh, le Dieu des cieux, me les a donnés et il m'a chargé lui-même de lui bâtir une Maison à Jérusalem, qui est en Juda. Lequel d'entre vous provient de tout son peuple ? Que Yhwh son Dieu soit avec lui et qu'il monte... » (2 Ch 26,22-23).

Pour les artisans ultimes du canon de la Bible hébraïque que nous voyons à l'œuvre ici, tout procède de la Parole de Yhwh (donc de la *Torah*) – communiquée par les Prophètes (donc les *Nebiim*) – et tout converge vers la reconnaissance universelle de Yhwh à la fois comme souverain de l'univers et des nations et comme Dieu de son peuple appelé à le célébrer dans son Temple à Jérusalem. Ces paroles sont mises dans la bouche de Cyrus, le grand roi des nations, celui qui – contrairement aux souverains hellénistiques – reconnaît le Dieu unique, le roi que Yhwh a choisi pour en faire son instrument. En d'autres termes, la Parole de Yhwh, la destinée d'Israël et la vocation de chaque membre individuel de ce peuple sont intimement inscrites au cœur de l'histoire universelle. Le grand Livre qui en porte témoignage est appelé, en conséquence, à trouver lui aussi un écho universel.

3. Conclusion

La vision que nous avons du canon biblique diffère selon l'angle sous lequel nous l'abordons. Pour les uns, et notamment pour le judaïsme rabbinique, mais avant lui aussi pour les mouvances sadducéenne, essénienne et pharisienne, il sera déterminé en entier par la *Torah*, et il sera donc essentiellement Loi, charte fondatrice. Pour d'autres – et sans doute pour les derniers éditeurs des *Nebiim*, il sera aussi épopée nationale et attente d'une restauration politique ou messianique. Pour d'autres encore, et certainement pour certains milieux juifs cultivés de

l'époque perse et hellénistique, il sera essentiellement littérature. C'est sous cet angle surtout que nous l'avons étudié dans ce chapitre, puisque nous avons abordé la question du canon par les *Ketubim*.

Qu'est-ce qu'une littérature, et quelle est sa fonction ? Une littérature, dans toute civilisation, repose sur une sélection d'œuvres qui, au fil des années et des siècles, se sont imposées comme significatives. Ce sont les livres qui ont nourri l'imaginaire. Ce sont donc les livres dont on parle dans les écoles, ceux que tout individu cultivé est censé avoir lus. Cela n'implique pas que tous les autres livres – et d'abord les livres contemporains – soient inintéressants ou condamnables, mais ils n'entrent pas – ou pas encore – dans le cadre de référence que nous appelons un « canon ». Il en allait ainsi de la littérature grecque comme de la littérature juive. La littérature est comme un grand jardin dans lequel les membres d'une communauté sont invités à se promener depuis leur plus tendre enfance. C'est là qu'ils trouvent les réponses aux multiples questions qu'ils rencontrent dans leur vie. Chaque livre, chaque passage aura son heure au gré des situations. Dans le deuil, ce seront les Psaumes ou les Lamentations, dans l'euphorie amoureuse, le Cantique, ou dans le doute, Job ou Qohéleth ! Les itinéraires de l'individu peuvent varier, mais ce qui permet aux membres d'une communauté de se forger une identité commune, c'est que le jardin littéraire est le même pour tous. Cette perspective vaut en particulier pour les *Ketubim*, mais en venant s'adjoindre aux deux autres parties du canon biblique, les *Ketubim* contribuent à transformer la Bible dans son ensemble en littérature. La liberté de choisir son chemin, le lecteur la revendiquera aussi pour la *Torah* et les *Nebiim*. Dès le moment où la Loi est constamment en discussion avec elle-même, ce sera à chacun de décider comment lui être, malgré tout, fidèle. Dans la mesure où les figures fondatrices sont multiples et contrastées, ce sera à chacun de « choisir son ancêtre ».

Il est important, enfin, de se souvenir que c'est d'Alexandrie et de la rencontre avec l'hellénisme que la Bible juive prend son envol. Le débat qui s'amorce au III^e siècle avant J.-C. entre deux canons littéraires rivaux, le canon grec (Homère, Hésiode, les Tragiques) et le canon juif (Moïse, les Prophètes, les *Ketubim*) a traversé toute l'histoire de l'Occident et de l'Orient méditerranéen, et il se poursuit toujours. C'est de la tension féconde entre deux canons littéraires aussi profonds l'un que l'autre mais nécessairement en conflit que naît ce qu'on peut appeler l'identité culturelle européenne.

4. Indications bibliographiques

P.S. ALEXANDER/J.-D. KAESTLI (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Ecritures dans les traditions juive et chrétienne* (Publications de l'Institut des Sciences Bibliques 4), Prahins, 2007. J. ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege*

zum Kanon. *Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt* (Münster-sche Theologische Vorträge 1), Münster, 1999. D. BARTHELEMY, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la Deuxième révolte contre Rome (131-135)», dans J.-D. KAESTLI/O. WERMELINGER (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le Monde de la Bible 10), Genève, 1984, p. 9-45. R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, Grand Rapids (MI), 1985. B.J. DIEBNER, «Erwägungen zum Prozess der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der *Ketubim*», *DBAT* 21 (1985), p. 139-199. D.M. CARR, «Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible», dans R.D. WEIS/D.M. CARR (éd.), *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders* (JSOT.S 225), Sheffield, 1996, p. 22-64. C. DOGNIEZ/M. HARL (éd.), *Le Pentateuque. La Bible d'Alexandrie* (Folio Essais 419), Paris, 2001. G. DORIVAL/M. HARL et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris, 1988. P.W. FLINT (éd.), *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids (MI), 2001. L.L. GRABBE (éd.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOT.S 317; European Seminar on Historical Methodology 3), Sheffield, 2001. J.-D. KAESTLI/O. WERMELINGER (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le Monde de la Bible 10), Genève, 1984. D. KRAEMER, «The Formation of the Rabbinic Canon: Authorities and Boundaries», *JBL* 110 (1991), p. 613-630. B. LANG, «The "Writings": A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible», dans A. VAN DER KOOIJ/K. VAN DER TOORN (éd.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), Held at Leiden 9-10 January 1997* (SHR 82), Leiden, 1998, p. 41-65. S.Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), Hamden (CT), 1976, spéc. p. 112-124. L.M. MACDONALD/J.A. SANDERS (éd.), *The Canon Debate*, Peabody (MA), 2002. A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, 2000. Id., *La Bible avant la Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer Morte*, Paris, 2005. Id., *La Bible et l'Occident. De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Paris, 2007. S.E. PORTER/C.A. EVANS (éd.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (JSP.S 26), Sheffield, 1997. A. DE PURY, «Le canon de l'Ancien Testament. Ecritures juives, littérature grecque et identité européenne», dans Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles (éd.), *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruxelles, 1991, p. 25-45. Id., «Qohéleth et le canon des *Ketubim*», *RThPh* 131/2 (1999), p. 163-198. J. SCHAPER, «The Rabbinic Canon and the Old Testament of the Early Church: A Socio-Historical View», dans A. VAN DER KOOIJ/ K. VAN DER TOORN (éd.), *Canonization and Decanonization*, p. 93-106. O.H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn, 1991. J. TRUBLET, «Constitution et clôture du canon hébraïque», dans C. THEOBALD (éd.), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systé-*

matiques (LeDiv 140), Paris, 1990, p. 77-187. E.C. ULRICH, «The Qumran Biblical Scrolls – The Scriptures of Late Second Temple Judaism», dans T.H. LIM (éd.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh, 2000, p. 67-87. A. VAN DER KOOIJ, «The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem», dans A. VAN DER KOOIJ/K. VAN DER TOORN (éd.), *Canonization and Decanonization*, p. 17-40. J. VERMEYLEN, «L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Ecritures?», dans T. RÖMER (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, p. 223-240.

HISTOIRE DU TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Adrian Schenker

Nous connaissons la Bible. Mais à peine regardons-nous l'apparat critique au bas des pages de la BHS (*Biblia Hebraica Stuttgartensis*) que nous y trouvons l'indication de nombreuses variations au sein du texte. Depuis la découverte des manuscrits de la mer Morte, en tout cas, il n'est plus possible d'attribuer simplement la relative pluralité des textes bibliques aux traducteurs, puisque cette pluralité textuelle se retrouve déjà dans les manuscrits hébreux de la Bible conservés par la bibliothèque de Qumran (II^e siècle avant – I^{er} siècle après J.-C.).

Il s'agit donc de rendre compte *à la fois* d'une certaine diversité du texte biblique dès l'Antiquité, mais aussi de l'unité indéniable qui relie ces formes textuelles entre elles. Voilà la tâche que l'*histoire du texte* se propose de résoudre. Il faut également découvrir la meilleure forme textuelle : c'est là la tâche de la *critique textuelle*.

1. Histoire du texte et critique textuelle

L'*histoire du texte* naît au moment où un écrit est *édité*, c'est-à-dire cesse d'exister de façon privée (sous forme de lettres, de notes personnelles, etc.), afin d'être divulgué pour plusieurs lecteurs à la fois (publication). L'écrit échappe alors aux changements privés, même à ceux de l'auteur, parce que les lecteurs attendent la conformité de leur exemplaire avec les autres qui sont en circulation, puisque tous ces exemplaires se fondent sur l'archétype créé par l'édition. Avant cela, l'histoire du texte n'a pas encore commencé, et l'histoire de la composition littéraire n'est pas encore terminée. L'histoire du texte peut être retracée à partir des formes textuelles existantes, c'est-à-dire celles qui sont représentées par des manuscrits que l'on appelle des *témoins textuels*, et dont l'histoire du texte cherche à établir la filiation.

Quant à la *critique textuelle* de l'AT, elle détermine la chronologie entre des leçons concurrentes attestées par des témoins textuels en vue de distinguer la

leçon la plus ancienne d'altérations textuelles survenues plus tard (*variantes*). Par *leçon*, on entend un élément individuel du texte (p. ex. un mot, une forme, un membre de phrase, une clause, une division dans la phrase ou dans le texte, un ensemble textuel, etc.; cf. Tov).

2. Les premiers écrits « publiés »

L'AT signale lui-même différents facteurs qui expliquent la « publication » de certains écrits dès l'époque monarchique. (a) Plusieurs prophètes écrivent leurs oracles pour les conserver intacts à travers un milieu hostile, désireux de les effacer (Is 8,16; Jr 36; Ha 2,2-3). (b) Des documents administratifs et juridiques doivent être conservés à l'abri de tout changement (Jr 32,10-14, où se trouve une indication précieuse sur la conservation du document dans une jarre, cf. les manuscrits de la mer Morte; cf. encore Job 19,23-24). (c) Dans les récits de conclusion d'alliance, les stipulations de l'alliance divine sont présentées comme des écrits légalement approuvés (Ex 24,3-7; Jos 24,26; 2 R 23,1-3) et inaltérables parce que gravés sur des tables, en qualité d'inscriptions lapidaires (Ex 24,12; 31,18; Dt 10,4-5; etc.) ou d'inscriptions publiques monumentales (Dt 27,2-3; Jos 8,32). (d) Les lois promulguées sont couchées dans une forme écrite publique et intangible, parce qu'elles sont conservées dans un archétype écrit déposé dans le lieu saint (Dt 31,9-13.24-26, cf. 2 R 22). (e) A la cour du roi, les scribes recueillent officiellement des traditions sapientiales (Pr 25,1) et historiques (1 R 11,41, etc.). Tous ces écrits ne sont plus la propriété privée de leurs auteurs, mais appartiennent au domaine public.

3. Canonisation, éditions revues d'écrits canoniques et fixation des textes

Les écrits, devenus propriété publique d'une communauté religieuse, forment pour celle-ci une collection de livres sacrés ou canoniques (canon). Il faut toutefois distinguer entre *canon*, d'une part, et *fixation définitive du texte des écrits canoniques*, d'autre part. Car des instances autorisées dans une communauté religieuse peuvent publier une nouvelle édition d'un livre canonique à cause de circonstances nouvelles qui appellent une adaptation du texte biblique en usage jusqu'alors. Ce livre, tout en étant canonique, aura donc un texte « fluide », c'est-à-dire modifiable dans une certaine mesure par une instance autorisée à pratiquer des interventions dans un livre canonique.

La communauté juive fut dans ce cas entre le III^e et le I^{er} siècle avant J.-C. Preuve en sont les « corrections des scribes » (*tiqqûnê sôperîm*) qui touchent à des points textuels importants, ainsi p. ex. Dt 32,8, où « fils de Dieu » est corrigé en « fils d'Israël » (Barthélemy, 1962). De telles interventions dans le texte canonique

n'ont pu se faire en effet que sur initiative autorisée. Elles se situent au II^e ou au I^{er} siècle avant J.-C.

L'exemple d'une autre édition de la *Torah*, qui existait très probablement déjà au III^e siècle avant J.-C., est le *Pentateuque samaritain* (von Gall, Tal), la Bible de la communauté samaritaine, un groupe particulier à l'intérieur du judaïsme.

Une autre preuve encore de l'existence d'éditions autorisées ou canoniques vient des *recensions* du texte biblique de la Septante. La *Septante* (LXX) est la première traduction du Pentateuque en grec (III^e siècle avant J.-C.). D'après la légende rapportée dans la *Lettre d'Aristée*, cette traduction fut faite à la demande du roi Ptolémée II Philadelphie (285-246) par soixante-douze traducteurs (d'où le terme de « Septante ») sur l'île de Pharos près d'Alexandrie, en des circonstances miraculeuses. Le reste de la traduction de l'AT en grec suivit au II^e et au I^{er} siècle avant J.-C.

Par *recension*, on entend un travail de rédaction du texte de la LXX visant à ramener celui-ci à une conformité plus stricte avec un texte hébreu considéré comme l'édition authentique. Le témoin manuscrit le plus ancien d'une telle recension est le rouleau du *Dodécaprophète* (les XII petits prophètes) trouvé au *Naḥal Hever* près de la mer Morte. Il se situe peut-être vers le milieu du I^{er} siècle après J.-C. Les traducteurs « hexaplaïres », appelés ainsi parce que leur travail fut rassemblé par Origène dans les *Hexaples* (première moitié du III^e siècle après J.-C.), et qui doivent être datés du premier au deuxième siècle après J.-C. (Aquila, Symmaque, Théodotion, Quinta) sont en réalité des « recenseurs », c'est-à-dire des rédacteurs qui reprennent la traduction de la Septante pour la conformer de manière plus ou moins radicale au texte *protomassorétique*, lequel possède une autorité *exclusive* à leurs yeux.

4. Pluralité de formes textuelles bibliques

Il convient ainsi de distinguer entre la composition littéraire des livres bibliques et leurs éditions successives, qui modifieront parfois sur certains points un livre canonique. Cette pluralité des éditions ou des formes textuelles affecte la Bible hébraïque elle-même avant le début de notre ère. Elle n'est pas le résultat des *traductions* de celle-ci, comme « l'édition samaritaine » le laisse déjà entrevoir, et comme le prouvent surtout les manuscrits bibliques découverts près de la mer Morte. Car ceux-ci se conforment tantôt à un texte qui devait aboutir au texte massorétique, et que l'on peut appeler pour cette raison *protomassorétique*, et tantôt aux textes grecs de la Septante, dont la traduction était basée sur un texte hébreu identique appelé *Vorlage* (Cross/Talmon). Ce fait démontre que la forme textuelle de certains livres de la Bible grecque n'est pas le fait des traducteurs grecs, mais correspond à la base hébraïque que ceux-ci avaient sous les yeux et qu'ils traduisaient fidèlement.

Grâce aux manuscrits de la mer Morte et à la Septante, il est possible de déterminer quelques-unes de ces éditions distinctes de plusieurs livres bibliques : ainsi notamment Exode (spécialement la section du tabernacle), Samuel, Jérémie, Ézéchiel, Esdras-Néhémie, Daniel et bien d'autres encore.

L'étendue des changements intervenus entre deux éditions est variable, mais elle peut être importante (comme p. ex. dans le livre de Jérémie). F.-M. Cross explique la différence des types textuels par leur provenance de lieux différents (Babylone, Egypte, Palestine). Il semble cependant plus probable que, pour certains motifs, l'autorité des communautés juives a réédité certains livres bibliques dans une forme modifiée (Barthélemy, 1978).

La chronologie des éditions est encore mal connue parce que leur succession relative est toujours objet de discussion. Il est toutefois possible de fixer un *terminus ad quem* pour la coexistence de plusieurs éditions hébraïques de livres bibliques. Il semble en effet que, vers la fin du 1^{er} siècle après J.-C., un texte spécifique acquit le statut de texte autorisé *exclusif* dans le judaïsme qui se servait de l'hébreu dans la liturgie synagogale et dans les études de l'Écriture (sauf bien sûr pour la *Torah* lue dans la communauté samaritaine). On peut désigner ce texte par le qualificatif de *protomassorétique*, car il se caractérise par des particularités de graphie et des formes qu'on retrouve dans le texte massorétique, mais qui sont absentes ailleurs. Ce texte protomassorétique est attesté dans les manuscrits de la mer Morte, c'est-à-dire avant 70 après J.-C. (cf. Barthélemy, 1978).

Il est plus difficile d'indiquer l'époque de la bifurcation de livres bibliques en éditions distinctes. Il est vraisemblable que l'intervention d'une activité éditoriale officielle dans le texte biblique hébreu a pris place en Palestine aux 11^e et 1^{er} siècles avant J.-C. (van der Kooij).

5. L'histoire textuelle implique l'histoire littéraire

La publication d'une nouvelle édition de livres bibliques entraînant des changements textuels *voulus* et autorisés oblige l'étude de l'histoire du texte de l'AT à commencer par rétablir ces éditions dans leur forme spécifique. L'histoire du texte devra chercher à les situer les unes par rapport aux autres, et à leur assigner des dates respectives. Ce travail correspond en fait à l'analyse *littéraire* des textes bibliques de la mer Morte, du Pentateuque Samaritain, de la LXX considérée comme le reflet d'un original hébreu, et d'autres témoins textuels (phylactères, Papyrus Nash).

6. Le texte protomassorétique

Vers la fin du 1^{er} siècle après J.-C., un texte hébreu consonantique particulier fut adopté comme seul texte autorisé de la Bible dans la communauté juive, exception

faite de la communauté samaritaine. Ce texte remonte sans doute à un manuscrit individuel d'une qualité excellente (Barthélemy, 1978). Cela est démontré par des particularités orthographiques, ainsi que par des erreurs matérielles du scribe, erreurs reproduites fidèlement par la suite dans tous les descendants de cet archétype.

7. Le texte massorétique (TM)

On appelle TM le texte biblique hébreu comportant les consonnes, les signes de ponctuation et de cantilation (accents ou *te'amîm*), les voyelles, les divisions en alinéas, sections et livres, et les notes textuelles en abrégé (« petite massore ») ou en forme détaillée (« grande massore ») dans les marges des manuscrits, écrites par les érudits médiévaux du texte, les *massorètes* (cf. Ginsburg, Dotan, Yeivin).

Les divisions du texte biblique en paragraphes, en sections et en livres n'ont jamais été parfaitement unifiées. Elles remontent aux cycles liturgiques de lecture et au découpage en péricopes qui correspondent à l'office synagogaal (Perrot). Les manuscrits de la mer Morte, la LXX et le TM attestent plusieurs systèmes de division (Oesch).

Les accents sont plus anciens que les voyelles. La notation des accents et des voyelles remonte à la période entre les VI^e et IX^e siècles après J.-C. On distingue le système babylonien, plus ancien, celui de la « Terre d'Israël » (palestinien), et le système tiberien, plus développé et plus récent (Kahle, Dotan). C'est le système tiberien (IX^e et X^e siècles) qui s'est imposé. Les voyelles représentées par les signes vocaliques massorétiques correspondent à une tradition phonétique plus ancienne. Les transcriptions grecques et latines de termes et de noms hébreux dans l'Antiquité (LXX, traductions hexaplaïres, Vulgate, Jean Chrysostome, Jérôme, Théodoret, mais surtout la colonne de transcription des mots du texte hébreu dans les Hexaples) permettent d'observer tant la stabilité phonétique que les variations qui sont néanmoins intervenues.

Les notes massorétiques sont destinées à protéger le texte considéré comme correct contre les altérations. Leur développement historique est d'une grande complexité (cf. Ginsburg, Dotan). Ces notes correspondent à leur manière au travail de critique textuelle moderne, avec cette différence qu'elles n'enregistrent pas les leçons secondaires rejetées (variantes) – à l'exception toutefois des leçons appelées *ketîb* et *sebîr* –, mais qu'elles indiquent les formes textuelles considérées comme originales (Ognibeni, Kelley/Mynatt/Crawford).

8. La critique textuelle du TM

La première tâche de la critique textuelle de la Bible hébraïque (cf. Tov) est l'établissement du TM tiberien (consonnes, accents, voyelles, divisions, massore). La plus grande collation de manuscrits hébraïques reste celle de Benjamin Kenni-

cott en deux volumes *in folio* (Oxford, 1776-1780). Mais elle se limite toutefois aux consonnes. Joh. Bern. de Rossi l'a complétée par un choix supplémentaire de variantes consonantiques et vocaliques en deux volumes (Parme, 1784-1798). Ces nombreux manuscrits collationnés sont de qualité très diverse. C'est pourquoi leur apport à la critique textuelle continue de faire l'objet d'un débat (cf. Ognibeni). La question est de savoir s'ils contiennent des leçons indépendantes des manuscrits massorétiques érudits des ^x^e et ^{xi}^e siècles, et plus anciennes que le texte de ceux-ci. Les témoins principaux du TM tibérien pour la critique textuelle demeurent les grands manuscrits « scientifiques » tibériens du ^{ix}^e au ^{xi}^e siècle.

Toutefois, certains auteurs définissent la finalité de la critique textuelle de la Bible hébraïque d'une autre manière. Selon eux, il faut établir un texte biblique critique, appelé parfois texte « éclectique », à partir de tous les témoins textuels, comme p. ex. le texte du Nouveau Testament de Nestle-Aland ou les éditions d'auteurs antiques. Ce but demeure sans aucun doute la fin ultime d'un travail d'édition de la Bible hébraïque, mais il suppose que soient résolues au préalable l'identification et la chronologie de chaque type textuel attesté en hébreu ou dans les versions. Cela ne semble pas encore être le cas.

De surcroît, la nature des témoins textuels est différente. En effet, tandis que le TM offre les consonnes, les lettres vocaliques, les signes massorétiques de la ponctuation et de la vocalisation ainsi que la division en péripécopes et en livres, les manuscrits de la mer Morte n'ont l'équivalent ni de la ponctuation ni de la vocalisation par signes extra-consonantiques. Quant aux versions anciennes, elles ne révèlent qu'imparfaitement leur base hébraïque. Si donc ces témoins textuels présentent la leçon textuelle la plus ancienne, il peut être anachronique ou incertain de les transcrire en des formes hébraïques massorétiques.

Le renoncement provisoire à l'établissement d'un texte critique éclectique de l'AT et le choix de l'édition critique du TM tibérien, enrichie de toute l'information textuelle disponible depuis les débuts de l'histoire textuelle, ne résultent donc pas d'une préférence axiomatique ou dogmatique pour le TM, mais des sources de l'histoire du texte de l'AT.

9. L'apport des versions anciennes

La plus ancienne traduction de la Bible est la LXX. Elle est un témoin textuel très précieux à cause de son antiquité. Par ailleurs, elle a parcouru elle-même une histoire textuelle complexe dont on doit tenir compte lorsque l'on en fait usage. Depuis la découverte des manuscrits bibliques de la mer Morte qui s'échelonnent pour l'essentiel du ⁱⁱ^e siècle avant au ⁱ^{er} siècle après J.-C., certaines formes textuelles de la LXX se retrouvent en hébreu.

Les *Targums* (traductions araméennes des livres bibliques, d'auteurs et d'époques différents), la *Peshitta* (appelée aussi *Peshitto* ; traduction syriaque, II^e siècle), la *Vulgate* (nouvelle traduction en latin par Jérôme des livres du canon juif [excepté le Psautier, pour lequel c'est la traduction de la *Vetus Latina* qui a été conservée], réalisée avant et après 400) correspondent le plus souvent à une base hébraïque identique au texte protomassorétique. Cela vaut également pour les traductions *hexaplaïres*, qui sont donc généralement des témoins du TM. La *Vetus Latina*, les traductions coptes, la version éthiopienne et arménienne ont comme base la LXX, dont elles peuvent être parfois des témoins plus anciens que les manuscrits grecs eux-mêmes, lesquels reflètent alors un état textuel plus éloigné de la LXX primitive.

Les versions anciennes sont parfois attestées uniquement dans des citations qui en sont faites par des auteurs de l'antiquité chrétienne.

10. L'histoire du texte biblique en synthèse

1. La première phase est celle de la composition littéraire des textes bibliques, aboutissant à leur publication ou à leur édition à différentes époques, en commençant dès avant le VI^e siècle.

2. La deuxième phase voit la formation d'une collection de livres sacrés appartenant aux communautés juive et samaritaine (début du canon biblique). Les écrits canoniques ont un texte relativement stabilisé (IV^e-III^e siècles avant J.-C.).

3. Des instances officielles introduisent des modifications littéraires dans certains écrits canoniques, vraisemblablement avant tout pour des motifs théologiques, donnant lieu de la sorte à de *nouvelles éditions* de ces écrits. Puisque les éditions anciennes continuent d'exister en même temps (manuscrits de la mer Morte, LXX), cette phase connaît une relative pluralité littéraire des textes bibliques. En effet, dans cette phase, la stabilité textuelle des livres canoniques n'est pas encore devenue absolue (III^e siècle avant-I^{er} siècle après J.-C.). Une des formes textuelles alors en circulation peut être appelée *prémassorétique* parce qu'elle correspond d'assez près à ce que sera le texte consonantique du TM. Elle en est le précurseur.

4. Phase du texte *protomassorétique*, caractérisée par la stabilité désormais absolue du texte consonantique, et très probablement aussi par une certaine fermeté des traditions orales concernant la prononciation, l'accentuation et la division du texte biblique (dès la fin du I^{er} siècle après J.-C.).

5. Phase du TM proprement dit, caractérisée par la *notation* de l'accentuation (ponctuation), de la vocalisation et de la division du texte biblique, et par le développement progressif d'une « critique textuelle » systématique sous forme de notes massorétiques, au service d'une stabilité maximale du texte biblique consi-

déré comme le seul texte correct (à partir du v^e siècle, et en ce qui concerne plus précisément le texte tибérien, à partir du viii^e siècle).

11. Tableau récapitulatif

Avant J.-C.	TORAH	NEBIIM	KETUBIM	
v ^e siècle	canonisation ; stabilisation relative du texte			
iv ^e siècle		canonisation ; stabilisation relative du texte		
iii ^e siècle			En voie de canoni- sation ; relative fluidité du texte	
ii ^e siècle	Edition nouvelle partielle (Exode)	coexistence de formes textuel- les ou d'éditions diverses	Editions nouvelles ; stabilisation relative du texte	
i ^{er} siècle		Fixation du texte proto-massorétique		<i>Qumran</i>
Après J.-C.				
i ^{er} siècle		Texte proto-massorétique		
ii ^e siècle		Traductions hexaplares		
		Traduction Peshitta		
iii ^e siècle				
iv ^e siècle		Traduction Vulgate		

12. Indications bibliographiques

D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda* (VT.S 10), Leiden, 1963. ID., «Les Tiquné Sopherim et la critique textuelle de l'AT», dans *Congress Volume Bonn 1962* (VT.S 9), Leiden, 1963. ID., «Histoire du texte hébraïque de l'AT», dans D. BARTHÉLEMY, *Etudes d'histoire du texte de l'AT* (OBO 21), Fribourg (CH)/Göttingen, 1978, p. 341-364. ID., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 1-3 (OBO 50/1-3), Fribourg (CH)/Göttingen, 1982-1992. P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994), p. 363-406.

B. BOTTE/P.-M. BOGAERT, «Septante et versions grecques», *DBS* 12 (1996), col. 536-691. F.M. CROSS/S. TALMON (éd.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge (MA)/London, 1975. A. DOTAN, «Masorah», *Encyclopaedia Judaica. Vol. 16*, Jerusalem, (1972) 1978⁴, col. 1401-1482. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (TECC 64), Madrid, 1998². D.N. FREEDMAN (éd.), *The Leningrad Codex A Facsimile Edition*, Leiden, 1998. A. GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918. C.D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London, 1897. M.-H. GOSHEN-GOTTSTEIN/S. TALMON, *The Hebrew University Bible Project: The Book of Isaiah*, Jérusalem, 1975-1993. Id., *The Book of Jeremiah*, Jérusalem, 1997. Ph. HUGO/A. SCHENKER (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 52), Genève, 2005. I. HIMBAZA/A. SCHENKER (éd.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C.* (OBO 233), Fribourg(CH)/Göttingen, 2007. P. KAHLE, *Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume* (BWAT 15), Leipzig, 1913. Id., *Masoreten des Westens. I* (TUVMG 1; BWAT 33), Stuttgart, 1927. Id., *Masoreten des Westens. II* (TUVMG 4; BWAT 50), Stuttgart, 1927. P.H. KELLEY/D.S. MYNATT et T.G. CRAWFORD, *The Masorah of the Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*, Grand Rapids (MI), 1998. J.M. OESCH, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments* (OBO 27), Fribourg (CH)/Göttingen, 1979. B. OGNIBENI, *Tradizioni di lettura e testo ebraico della Bibbia* (Studia Friburgensia 72), Fribourg, 1989. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89), Paris, 1962. C. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Massorah 1/1), Hildesheim, 1973. A. SCHENKER (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBL.SCS 52), Leiden/Boston, 2003. Id., «Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext», *Textus* 23 (2007), p. 51-67. A. TAL, *The Samaritan Pentateuch: Edited According to Ms 6 (C) of the Shekem Synagogue*, Tel Aviv, 1994. E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis (MN)/Assen, 1992 (2001²). J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*, Leiden/Grand Rapids (MI), 1998. W. WICKES, *Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament: Prolegomenon by A. Dotan* (LBS), New York, 1970. I. YEIVIN, *Introduction to the Tiberian Masorah* (SBL Masoretic Studies 5), Missoula (MO), 1980.

HISTOIRE D'ISRAËL. DES ORIGINES À L'ÉPOQUE DE LA DOMINATION BABYLONIENNE

Jean-Daniel Macchi

L'histoire de l'Israël ancien constitue une thématique incontournable pour qui souhaite étudier sérieusement la Bible hébraïque. En effet, ces textes ont été rédigés au cours de l'histoire d'Israël et en constituent donc, d'une certaine manière, le produit. En outre, la plupart des récits bibliques situent l'action et les personnages au cours de l'histoire d'Israël. Finalement, la question de la signification et du sens de cette histoire constitue un thème central des réflexions théologiques présentes dans le texte biblique.

Dès lors, on comprend aisément pourquoi le récit biblique a longtemps été perçu comme le moyen privilégié, voire exclusif, d'accéder à l'histoire de l'Israël ancien. Aujourd'hui cependant, même si ce texte joue encore un rôle important au sein de la discussion historique, il est devenu beaucoup moins central que par le passé. Ce phénomène s'explique par plusieurs facteurs. On pense à l'apport de méthodes comme la sociologie, l'anthropologie historique et surtout l'archéologie, à la découverte de données textuelles nouvelles ainsi qu'à l'étude philologique de plus en plus détaillée de la documentation extra-biblique. De surcroît, la nature théologique plus qu'historique du texte biblique ainsi que la datation souvent tardive de sa production ont abondamment été soulignées, conduisant les historiens à utiliser avec plus de prudence que par le passé la Bible comme source historique. Finalement, à l'intérêt presque exclusif que portaient les historiens à l'«histoire événementielle», décrite par les grandes sources historiographiques, s'est ajouté le souci de prendre en compte la nature des conditions de vie tant sociales qu'économiques et politiques ainsi que leurs transformations sur la longue durée. Cette introduction va tenter de présenter les principaux enjeux de cette «nouvelle» histoire d'Israël.

1. Les sources en histoire, une question de méthode

Toute reconstruction du passé doit se fonder sur des sources qu'il s'agit d'évaluer et d'interpréter. On distingue généralement les sources primaires des sources secondaires. Même si elles doivent, elles aussi, être analysées de manière critique, les sources primaires sont généralement tenues pour plus fiables, dans la mesure où elles émanent directement de la période concernée. Les sources secondaires peuvent également contenir des informations pertinentes, cependant comme elles ont été produites après la période dont elles parlent, l'historien doit tenir compte du fait que les informations qui y figurent sont déjà le fruit d'un traitement rédactionnel et qu'elles lui parviennent donc de manière indirecte.

1.1. Les sources archéologiques

Depuis le ^{xix}^e siècle, de nombreuses fouilles archéologiques ont été menées dans la région israélite et ont produit une foule d'informations sur le monde biblique. De nombreux sites bibliques ont été identifiés avec succès. Les fouilles menées sur les principaux sites de cette région ont permis de les stratigraphier et d'en dater les principales périodes d'occupation notamment par comparaison entre le style des céramiques qui y ont été retrouvées.

Les nombreuses données collectées par les archéologues permettent de mieux connaître l'ampleur des conflits que les habitants de ces régions ont eu à affronter, mais aussi les influences qu'ils ont subies, leur mode de vie, les échanges commerciaux qu'ils entretenaient, la façon dont ils se logeaient et assuraient leur subsistance. De larges prospections de surface (en anglais les *survey*) ont permis de connaître, pour chaque période, la localisation et la dimension de quasiment tous les lieux d'occupation, d'évaluer la densité et la répartition des populations et ainsi de mieux comprendre l'évolution des sociétés qui se développèrent dans la région et les bouleversements de longue durée qui s'y sont produits.

L'archéologie israélite a fait d'énormes progrès ces 50 dernières années et s'est très clairement détournée de l'approche de ses débuts qui visait principalement à vérifier la validité des textes bibliques ; on parlait même d'« archéologie biblique ». Cela dit, les données fournies par le matériel archéologique n'offrent qu'un panorama partiel de l'histoire et doivent, elles aussi, être interprétées et soumises à un examen critique avant que des conclusions historiques ne puissent en être tirées. L'archéologue collecte des informations et en propose une analyse, mais il détruit irrémédiablement ce qu'il a fouillé. Or, quiconque a déjà participé à un chantier de fouille sait à quel point le travail des archéologues est difficile et sujet à interprétation. Dès lors, la stratigraphie publiée est parfois discutable. En outre, si la datation de la plupart des strates archéologiques des sites de la Judée et

de la Samarie peut être considérée comme relativement assurée, ce n'est pas le cas en ce qui concerne l'époque dite «salomonienne» (cf. ci-dessous Fer IIa). Finalement, il ne faut pas perdre de vue le fait que la datation des strates se fait le plus souvent par comparaison des céramiques qui y ont été trouvées et en identifiant les destructions des sites avec des événements historiques documentés par ailleurs.

Finalement, l'archéologie israélite n'est malheureusement pas exempte de falsifications volontaires. Le marché des antiquités étant fort lucratif, on ne compte plus les faussaires ni les fouilles sauvages.

<i>Les périodes archéologiques dans la région du Levant</i>	
Bronze Ancien	(3100-2000 av. J-C).
Bronze Moyen	(2000-1550).
Bronze Récent	(1550-1200).
Fer I	(1200-1000)
Fer IIa	(1000-900)
Fer IIB	(900-720)
Fer IIC	(720-539)
Époque perse	(539-333)
Époque hellénistique	(333-63)
Époque romaine	(dès 63)

1.2. Les sources épigraphiques

Les fouilles archéologiques ont permis de mettre en lumière toute une série de textes qu'il a été possible de déchiffrer. La documentation épigraphique retrouvée dans la région israélite même reste cependant relativement pauvre et n'apparaît qu'à partir du IX^e siècle. On a trouvé quelques inscriptions funéraires ainsi que de la correspondance de nature essentiellement administrative et commerciale. Ces sources primaires nous apportent de précieuses informations sur les usages, le mode de vie et même les croyances des anciens israélites, mais restent le plus souvent muettes sur l'histoire événementielle. Sur ce dernier plan, les inscriptions royales sont généralement plus prolixes. Or, si aucun texte israélite de ce type n'a été retrouvé, des inscriptions royales émanant d'autres royaumes concernent Israël et Juda. La stèle moabite de Mécha et l'inscription araméenne de Tel Dan mentionnent, par exemple, des conflits impliquant Israël. Quant aux inscriptions royales des empires qui se disputèrent le contrôle du sud du Levant, de l'âge du bronze à l'époque romaine, elles fournissent elles-aussi un certain nombre d'informations sur les événements qui se déroulèrent dans cette région périphérique. Ces inscriptions monumentales ou analytiques constituent des sources primaires sur lesquelles l'historien doit porter un regard critique dans la mesure où elles ne sont pas dépourvues de connotations idéologiques et de traits de propagande

royale. Les documents administratifs et épistolaires extra-israélites sont, eux aussi, fort utiles à l'historien. A titre d'exemple, la correspondance d'el-Amarna, qu'entretint le Pharaon avec des roitelets cananéens, rend bien compte de l'ambiance dans le Levant à l'époque du bronze, et les papyrus d'Eléphantine apportent d'intéressantes informations sur la vie de la communauté «juive» qui vivait sur cette île de haute Egypte à la fin du v^e siècle. Finalement, on signalera que les œuvres de plusieurs historiens de l'Antiquité hellénistique et romaine traitent à l'occasion d'épisode de l'histoire judéo-israélite, voire en font leur sujet principal (cf. Josèphe et les auteurs des livres des Maccabées). Comme la Bible, il s'agit là de sources secondaires.

1.3. La Bible comme source historique

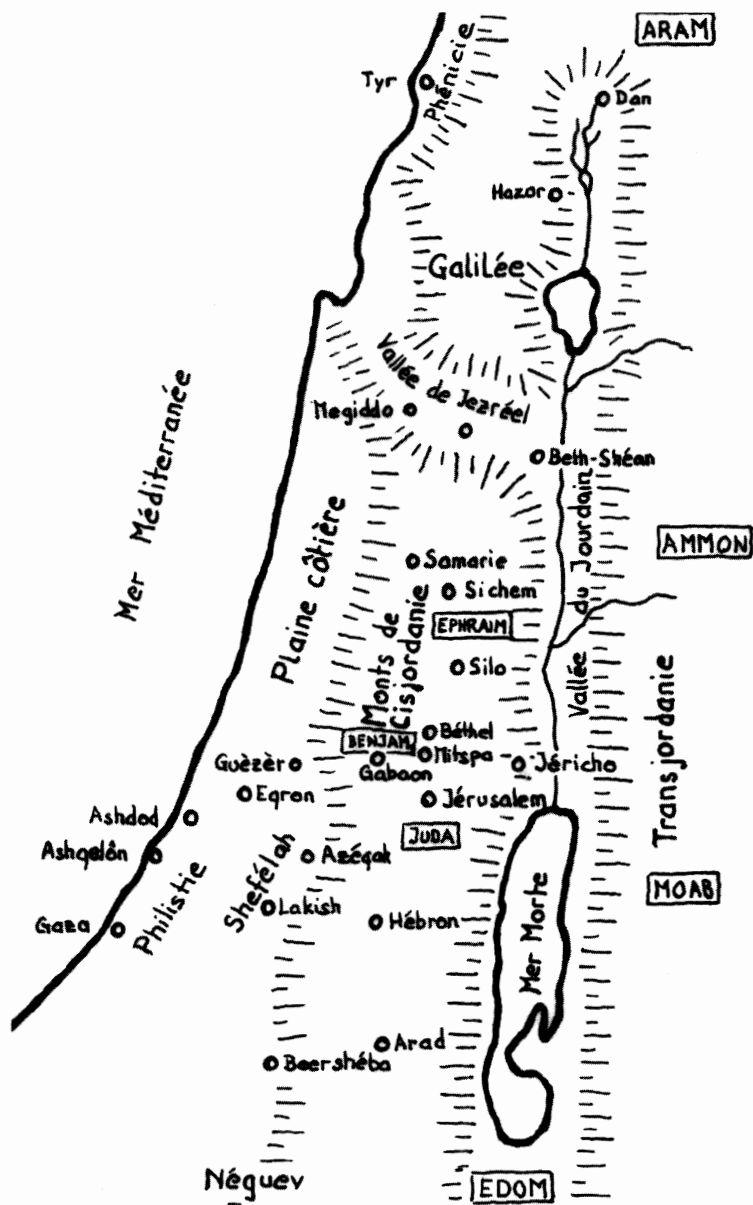
Les textes qui composent la Bible hébraïque ont souvent l'apparence de comptes-rendus historiques. En effet, par des indications généalogiques, la notation des années de règnes et la datation relative d'événements, la Bible présente un système chronologique relativement cohérent sur lequel il serait possible de plaquer des dates absolues. En outre, ces textes structurent l'histoire en grandes périodes. Après le temps «mythologique» des origines qui se termine tragiquement par le déluge (Genèse 1–9), le texte ouvre le temps de «l'histoire» par la description de la colonisation du monde par l'humanité (Genèse 10–11), puis par la présentation des figures patriarcales d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de ses douze descendants présentés comme les ancêtres des tribus d'Israël (Genèse 12–50). C'est en Egypte, où Jacob et ses fils émigrèrent, que les Israélites devinrent un peuple nombreux avant d'y être opprimés, puis d'en fuir afin d'aller conquérir la terre de Canaan et s'y installer (Exode à Josué). Une période caractérisée par une organisation décentralisée des tribus d'Israël et par la venue occasionnelle de chefs charismatiques (les Juges) précède l'instauration d'une monarchie. Le règne des trois rois fondateurs – Saül, David et Salomon – aboutit à l'unification d'Israël et à l'installation de la dynastie davidique à Jérusalem (Samuel – 1 Rois 11). A la mort de Salomon, le royaume se scinde en deux, au nord celui d'Israël fédère la grande majorité des tribus alors que ne subsiste sous la souveraineté des Davidides de Jérusalem que Juda au sud du pays. Cette situation perdure jusqu'à la chute de Samarie qui marque l'annexion du royaume du Nord par les Assyriens (2 Rois 17). Le royaume de Juda survit alors seul jusqu'à la chute de Jérusalem et la déportation de sa population par les Babyloniens (2 Rois 18–25). Avec l'avènement de l'Empire perse, le retour des Judéens exilés devient possible. Le Temple de Jérusalem ainsi que les murailles de la ville sont reconstruits et une société renouvelée est mise en place en Judée (Zacharie, Aggée, Esdras et Néhémie). La réforme d'Esdras marque les derniers événements narrés par la Bible hébraïque

canonique. L'effondrement de l'Empire perse provoqué par Alexandre le Grand, la mise en place de la domination hellénistique séleucide et ptolémaïque en Judée et en Samarie, la révolte maccabéenne lors de profanation du sanctuaire de Jérusalem sont certes annoncés dans le livre de Daniel, mais ne sont relatés que dans la littérature deutérocanonique (1 et 2 Maccabées).

Pour bien comprendre les problématiques liées à l'histoire de l'Israël ancien, mais aussi pour faire droit à la nature même du texte biblique, il convient de souligner que le schéma historiographique qui vient d'être décrit est véhiculé par une littérature produite dès la fin de l'époque de la monarchie judéenne, puis durant l'exil et les périodes perse et hellénistique. L'historiographie biblique est donc, dans une large mesure, construite bien après les événements qu'elle relate. En outre, ces textes n'ont pas été rédigés dans le but de rendre compte de « ce qui s'est réellement passé », mais afin de délivrer un message de nature théologique sur la relation de Dieu avec le monde, l'humanité et son peuple.

Cela dit, il est clair que les rédacteurs bibliques n'ont pas inventé de toutes pièces l'ensemble de leurs récits, mais ont eux-mêmes utilisé un certain nombre de sources fiables ou moins fiables – annales, récits traditionnels etc. – dont ils n'ont pas nécessairement travesti la substance. Dès lors, l'« histoire biblique » n'est pas dépourvue de rapport avec l'« histoire historique » comme le prouve les nombreux cas où des événements relatés dans la Bible sont corrélés par la documentation extra-biblique. L'enjeu pour l'historien est de savoir dans quelle mesure il peut ou non faire confiance au texte biblique qui constitue, quoi qu'on en pense, la source ancienne de loin la plus développée dont il dispose concernant l'histoire d'Israël. Dans la discussion contemporaine, les historiens d'Israël sont tiraillés entre une position radicalement minimaliste qui considère que le texte biblique ne rend compte d'événements historiques que lorsqu'il est corrélé par des sources extra-bibliques fiables et une position maximaliste qui, au contraire, estime qu'il faut considérer que la Bible reflète toujours des faits historiques à moins qu'elle ne soit directement contredite par les données archéologiques et épigraphiques. Comme nous le verrons à plusieurs reprises plus bas, l'analyse critique des textes bibliques et la datation de leur rédaction jouent un rôle majeur dans la confiance qu'on peut ou non leur faire au plan historique.

2. Géographie et climat



Le territoire où se déroulent la plupart des récits bibliques se situe au sud du Levant, une région qui borde l'est de la Méditerranée et dont le nord est formé de la zone syro-phénicienne. Cette région se situe à l'intersection des voies d'échanges et fait office de zone tampon entre les principaux pôles qui influencèrent le monde proche oriental dans l'Antiquité. L'Égypte, la puissance clef du nord-est de l'Afrique, se trouve juste au sud d'Israël alors que son nord est relié, par la Syrie, à la Mésopotamie et à l'Anatolie. Même si la côte méditerranéenne d'Israël ne comporte guère de port, la Phénicie, juste au nord d'Israël, en est largement pourvue, constituant dès lors une puissance maritime orientée vers l'ouest égéen. Finalement, le vaste désert arabe au sud-est du Levant a été le lieu d'un vaste commerce caravanier.

Le sud du Levant est très varié géographiquement. Il est constitué d'une longue plaine côtière fertile et prospère où, dans l'Antiquité, de nombreuses cités étaient installées. Cette plaine côtière est séparée de la profonde dépression où s'écoule le Jourdain vers la mer Morte par la zone montagneuse cisjordanienne. Un vaste désert, le Néguev, occupe tout le sud du pays jusqu'à la péninsule du Sinaï. Au sud-est de la plaine côtière, les contreforts de la Shefélah montent progressivement vers la région judéenne. Le haut pays de Judée au cœur duquel se trouve Jérusalem, constituait alors la zone la plus difficilement cultivable et la plus accidentée de la montagne de Cisjordanie. C'était aussi celle de laquelle la côte et la vallée du Jourdain étaient les plus difficilement accessibles. Plus au nord, le haut pays benjaminite et éphraïmite dans lequel furent érigées les villes de Sichem et de Samarie présente une topographie plus accessible et toute une série de petites vallées cultivables. Ephraïm est bordé au nord par la fertile vallée de Jezréel qui relie la plaine côtière au Jourdain. Comme la plaine côtière, la fertile vallée de Jezréel était contrôlée dans l'Antiquité par plusieurs cités importantes comme Megiddo et Beth-Shéan. Au-delà de cette vallée qui a longtemps constitué la frontière naturelle de la région montagneuse de la Cisjordanie «israélite», s'élèvent, entre la plaine côtière et la haute vallée du Jourdain les monts de haute et de basse Galilée. Au-delà du Jourdain, le plateau transjordanien comporte une bande cultivable de taille comparable aux montagnes de Cisjordanie, qui s'étend jusqu'au désert arabe à l'est et au sud.

3. Du bronze ancien au bronze moyen (3100-1550)

La première phase d'urbanisation de la région apparaît au cours de l'âge du bronze ancien (3100-2000) avec l'apparition des premiers sites fortifiés importants, parmi lesquels figurent Aï, Jéricho et Megiddo. Le développement de ces premières cités marque l'apparition des organisations étatiques locales qui caractérisent toute la période du bronze. Après le déclin des cités du bronze ancien,

le bronze moyen (2000-1550) est marqué par un nouveau développement de cités, parmi lesquelles on mentionnera Jérusalem, Megiddo, Sichem et Hazor. Ces villes-Etats, édifiées autour d'un palais, constituaient le centre administratif et commercial de l'arrière-pays de taille restreinte qu'elles contrôlaient. Une telle organisation politique, caractérisée par une fragmentation du pouvoir entre une série de cités locales, se retrouve aussi en Syrie. Le bronze moyen est, en outre, marqué par une augmentation progressive de l'influence égyptienne sur le Levant.

C'est dans le contexte du bronze moyen que la chronologie biblique situe les récits patriarcaux de Genèse 12-50. Même si des groupes d'éleveurs semi-nomades, comparables à ce que décrivent les cycles patriarcaux, ont pu exister en marge des cités-Etats, les récits bibliques ont été produits de nombreux siècles après l'âge du bronze moyen et ne peuvent guère être utilisés comme sources historiques pour cette période. Outre toute une série d'anachronismes par rapport à l'époque du bronze (la domestication du chameau n'apparaît pas avant la fin du II^e millénaire – contre Gn 37,25 – les « Philistins » ne s'installent dans la région que vers 1200 – contre Gn 26,1 etc.), les récits patriarcaux reflètent des problématiques qui n'apparaissent qu'à partir de l'époque de la monarchie israélite. Ainsi, ces récits évoquent les relations entre les figures fondatrices d'Israël et les ancêtres de peuples qui ne deviendront importants pour les israélites qu'à partir de l'époque monarchique. C'est notamment le cas des Edomites – rattachés à l'ancêtre Esaü – des Ismaélites – associés à Ismaël – et des Araméens – liés à la figure de Laban. Finalement, l'idée qu'Abraham soit appelé à quitter la Mésopotamie pour se rendre en Canaan (Gn 12,1-3) présuppose probablement les espoirs de retour des exilés judéens de Babylonie à l'époque perse.

4 Bronze récent – Fer I (1550-1000). Des cités-Etats aux peuplements «israélites»

4.1. Le bronze récent et son système de cités-Etats

La période du bronze récent s'inscrit dans une relative continuité avec la période antérieure. La plupart des cités-Etats et la grande majorité de la population sédentaire vivant en Palestine sont situées dans la plaine côtière, le long et dans la plaine de Jezréel ainsi que dans la haute vallée du Jourdain. Les cités de Jérusalem et Sichem, plus isolées, occupent la zone montagneuse de Juda et d'Ephraïm consacrée alors principalement au pastorat.

Durant tout le bronze récent, la région est contrôlée politiquement par l'Egypte. Les campagnes militaires de Thoutmès III (env. 1480) ont permis d'asseoir fermement la domination égyptienne sur la région, une situation que même

l'affrontement avec le royaume hittite et la perte du contrôle sur la Syrie du nord à l'époque de Ramsès II (bataille de Qadesh en 1275) ne remirent pas en question. Durant cette période, les souverains des cités-Etats cananéennes ont conservé une certaine autonomie tout en étant soumis au versement d'un tribut à l'Égypte. Les deux principales garnisons égyptiennes sont basées alors à Gaza, sur la côte méditerranéenne, et à Beth-Shéan à l'est de la plaine de Jezréel.

Les extraits d'une correspondance entre les roitelets des cités-Etats du Levant et les Pharaons Aménophis III et IV au milieu du ^{xiv}^e siècle ont été retrouvés à Tell el-Amarna en haute Égypte. Cette correspondance témoigne d'une situation politique relativement stable dans la mesure où les conflits entre les différentes cités-Etats ainsi qu'avec des groupes extérieurs ne supposent pas l'engagement de troupes importantes. Les textes d'el-Amarna mentionnent à plusieurs reprises la présence de *hapiru* (ou *habiru*) vivant en marge des cités. Ce terme désigne probablement une catégorie sociale défavorisée et a parfois été rapproché, pour des raisons étymologiques, du qualificatif *hébreu* parfois attribué aux israélites par le texte biblique. Le rapprochement des *hapiru* avec les groupes qui formeront plus tard Israël reste cependant incertain. En tout état de cause, l'existence des *hapiru* témoigne de la diversité sociale et politique de la région à l'époque du bronze.

4.2. L'effondrement des cités-Etats du bronze récent (1250-1150)

La fin du ^{xiii}^e siècle et le début du ^{xii}^e vont être marqués par des bouleversements fondamentaux dans tout le Levant qui aboutissent, en Canaan, à la perte de contrôle égyptien sur la région et à l'effondrement de la civilisation des cités-Etats du bronze récent.

Les fouilles archéologiques montrent que les principaux sites occupés à la fin de l'âge du bronze présentent d'importantes traces de destruction. Toute une série de facteurs sociaux, politiques et climatiques aboutissent à un tel résultat. L'élément le plus saillant est lié à un processus migratoire qui affecte l'ensemble du Proche-Orient. À la fin du bronze récent, l'Égypte de Merenptah, puis de Ramsès III, repousse avec peine des populations arrivant d'une part, de Libye et, d'autre part, du nord par la côte levantine. Les textes égyptiens appellent les populations venant du nord, les «peuples de la mer». Leur origine est discutée, il s'agit peut-être de groupes d'origines différentes venant de l'Égée, du nord de l'Anatolie voire du Levant même. Les Philistins qui s'installent alors dans les cités de la côte sud de Canaan (Gaza, Ashdod, Ashqelôn etc.) sont un de ces «peuples de la mer» repoussés par l'Égypte. L'origine extra-cananéenne des Philistins est confirmée par leur culture matérielle différente de celle des anciens habitants des sites qu'ils occupent.

Les importants déplacements de populations de la fin de l'âge du bronze s'expliquent probablement par un climat méditerranéen défavorable, marqué

par plusieurs années de sécheresse et par des phénomènes de désertification. En s'ajoutant sans doute à une crise interne de la société du bronze récent, les conflits liés à la venue des «peuples de la mer» ont contribué grandement à l'effondrement des royaumes de Syrie, et dans une large mesure aussi à celui des cités-Etats cananéennes.

4.3. Les nouveaux peuplements «israélites» de Fer I (1200-1000)

C'est dans ce contexte troublé que l'on situe généralement l'origine des phénomènes sociaux qui conduiront à l'émergence, au début du 1^{er} millénaire, des royaumes israélites. En effet, au plan archéologique, on observe qu'aux alentours de 1200-1150, alors que les sites des principales zones occupées par les cités du bronze tendent à se désurbaniser et se dépeupler, la zone montagneuse d'Ephraïm et de Juda, relativement inoccupée jusqu'alors, va voir se développer toute une série de nouveaux peuplements. Sachant que, comme nous le verrons plus loin, les royaumes d'Israël et de Juda émergent durant Fer II précisément dans le haut pays éphraïmite et judéen, ces nouveaux peuplements peuvent légitimement être interprétés comme les prémices du développement d'Israël et donc comme les premières traces archéologiques israélites.

Durant Fer I (1200-1000), plus de 200 nouveaux petits villages, disséminés dans tout le haut pays judéo-éphraïmite, apparaissent. Ces installations, dans les plus grandes desquelles ne vivaient guère plus d'une cinquantaine d'habitants, présentent une architecture et une culture matérielle relativement frustes, dépourvues notamment de toute construction publique. Seules les rares bourgades qui occupaient antérieurement la région (Jérusalem et Sichem) dépassent la taille des nouveaux peuplements. Dans un premier temps, les occupants de cette zone semblent vivre de manière plus ou moins autarcique de la culture des céréales et d'un peu d'élevage. L'absence de dispositif de défense tout comme d'indice de destruction violente, témoigne du fait qu'à cette époque, la montagne bénéficie d'une relative quiétude.

4.4. Les causes de l'émergence d'«Israël»

Le fait que la société montagneuse de Fer I soit à l'origine des royaumes israélites fait l'objet d'un large consensus. Par contre, les raisons pour lesquelles cette société est apparue dans les montagnes sont très discutées. Dans ce débat, l'interprétation du texte biblique ainsi que la question de sa compatibilité avec les faits historiques et les données archéologiques jouent un grand rôle.

La Bible raconte la conquête de Canaan (Josué) par un peuple d'émigrés venu d'Égypte, les Israélites, (Exode-Deutéronome) puis son installation et les conflits

de ses tribus avec les populations environnantes (Juges). Or, ce schéma historiographique pose toute une série de difficultés historiques.

Le fait que le récit de l'exode d'Israël hors d'Égypte reflète le souvenir historique du déplacement d'un ou plusieurs groupes de populations, à l'époque du bronze récent ou au début de l'âge du Fer, est incertain. Des rapprochements entre ce récit et l'expulsion des Hyksos d'Égypte au début du bronze récent, le contexte historique du règne de Ramsès II ou la fuite de Beya à l'époque de Setnakhte (voir l'introduction au livre de l'Exode) peuvent certes être envisagés. Cependant, le livre de l'Exode a été produit plusieurs siècles après les événements relatés et aucun texte extra-biblique fiable ni aucune trace archéologique ne vient confirmer son historicité. Si on peut imaginer que le déplacement depuis l'Égypte d'un ou plusieurs groupes de sémites a pu avoir lieu, il n'a certainement pas eu l'ampleur que les rédacteurs bibliques lui ont attribué. Dès lors, l'effondrement de la société du bronze récent et l'émergence d'Israël en Canaan ne peuvent en aucun cas s'expliquer par ce seul facteur.

Paradoxalement, la première mention extra-biblique d'une entité nommée Israël en annonce la destruction au moment où elle devrait apparaître. Cette mention figure dans la stèle du Pharaon Merenptah (fin ^{xiii} s.) qui décrit sa victoire sur des groupes situés dans la région du Levant en ces termes : « (...) *Canaan est dépouillé de toute sa malfaisance ; Ashqelôn est déporté ; on s'est emparé de Guèzèr, Yanoam est comme si elle n'est plus ; Israël est anéanti et n'a plus de semence (...)* ».

Ce témoignage épigraphique de première importance prouve l'existence à la fin du bronze récent d'une population nommée Israël dans le sud du Levant. Le rapport de cette population avec les peuplements de la montagne et ce qui plusieurs siècles plus tard deviendra le royaume d'Israël reste cependant incertain.

Le récit biblique d'une conquête israélite massive pose lui aussi difficulté. D'une part, les principaux récits de la conquête par Josué (Jos 2–8 parle de Jéricho, Aï et Gabaon) sont situés dans une région relativement petite – probablement revendiquée par Josias – au sud-est du royaume de Juda alors que la conquête de la grande majorité des territoires israélites n'est que très sommairement relatée (Jos 10–11), comme s'il s'agissait plus d'un programme global que d'une description précise. D'autre part, il est évident que le récit de la conquête de Canaan décrite par le livre de Josué constitue une construction littéraire et théologique qui cherche à montrer que la terre d'Israël constitue un don absolu de Dieu à son peuple après qu'il a conclu une alliance avec lui. Or, cette conception théologique correspond à celle de l'historiographie allant de Deutéronome à 2 Rois, laquelle fut rédigée bien après l'époque de la « conquête » (voir § *L'histoire deutéronomiste* dans cette introduction, p. 315). Dès lors, plutôt que refléter un souvenir historique, le récit de la « conquête » constitue avant tout une fiction littéraire. A l'époque du roi

Josias et à l'époque perse, elle a pu servir à légitimer théologiquement le droit de la Jérusalem judéenne à dominer toute la région. Au moment de la destruction de Jérusalem et de l'exil d'une partie de ses habitants, le motif de cette même conquête a pu permettre d'opposer théologiquement le don originel de la terre par Dieu à sa perte comprise comme la sanction divine de l'infidélité d'Israël. Finalement, on relèvera que juste après qu'une conquête générale de Canaan a été rapportée (Jos 11,23 ; 23), le début du livre des Juges (Jg 1) s'empresse de préciser qu'elle fut loin d'être totale.

Aux difficultés liées à l'interprétation des données bibliques s'ajoute l'absence totale de confirmation archéologique de l'occupation à la fin du bronze récent des sites de Jéricho et d'Aï et donc à plus forte raison de leur destruction.

Ces observations conduisent aujourd'hui la plupart des historiens d'Israël à considérer que l'installation israélite dans les montagnes judéo-éphraïmites résulte d'un processus beaucoup plus diffus, progressif et complexe que la conquête rapide dont parlent les textes bibliques d'Exode à Josué. Dès lors, plusieurs modèles explicatifs alternatifs ont été proposés. Un processus d'infiltration et de sédentarisation de populations semi-nomades extra-cananéennes vivant en Transjordanie a d'abord été envisagé (Alt). Puis, se basant sur un modèle sociopolitique, des historiens ont défendu l'idée que la colonisation des montagnes de Cisjordanie au Fer I résultait de la révolte de populations paysannes autochtones face au pouvoir des cités des plaines (Gottwald).

Cela dit, il semble aujourd'hui établi que le processus de colonisation des montagnes cisjordanien doit être compris dans le cadre des bouleversements globaux de la fin du bronze récent. Les raisons peuvent avoir été assez différentes d'une sous-région à l'autre (Thompson). On peut penser que la paupérisation des zones de plaines à la fin du bronze récent oblige une partie des populations qui y vivent à émigrer dans les régions montagneuses encore faiblement occupées. On peut aussi supposer que des populations vivant déjà dans le haut pays judéo-éphraïmite en y pratiquant l'élevage de manière nomade sont contraintes à s'y installer de manière fixe – et donc à y bâtir les fameuses installations de Fer I – afin de produire elles-mêmes les céréales que l'effondrement des cités côtières ne leur permet plus d'obtenir en vendant leur bétail (Finkelstein).

4.5. Identité tribale d'Israël

L'origine diverse et en grande partie autochtone des populations qui au Fer I occupent la zone d'origine des royaumes israélites soulève la question de la nature et de l'identité d'Israël.

Le texte biblique, par le motif des ancêtres communs aux 12 tribus d'Israël, suggère qu'une forme d'unité ethnique israélite transcende l'hétérogénéité même

que la notion biblique de «tribus» présuppose. Rappelons que la Bible définit les tribus parfois en termes ethniques et parfois en termes territoriaux. En outre, selon le récit de l'installation (Josué 13–21), les zones occupées par les 12 tribus supposent un rattachement à «Israël» de groupes beaucoup plus nombreux que ceux des peuplements «israélites» originaux. En effet, la zone géographique des montagnes d'Ephraïm et de Juda ne correspond *grosso modo* qu'au territoire traditionnellement attribué aux trois tribus de Juda, Benjamin et Ephraïm, alors que selon le système tribal biblique, les 12 tribus s'étendent au nord jusqu'en Galilée, à l'ouest tout le long de la plaine côtière et à l'est jusqu'en Transjordanie. Or, une grande partie de ces territoires ne furent que brièvement sous contrôle politique israélite. Par exemple, tant la Galilée que le nord de la Transjordanie ne furent contrôlés par le royaume d'Israël qu'à son apogée. Dès lors, on peut douter qu'une profonde conscience d'appartenir à une même entité se soit développée très tôt au sein des diverses populations qui y vivaient. De fait, c'est à l'époque de la domination perse puis hellénistique que la géographie panisraélite des 12 tribus joue un rôle identitaire majeur afin de justifier l'unité sociale et religieuse des groupes qui vivaient alors en Judée, en Samarie et en Galilée. Il est à cet égard significatif que l'affirmation, en termes tribaux et généalogiques, de l'unité israélite apparaisse dans des textes rédigés au moment de la domination perse et hellénistique (Nombres, 1 Chroniques 1–9, Ezéchiel 40–48). Quant au livre des Juges, les traditions anciennes qu'il renferme peut-être suggèrent plutôt l'indépendance des groupes tribaux du sud Levant que leur unité. En outre, ce texte ne peut guère être utilisé comme une source historique fiable de l'histoire des tribus à l'époque du Fer I, dans la mesure où ses plus anciennes sections ont été rédigées au plus tôt durant la période de la monarchie (voir l'introduction aux Juges).

Finalement, même si on ne considère que les populations des montagnes de Fer I, il est extraordinairement difficile de savoir si elles se comprenaient déjà comme appartenant à un même groupe ethnique. En effet, la conscience d'appartenir à une ethnie se définit généralement par contraste avec l'extérieur et sur la base de toutes sortes de critères allant de la territorialité à des éléments culturels (alimentation, langue, coutumes), mythologiques et religieux. Or, les données dont nous disposons pour Fer I sont trop lacunaires pour déterminer avec certitude si les populations de la montagne se percevaient comme une ethnie cohérente et «israélite». Quelques indices vont cependant dans ce sens. Le fait que nulle trace d'élevage de porcs y ait été découverte suggère qu'un même tabou alimentaire les caractérisait. La relative homogénéité architecturale et céramique des installations de Fer I, ainsi que la récurrence en leur sein de certaines innovations (terrasses, citernes) pourraient confirmer la présence d'une même culture. Quant aux facteurs religieux, ils ont pu favoriser la conscience d'appartenir à un même groupe, mais restent difficiles à établir historiquement. Finalement, la mention d'Israël dans la

stèle de Merenptah (cf. ci-dessus) atteste de la présence dans la région, à la fin du bronze récent, d'un groupe nommé Israël suffisamment important pour être mentionné par un texte égyptien.

5. Fer IIA-B (1000-720). De l'émergence au déclin du royaume d'Israël

5.1. Fer IIA (1000-900) et l'apparition de la royauté israélite

Durant la période de Fer I et la première partie de Fer II, toute la région du Levant reste globalement à l'écart de la domination des Empires égyptiens, anatoliens et mésopotamiens. Dans le haut pays éphraïmite et judéen, le nombre de peuplements ne cesse d'augmenter. L'agriculture de subsistance et la vie quasi autarcique des premiers temps (1200-1100) laisse progressivement place – d'abord au nord – à une production plus diversifiée comprenant notamment celle d'olive et de vin. L'échange de ces produits de valeur apporte une relative prospérité à la zone montagneuse. De fait, c'est le passage d'une économie de subsistance à une économie commerçante plus prospère qui, dans la montagne cisjordanienne, permet l'émergence d'élites dirigeantes régionales et le développement de formes d'organisation sociopolitiques plus évoluées, comme la monarchie. Un phénomène analogue se produit au cours du ix^e siècle en Transjordanie lors de l'apparition des royaumes de Moab et d'Ammon.

D'un point de vue historique, la question la plus débattue est de savoir quand, dans quelles circonstances et où ce processus aboutit à la création des royaumes israélites.

Pour l'étude de ces questions, les textes bibliques de Samuel et des Rois peuvent être utilisés par l'historien. En effet, une partie des récits sur l'épopée de Saül et de David reflètent probablement des traditions et des histoires concernant les rois fondateurs qui ont été fixées relativement tôt au sein des royaumes israélites. En outre, les événements décrits dans ces textes sont souvent compatibles avec ce que l'on sait par ailleurs de la situation de Fer IIA (1000-900). Ainsi, si l'on fait abstraction de la perspective rédactionnelle qui fait de Saül un roi rejeté par Dieu au profit de David, on comprend, en lisant 1 Samuel, que ce personnage d'origine benjaminite – comme son prédécesseur Samuel – est probablement le premier souverain à avoir regroupé dans la montagne d'Ephraïm et de Benjamin des forces suffisamment significatives pour résister à la pression philistine, mettant ainsi en place la structure étatique à l'origine du royaume du Nord. De même, les traditions bibliques qui présentent David comme une sorte de chef de bande du sud judéen parvenant à s'emparer du pouvoir à Hébron et à Jérusalem sont elles aussi assez vraisemblables.

Un fragment de stèle araméenne découverte à Tel Dan dans le nord d'Israël, mentionne la «*maison de David*» pour désigner la dynastie du royaume de Juda. Cette inscription datant du IX^e siècle constitue une confirmation indirecte du fait que David fut perçu très tôt comme le père fondateur de la royauté judéenne.

Si l'historicité de David et de son installation comme chef à Jérusalem n'ont guère lieu d'être contestées, il n'en va de même, ni de l'extension rapide de son royaume à l'ensemble de la montagne d'Ephraïm, à la Galilée, à la plaine côtière et à la Transjordanie, ni de la mise en place d'une vaste administration impériale à Jérusalem, ni même de la réalisation de toute une série de travaux de construction par son successeur Salomon (voir 2 Samuel 5 à 1 Rois 11).

Bien que la nature idéalisée de la présentation biblique de l'Empire davidico-salomonien soit relativement évidente et qu'elle réponde, dans le cadre de l'historiographie deutéronomiste, à des fonctions théologiques assez proches de celles du récit de la conquête, l'existence d'un Empire judéen originel a longtemps été considérée comme un fait historique plutôt que comme le fruit d'une exagération littéraire. Les archéologues pensaient, en effet, avoir identifié à Megiddo, Hazor et à Guèzèr les vestiges des travaux entrepris par Salomon et mentionnés en 1 R 9,15.

Or, le relatif consensus sur l'historicité de l'Empire davidico-salomonien a volé en éclats ces dernières années pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la datation des strates archéologiques associées aux prétendus vestiges salomoniens est vivement contestée par plusieurs archéologues israéliens qui défendent une *chronologie basse* (en passe de s'imposer dans les cercles archéologiques) conduisant *grosso modo* à dater les strates classiquement attribuées à la monarchie unifiée (début X^e s.) un siècle plus tard, c'est-à-dire à l'époque du royaume des Omrides. Les prétendues constructions «salomoniennes» présentent notamment de frappantes similitudes avec celles que l'on trouve en Syrie durant le IX^e siècle et non au X^e siècle. Dès lors, à Megiddo comme à Hazor, ce sont des sites beaucoup plus modestes qui auraient été contemporains du roi Salomon. De plus, toute une série d'autres difficultés archéologiques invitent à mettre en question l'existence d'un vaste empire unifié dirigé depuis la Judée au X^e siècle. Ainsi, les rares vestiges archéologiques de la Jérusalem du X^e siècle témoignent qu'elle ne représentait alors qu'un petit bourg dont la taille s'avère incompatible avec la présence d'une administration royale suffisamment développée pour contrôler un empire. Aucun monument important datant de cette période ni aucune inscription n'y a été découvert. De manière générale, l'archéologie a d'ailleurs montré que, dans toute la région, les inscriptions, signes de l'existence d'échanges liés au fonctionnement d'une organisation sociale étatique, n'apparaissent de manière significative qu'au milieu du IX^e siècle. Finalement, le panorama qui se dégage de l'analyse des instal-

lations présentes dans l'ensemble de la montagne éphraïmite et judéenne montre qu'au ^x^e siècle, le sud judéen est beaucoup moins développée et plus pauvre que le nord. La Judée représente alors à peine 10% de la population du Nord éphraïmite qui, dès lors, présente de bien meilleures conditions pour que s'y développe un Etat pleinement constitué. En outre, quelle que soit la chronologie adoptée, les données archéologiques montrent que les véritables infrastructures étatiques de la région apparaissent d'abord dans les grands sites du Nord, en particulier à Samarie et à Megiddo.

L'analyse récente des données archéologiques tend donc à montrer que durant Fer IIa (1000-900) l'ensemble de la montagne cisjordanienne reste globalement peu développé et qu'au sortir de cette période (dès le ^{ix}^e siècle), le sud judéen demeure une région dirigée à Jérusalem par une administration de taille modeste alors qu'au nord, le premier Etat royal digne de ce nom apparaît. Lors de son intervention qui a lieu aux environs de 930, le Pharaon Sheshonq ne semble donc pas avoir eu à affronter la résistance de puissantes forces militaires régionales.

En tout état de cause, le récit biblique d'un royaume davidico-salomonien originel et unifié, ayant annexé le royaume de Saül pour dominer toute la terre promise, est historiquement peu vraisemblable. Il s'agit probablement d'une fiction littéraire qui répond à des préoccupations identitaires dont on comprend aisément la pertinence plusieurs siècles plus tard, lorsque le royaume du Nord n'est plus qu'une simple province et que celui de Juda se comprend comme le seul représentant légitime de tout Israël, puis aux époques perse et hellénistique où les autorités judéennes cherchent à imposer leur suprématie sur celles de Samarie.

5.2. La dynastie des Omrides, l'émergence du royaume du Nord

La situation qui s'instaure au début de Fer IIb (900-750) voit le développement dans tout le Levant d'Etats territoriaux encore préservés de la domination des grandes puissances supra-régionales. En Transjordanie, Moab et Ammon apparaissent, alors que dans le nord du Levant on trouve désormais le royaume d'Hamath, les Phéniciens et le royaume araméen de Damas. Dans ce contexte régional, le royaume de l'Israël du Nord va occuper une place de choix et devenir clairement la puissance dominante du sud du Levant.

Au plan des sources historiques, on notera qu'à partir de la première partie du ^{ix}^e siècle, la documentation épigraphique extra-biblique confirme toute une série d'informations contenues dans le récit de 1 Rois 15 à 2 Rois 25. Il est donc très probable qu'au moment de rédiger leurs récits – probablement dès le ^{vii}^e siècle –, les rédacteurs bibliques disposent de différentes sources fiables, notamment des annales royales et des récits traditionnels à propos d'événements historiques précis. Les livres des Rois peuvent donc être pris en considération dans la recons-

truction des événements historiques, même si l'historien doit conserver un regard critique sur leurs aspects légendaires et folkloriques ainsi que sur le fait que leur présentation des événements est orientée théologiquement. C'est ainsi que les rédacteurs du livre des Rois mettent nettement plus en évidence les défaites historiques d'Israël que ses victoires car, rédigeant après la chute de Samarie, ils interprètent les défaites du royaume du Nord puis sa disparition comme les signes de la sanction divine frappant ce royaume infidèle.

Quoi qu'il en soit de l'opinion des rédacteurs bibliques, avec l'émergence de la dynastie des souverains omrides (Omri 886-875 ; Akhab 875-853 ; Yoram 852-842) le royaume d'Israël présente pour la première fois les signes d'un Etat territorial puissant et pleinement constitué. S'il est clair que dans les montagnes éphraïmites et judéennes des souverains ont existé antérieurement – la succession biblique des rois d'Israël et de Juda (1 R 12-15) est sans doute basée sur des annales royales –, l'avènement des Omrides marque un tournant majeur. On voit alors apparaître dans le royaume du Nord des infrastructures développées, marquées par des constructions importantes, une organisation bureaucratique, une armée permanente organisée pour le combat dans les plaines (charrerie etc.) et des relations commerciales et politiques suivies avec les Etats voisins.

Les données bibliques et extra-bibliques se recoupent pour montrer que le royaume israélite des Omrides s'étend rapidement bien au-delà du cœur de la zone israélite des montagnes d'Ephraïm pour contrôler une région qui va au nord de la vallée de Jezréel à la haute Galilée et qui s'étend à l'est sur une partie importante de la Transjordanie. Juda n'est sans doute alors qu'une zone vassale du royaume du Nord.

D'importants travaux de construction sont associés aux Omrides. L'édification de la ville de Samarie, la nouvelle capitale du royaume d'Omri (1 R 16,24-25), sur un site pratiquement vierge constitue l'une des plus importantes constructions de Fer IIb révélées par les archéologues. De plus, la révision de la stratigraphie des fouilles de la région évoquée plus haut à propos de « l'Empire davidico-salomonien » (la fameuse *chronologie basse*), suppose que l'époque de la domination des Omrides correspond à celle où d'importants bâtiments administratifs, de palais, de fortifications et de travaux d'accès à l'eau sont réalisés dans les grands sites clefs de la vallée de Jezréel (Megiddo, Jezréel) et de la Galilée (Hazor, Dan).

La domination de l'Israël des Omrides qui s'étendait jusqu'à Moab au sud de la Transjordanie est bien attestée. Une importante inscription en moabite, gravée sur une stèle de basalte noir par le roi Mécha, date probablement des alentours de 840-830. Avant de décrire ses efforts pour se libérer de la domination des successeurs d'Omri, le souverain transjordanien mentionne qu'« *Omri, roi d'Israël, opprima Moab de nombreux jours, car Kemosh [le dieu de Moab] était en colère contre son pays. Et son fils lui succéda et il dit "j'opprimerai Moab".* » En outre,

un tribut versé par Moab à Omri est mentionné par le texte biblique (2 R 3,4-5), tout comme la rébellion des Moabites à la mort d'Akhab (2 R 1,1) et la tentative de reprise en main de la Transjordanie moabite par Yotam (2 R 3).

Le texte biblique décrivant le règne d'Akhab montre que l'Israël des Omrides constitue un royaume cosmopolite qui développe un réseau diplomatique relativement important, dont témoigne la présence à sa cour de la célèbre reine Jézabeel, d'origine phénicienne. Les conflits et polémiques – dont rend notamment compte le cycle d'Elie – entre certains milieux prophétiques et les adeptes de pratiques cultuelles baaliques témoignent, peut-être, de frictions entre les élites religieuses traditionnelles des montagnes éphraïmites et celles plus « internationales » installées par les Omrides à Samarie.

Durant l'époque omride, le royaume araméen de Damas est le grand rival d'Israël. Les informations concernant le rapport de force entre les deux royaumes semblent indiquer que jusqu'à l'époque de Yoram (852-842), le royaume israélite a nettement l'avantage. Si l'interprétation classique de l'inscription araméenne de Tel Dan est correcte, ce texte qui émane du roi araméen Hazaël, confirme qu'avant les événements de 842, les Israélites avaient fortement empiété sur les terres araméennes : *« le roi d'Israël a pénétré auparavant sur la terre de mon père »*.

Dans ce contexte, il est étonnant d'observer que plusieurs conflits militaires tournant à l'avantage des Araméens soient situés par le texte biblique sous Akhab (1 R 20 ; 22 ; 2 R 6). On peut supposer que pour des raisons théologiques, les rédacteurs bibliques ont placé sous ce souverain jugé impie des défaites israélites subies historiquement par Jéhu, un souverain qui, ayant extirpé d'Israël les cultes baaliques, aurait dû être protégé par Yahvé. Quoi qu'il en soit, et en dépit de la possible rivalité entre les royaumes de Damas et d'Israël, ils s'allient en 853 afin de repousser, à la bataille de Qarqar, une attaque menée par le roi assyrien Salmanasar III. Une inscription de Salmanasar rapporte l'événement et nous apprend, d'une part, qu'Achab fournit le plus gros contingent de char (2000) de la coalition anti-assyrienne et que, d'autre part, même si Salmanasar se déclare vainqueur, cette campagne constitue pour lui un échec puisqu'il est repoussé et doit retourner en Assyrie.

Quoi qu'il en soit, le conflit de 853 constitue les prémices d'une situation où la puissance assyrienne va imposer de plus en plus fortement sa domination sur la région.

5.3. *Après les Omrides, la domination araméenne puis assyrienne*

La dynastie des Omrides prend fin dans des circonstances assez troubles avec la mort de Yoram. Toujours selon l'interprétation majoritaire de l'inscription de

Tel Dan, Hazaël, roi de Damas, triomphe d'une coalition israélito-judéenne et tue Yoram ainsi qu'Akhazias «*de la maison de David*». L'épisode est corroboré par 2 R 8,28 qui mentionne cependant que Yoram ne fut que blessé lors de l'affrontement avec Hazaël avant d'être assassiné par son successeur Jéhu (2 R 9,14-37). Selon les textes de la 18^e année de Salmanasar III (841), Hazaël doit affronter, peu de temps après, une campagne assyrienne victorieuse et se voit contraint, comme Jéhu, à lui verser tribut.

Le célèbre obélisque noir de Salmanasar III présente l'image d'un personnage prosterné devant le roi d'Assyrie avec une inscription commentant probablement la scène : «*Tribut de Jéhu fils d'Omri* [l'appellatif *fils d'Omri* est un peu ironique pour un souverain qui vient de renverser la dynastie des Omrides. Cependant, le texte trahit un point de vue assyrien sur le royaume d'Israël] : *je reçus de lui de l'argent de l'or, une jatte en or...* ».

L'époque de Jéhu (842-814) est marquée par le déclin considérable d'Israël au profit de Damas. 2 R 10,32-33 rapporte que c'est à cette période qu'Israël perd le contrôle de la Galilée et de la Transjordanie au profit d'Hazaël. Comme nous l'avons vu plus haut, les récits de campagnes araméennes victorieuses contre Samarie de 1 R 20 ; 22 et de 2 R 6 renvoient peut-être à des souvenirs de la période d'Hazaël. En outre, les archéologues partisans de la *chronologie basse* considèrent que les nombreuses traces de destructions dans les sites omrides de Galilée et de la plaine de Jezréel résultent des activités militaires d'Hazaël contre Israël (selon la chronologie classique, ces destructions étaient attribuées à la campagne de Sheshonq, un siècle auparavant).

La situation change à la fin du IX^e siècle. L'avènement en Assyrie d'Adad-Nerari III marque la reprise de la pression assyrienne sur le Levant qui, suite à des troubles ailleurs dans l'Empire, avait beaucoup diminué après 841. Or les inscriptions assyriennes montrent qu'aux environs de 803, Adad-Nerari fait campagne en Syrie, qu'il soumet avant de prélever un tribut dans toute la région. «*Joas le Samarien*» (803-787) figure d'ailleurs dans les listes de tributaires du roi d'Assour. Marquant l'affaissement de la puissance araméenne, ces événements permettent aux israélites de récupérer tout ou partie des zones galiléennes et transjordanienues qu'Hazaël avait conquises.

Durant les règnes de Joas et de Jéroboam II (787-747), une ère de prospérité s'ouvre pour Israël qui se comporte alors probablement en vassal assyrien fidèle. Cette période voit à nouveau apparaître des constructions importantes dans les sites stratégiques israélites. La production d'huile d'olive, une denrée de grande valeur dans l'Antiquité, semble alors massivement se développer en Israël. Des tessons de poteries inscrits à l'encre (des ostraca) qui, à cette période, servaient d'étiquettes de livraison d'huile et de vin ont été retrouvés à Samarie. Compor-

tant les noms de plusieurs Israélites qui s'avèrent majoritairement théophores en Yahwé, ces ostraca révèlent l'importance de la divinité nationale Yahwé dans les cercles des élites de Samarie au VIII^e siècle. Il est probable que l'élevage du cheval ait aussi joué un rôle significatif dans le royaume de Jéroboam puisque des écuries de cette période ont été retrouvées. Quoi qu'il en soit, la prospérité d'Israël et l'enrichissement des élites urbaines durant cette période n'ont sans doute pas été sans poser des problèmes sociaux, comme en témoigne le discours très virulent contre les riches d'un prophète comme Amos.

5.4. L'effondrement du royaume d'Israël

La longue période de prospérité de la première partie du VIII^e siècle va prendre fin avec l'avènement en Assyrie de Tiglath-Pileser III (745-727). La politique assyrienne devient alors de plus en plus violente et impérialiste et, en à peine un quart de siècle, les principaux royaumes levantins sont réduits à l'état de provinces assyriennes après avoir été soumis au versement de tributs extrêmement lourds.

Pour comprendre ce qui se déroule alors, il faut prendre conscience de la disparité des forces en présences. L'Empire néo-assyrien de Tiglath-Pileser dispose de capacités économiques et militaires largement supérieures à celles des Etats du Levant. A titre d'exemple, au VIII^e siècle, le site de Samarie est presque 50 fois plus petit que celui de la ville assyrienne de Nimrud. De plus, l'armée d'Assour dispose d'une organisation et d'une capacité de frappe que même l'alliance de tous les royaumes du Levant peine à égaler.

Les annales de la 8^e année de Tiglath-Pileser (738) rapportent que son intervention en Syrie aboutit à la transformation du royaume d'Hamath en province assyrienne et au versement d'un lourd tribut par la plupart des autres Etats du Levant. Comme l'indiquent 2 R 15,19-20 et les listes assyriennes, Menahem (746-737), alors roi d'Israël, fait partie des tributaires en question.

La révolte anti-assyrienne gronde et, à peine quatre ans plus tard, une coalition d'Etats levantins se met en place impliquant Reçin de Damas et Péqah d'Israël. C'est dans ce contexte que se situe l'épisode, rapporté par 2 R 15,37; 16,5-9; Es 7,1-9 et 2 Ch 28,5-19, durant lequel Reçin et Péqah menacent Jérusalem et tentent d'en renverser le souverain, sans doute pour obliger Juda à entrer dans leur coalition. Selon 2 R 16,7-8 le souverain judéen Akhaz demande alors l'aide de Tiglath-Pileser, devenant ainsi son vassal et lui versant tribut, ce que semble confirmer une liste de tributaires assyriens, datant de 729, sur laquelle figure Akhaz. Quoi qu'il en soit, entre 733 et 732 Tiglath-Pileser, après une campagne menée sur la côte philistine, intervient massivement contre la coalition syro-éphraïmite. Damas vaincue est transformée en province assyrienne tout comme la majeure partie du territoire israélite, la côte méditerranéenne, la Galilée, la plaine de Jezréel et la

Transjordanie. La destruction de plusieurs sites majeurs de la région témoigne de la violence de l'intervention assyrienne. Les fouilles de Megiddo montrent qu'après avoir été partiellement détruit, le site est reconstruit en style assyrien et devient une importante cité gouvernementale. 2 R 15,30 et les textes assyriens indiquent qu'à Samarie un coup d'état renverse Peqah et que son successeur Osée (732-724) fait allégeance au triomphateur. Tiglath-Pileser mentionne : « *Ils renversèrent Péqah leur roi et j'installai Osée à la royauté sur eux. Je reçus d'eux 10 talents d'or (et) 100 talents d'argent (en tant que) leur livraison annuelle (...)* ». Israël n'est plus alors qu'un petit royaume vassal assyrien dont la souveraineté ne s'étend que sur la montagne éphraïmite entourant Samarie.

À la mort de Tiglath-Pileser (727), Osée cherche appui en Egypte pour se libérer de la domination assyrienne. Cette politique se révèle désastreuse puisqu'après une transition difficile à la tête de l'Empire, Salmanasar V (727-722) intervient contre Samarie qu'il assiège durant plusieurs mois. L'identité du roi assyrien qui parvient finalement à prendre Samarie est incertaine. Le texte biblique de 2 R 17,1-6 mentionne que la prise de la ville est l'œuvre de Salmanasar peu avant sa mort, alors que dans les textes émanant de son successeur, Sargon II, la prise de la ville lui est attribuée. Il est vraisemblable que le texte biblique a raison et que, dans ses annales, Sargon a mis à son actif la prise d'une ville dont, en fait, il s'est contenté d'organiser l'administration, lors de sa venue au Levant en 720. Quoi qu'il en soit, entre 722 et 720, Samarie est soumise et le royaume d'Israël disparaît.

5.5. La province assyrienne de Samarie.

Le prisme de Nimroud rapporte la mise en place de la province de Samarie de la manière suivante : « *Je combattis contre eux et 27 280 personnes qui vivaient là, avec leurs chariots et les dieux en qui ils se fiaient, je comptai comme butin 200 chariots pour ma garde royale je rassemblai parmi eux, et le reste d'eux je les envoyai s'installer au milieu de l'Assyrie. La ville de Samarie je la recolonisai et la rendis plus grande qu'avant. Des gens des pays conquis par mes propres mains, j'amenai ici. Je plaçai mon représentant au milieu d'eux comme gouverneur et je les comptai avec les Assyriens.* »

Ce rapport assyrien correspond dans les grandes lignes à ce qui figure dans le texte de 2 R 17.

Plusieurs éléments méritent d'être relevés. Tout d'abord, comme ce qui s'était passé pour Megiddo une décennie auparavant, le sac de la ville est suivi par sa reconstruction en style assyrien afin d'en faire un centre administratif gouvernemental. Les noms de plusieurs gouverneurs de Samarie et de Megiddo nous sont d'ailleurs parvenus grâce aux textes assyriens. D'autre part, l'enrôlement des troupes vaincues – en l'occurrence les 200 chars samariens – dans l'armée d'Assour correspond à un usage bien documenté.

Quant aux pratiques de déportation, elles sont attestées et correspondent à une stratégie de contrôle des régions conquises permettant de développer la cohésion structurelle de l'Empire tout en lui amenant d'importants avantages économiques. La structure sociale antérieure se voit massivement déstructurée puis assyrianisée par les déportations. Les élites locales des zones conquises sont déplacées et remplacées par des arrivants d'autres régions. On estime que les déportations assyriennes pouvaient frapper entre 10% et 20% de la population des régions concernées.

S'il est probable que les déportés de Samarie furent dispersés et installés dans différentes régions de l'Empire assyrien avant de s'y assimiler entièrement, dans la région de Samarie par contre, il est peu vraisemblable que l'identité socio-religieuse israélite ait disparu avec la venue des Assyriens. En effet, si 10 à 20% de la population est déportée, cela suppose que 80 à 90% reste sur place, ce que corrobore la culture matérielle, notamment la céramique, de l'époque assyrienne qui s'inscrit dans la continuité de celle présente antérieurement. En outre, l'histoire postérieure de la région samaritaine et les textes qui en émanent montrent que la culture religieuse des habitants de la Samarie reste très proche de celle des Judéens. Même les rédacteurs du récit de 2 R 17,24-41, qui à l'époque perse contestent aux habitants de la Samarie le fait d'être israélites en développant l'idée d'un pays entièrement vidé et recolonisé, doivent expliquer pourquoi les Samaritains vénèrent correctement Yahwé, le Dieu d'Israël. En réalité, il est très probable que durant toute l'époque assyrienne et babylonienne, les habitants de la province de Samarie restèrent culturellement très proches des traditions israélites ancestrales. La présence dans la Bible hébraïque, sans doute majoritairement rédigée à Jérusalem, de nombreuses traditions d'origine nordiste n'a rien d'étonnant. En effet, outre la fuite possible à Jérusalem d'une partie des élites de Samarie lors de la chute de la ville, dans le contexte de la *paix assyrienne* qui s'instaura dès la fin du VIII^e siècle les contacts entre les habitants de la province assyrienne de Samarie et ceux du royaume vassal de Juda furent sans doute nombreux. Rappelons que Béthel, le grand sanctuaire du nord, n'est situé qu'à quelques dizaines de kilomètres de Jérusalem, et qu'il demeure un centre religieux yahwiste majeur durant toute la période biblique.

6. Fer IIC (720-539). Le royaume de Juda et l'exil

Nous avons vu plus haut que la réalité décrite par la Bible d'un vaste royaume judéen « originel » dominant tout Israël à l'époque de David est peu vraisemblable. De fait, il est probable que durant la majeure partie de l'histoire du royaume du Nord, le modeste royaume de Juda – dont la dynastie des souverains nous est connue par la Bible – demeure dans l'ombre et la vassalité de son grand voisin.

Les études archéologiques montrent que jusqu'au milieu du ^{viii}^e siècle, Jérusalem et son arrière-pays restent encore très modestement peuplés et que peu de signes d'une activité étatique importante n'y apparaissent. La Bible elle-même, en dépit de son point de vue très «judéen», mentionne fort peu d'événements suggérant que Juda ait pu jouer, entre 900 et 750, plus qu'un rôle politique subalterne dans la région.

Avant même que ne s'instaure une forme de vassalité judéenne vis-à-vis de la puissante dynastie omride, 1 R 14–15 mentionne la pression expansionniste des souverains du Nord sur Roboam et Asa. Ensuite, sous les Omrides, lorsque Juda participe à des opérations militaires, c'est pour soutenir la politique du grand-frère du Nord, comme en témoigne l'épisode où Akhazias de Juda soutient Yoram dans sa confrontation avec le royaume araméen d'Hazaël (cf. ci-dessus, l'inscription de Tel Dan et 2 R 8,28; 9). Après la mort de Yoram et d'Akhazias, l'épisode au cours duquel la reine Athalie (2 R 11) prend violemment le pouvoir en Juda en 841 montre que les troubles liés à la fin des Omrides et au coup d'état de Jéhu ne furent pas sans répercussions sur la dynastie des rois de Juda. Peu après, la domination qu'exerce Hazaël sur le royaume d'Israël devient si lourde que la Jérusalem de Joas est directement menacée par les Araméens (2 R 12,18-19). Puis, alors que le royaume d'Israël est à nouveau un acteur puissant sur la scène levantine, les interventions de Joas d'Israël (2 R 14,8-16) contre la Jérusalem d'Amasias (811-782) marquent probablement sa volonté de reprendre en main son vassal judéen qui, après des interventions dans le sud édomite, devenait par trop ambitieux et remuant.

6.1. La domination assyrienne

Ce n'est qu'à partir de 750 environ, lorsque l'Assyrie de Tiglath-Pileser commence à peser de tout son poids sur la région, que Juda émerge comme un Etat structuré et met en place une politique et une diplomatie indépendantes. La population et les infrastructures de Jérusalem et de sa région se développent alors de manière spectaculaire. Dès l'époque d'Akhaz 735-719 et d'Ezékias 728-698 [ces dates supposent une corégence] l'extension de Jérusalem est considérable au point que sa superficie va être rapidement multipliée par dix. Une riche nécropole se développe autour de la cité et toute une série de travaux de constructions destinés à renforcer les défenses de la ville sont effectués. L'enceinte est considérablement élargie, et l'approvisionnement en eau, en cas de siège, est assuré. Le fameux «tunnel de Siloé» creusé sous la colline de Jérusalem et qui permet d'accéder à la source du Gihon depuis l'intérieur de la ville constitue l'exemple le plus spectaculaire de ce type de travaux. Quant à Lakish, le pôle urbain principal permettant au royaume de Juda d'assurer son contrôle sur la fertile Shefélah, elle

est massivement fortifiée à cette époque. Des allusions aux constructions d'Ezékias et d'Akhaz figurent en 2 R 18,8 ; 20,20 et peut-être en Es 7,3.

Bien que, comme nous le verrons, l'Empire assyrien constitue dans un premier temps une menace pour Juda, la prospérité et le développement spectaculaire de Jérusalem et de sa région du milieu du VIII^e siècle à la fin du VII^e siècle résultent principalement de l'avènement de cet Empire. En effet, la *paix assyrienne* qui s'installe progressivement est gage d'une stabilité régionale permettant à Juda ainsi qu'aux villes de la côte philistine de développer une économie commerçante prospère. Du point de vue de l'Assyrie, l'existence de petits royaumes solides à sa frontière avec l'extérieur a certainement été perçue comme un atout à favoriser lorsque ces royaumes se comportaient en vassaux fidèles. Dans ce contexte, la production et l'échange de produits de haute valeur vont jouer un rôle important dans l'économie judéenne. Les olives, produites en quantités en Judée et dans les montagnes de Cisjordanie durant le VII^e siècle, sont acheminées au centre quasi industriel de production d'huile qu'est Eqrone dans la Shefélah. Signe de la nouvelle prospérité judéenne, c'est à l'époque assyrienne que l'alphabétisation se développe chez les élites et que l'on voit apparaître dans la région une série de textes comme des ostraca et des inscriptions funéraires.

Extraits de quelques inscriptions célèbres retrouvées dans le sud du Levant datant des VIII^e et VII^e siècles.

Inscriptions des pithoi A et B de **Kuntillet Ajrud** (VIII^e s. nord Sinaï) : pithos A «...je vous ai béni par Yahwé de Samarie et son Ashérah» et pithos B «...je t'ai béni par Yahwé de Téman et par son Ashérah».

L'inscription du **tunnel de Siloé** parle du percement de ce tunnel.

L'inscription funéraire de **Khirbet El-Qom** (près de Lakish VII^e s.) mentionne qu'«*Uryahu, le riche, a écrit : "Que soit béni Uryahu par Yahwé" de ses ennemis, par son Ashérah, il l'a sauvé pour mon gardien et pour son Ashérah*». Ce texte est orné d'une gravure de main.

L'inscription funéraire de Siloé (VII^e s.) mentionne que «*Ceci est la tombe de ...yahu, le maître du palais. Maudit soit l'homme qui ouvrira cette tombe*». En outre, deux amulettes portant le texte de Nombre 6,22-24 ont été retrouvées dans des tombes près de Jérusalem (VII^e s.).

L'**ostracon de Yavneh-Yam** du VII^e s. porte une requête en justice déposée par un moissonneur auprès d'un officier royal.

Quant aux **ostraca de Lakish**, ils comportent quelques lettres dramatiques adressées à un officier en charge de la défense de la ville lors de l'arrivée de Nabuchodonosor.

Toujours en Judée, la présence des nombreuses jarres standardisées frappées du sceau royal témoigne du contrôle étatique accru sur le transport des marchandises. La région sert d'ailleurs de plaque tournante dans le commerce entre, au

nord l'Empire assyrien et au sud l'Égypte et l'Arabie. Plusieurs routes caravanières passent notamment par le sud judéen et permettent d'acheminer en Assyrie et en Égypte des marchandises comme l'encens. Finalement, l'installation à Jérusalem d'une partie de l'élite de l'ancien royaume israélite après la chute de Samarie (722) a peut-être aussi joué un certain rôle dans la soudaine croissance et prospérité de Jérusalem.

Comme nous l'avons vu, lors du soulèvement des royaumes d'Israël et de Damas, Juda se distancie franchement de la politique anti-assyrienne de ses voisins du nord et échappe aux conséquences funestes de l'intervention de Tiglath-Pileser entre 734-732 puis de Salmanasar et de Sargon en 722-720. Cependant, quelques années à peine après la destruction de Samarie, la politique judéenne tente elle aussi de se libérer de la vassalité assyrienne en cherchant d'abord des appuis en Égypte – une attitude très vivement critiquée en Esaïe 30–31 – puis en se révoltant directement à la mort de Sargon II (705). Cette politique d'indépendance vis-à-vis de l'Empire assyrien – accompagnée selon le récit biblique d'une réforme religieuse comparable à celle de Josias – constitue un très mauvais calcul puisque Sennachérib (705-681), le successeur de Sargon, ne tarde pas à intervenir massivement en Judée dont il dévaste le pays. Il prend notamment Lakish, le bastion de la Shefélah, ainsi que la plupart des villes judéennes.

Les annales de Sennachérib rapportent ces événements de la manière suivante : « *Quant à Ezékias du pays de Juda, qui ne s'était pas soumis à mon joug, j'assiégeais et je conquies 46 de ses villes fortes à remparts et les innombrables petites villes de leurs environs au moyen d'entassement de rampes et d'approche de béliers, d'attaque de fantassins, de forage, de brèches et d'instruments de siège ; j'en fit sortir et comptait pour butin 200 150 personnes petits et grands, hommes et femmes, des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, des bœufs et du bétail sans nombre. Quant à lui je l'enfermai dans Jérusalem comme un oiseau en cage (...)* ». Les annales mentionnent ensuite qu'Ezékias livra un énorme tribut à Ninive.

Les annales assyriennes exagèrent probablement le nombre de déportés, mais rendent néanmoins bien compte de l'ampleur de la catastrophe qui, en 701, frappe le royaume d'Ezékias. De nombreuses traces archéologiques de destructions des sites judéens peuvent être attribués à l'intervention de Sennachérib, et même si la « délivrance » de Jérusalem est vue par 2 R 18–19 et Es 36–37 comme le fruit de la protection divine, les événements y sont décrits d'une manière qui corrobore la description des annales assyriennes. A la fin de son règne, Ezékias a perdu le contrôle de la Shefélah et se trouve à la tête d'un royaume dévasté dont seule la capitale a échappé à la destruction.

Le règne de Manassé, qui succède peu après à Ezékias, permet un retour rapide à la prospérité judéenne. Avec ce souverain, Juda fait désormais clairement figure de vassal assyrien modèle. Le règne extrêmement long de Manassé, entre 698 et 642, témoigne de la grande stabilité de la région et sans doute aussi de la dure répression qu'il appliqua contre les opposants intérieurs à sa politique (2 R 21,16a).

6.2. *L'époque de Josias et de sa « réforme »*

Josias 640-609 accède très jeune à la royauté et la première partie de son règne se déroule sans grands bouleversements dans la *paix assyrienne*. Les choses changent à partir de 625 environ. Alors que l'Empire assyrien est en train de s'effriter à cause des menaces de plus en plus lourdes que fait peser sur lui la puissance babylonienne, la XXVI^e dynastie de Psammétique I parvient à rétablir l'antique domination égyptienne sur la plaine côtière du Levant. Ce contexte historique laisse une liberté d'action plus grande que par le passé au roi judéen qui peut alors développer une politique indépendante. Selon la grande majorité des historiens, il tente alors d'étendre son royaume dans le nord de la montagne cisjordanienne, et amorce une réforme religieuse dont la Bible chante les louanges.

Même si l'action expansionniste et réformatrice de Josias est relativement peu corrélée par la documentation extra-biblique et par l'archéologie, l'*historiographie deutéronomiste* (Dt à 2 Rois) paraît constituer une source d'informations relativement fiable à son propos puisque de nombreux exégètes pensent que la première phase rédactionnelle de cette œuvre a été élaborée à la cour même de ce roi. L'historiographie deutéronomiste témoigne, en effet, d'un regard très favorable sur Josias et semble souvent faire allusion à lui. Ainsi, le récit de la conquête de la terre promise de Josué 2–8 met en scène des sites qui pourraient être passés sous contrôle judéen à l'époque de Josias, et le mythe d'un immense royaume davidico-salomonien originel pourrait avoir été conçu à la mesure des ambitions de Josias visant à dominer toute la terre d'Israël. Finalement, au moment de décrire la politique de Josias, 2 R 22–23 raconte qu'il la fonde sur le livre de la Loi retrouvé dans le temple, légitimant ainsi l'action réformatrice de Josias en référence à la Loi divine instituée par Moïse au début de l'historiographie deutéronomiste (Deutéronome).

Selon 2 R 22–23, la réforme religieuse opérée par Josias aurait visé à expurger le temple de Jérusalem de toute trace de culte adressé à d'autres divinités que Yahwé, tels Baal, Ashérah et les étoiles (l'« armée des cieux »). Elle aurait également abouti à la destruction de tous les sanctuaires judéens autres que le temple royal, et à l'interdiction de différentes formes de piété comme la divination ou le culte des morts (2 R 23,4-14.24). Finalement, après la mise à sac du grand temple

benjaminite de Béthel (2 R 23,15-20), Josias aurait fait célébrer à Jérusalem une Pâque destinée à tout Israël (2 R 23,21-23).

Toute une série d'indices présents dans différents textes bibliques ainsi que dans la glyptique et l'épigraphie du Levant (voir par exemple ci-dessus les inscriptions de *Kuntillet Ajrud* et *Khirbet El-Qom*) confirment qu'au VII^e siècle, Yahvé pouvait être associé à la déesse Ashérah, que la symbolique solaire et stellaire était présente dans le culte de Jérusalem, que de nombreux sanctuaires existaient en Judée et que des rites assez éloignée d'une théologie monolâtre et yahwiste étaient pratiqués. Le portrait de la religiosité judéenne « pré-josianique » que dresse 2 R 22-23 correspond donc dans une large mesure à une réalité historique.

L'ampleur et l'impact historique de la réforme de Josias sont, par contre, plus difficiles à déterminer avec certitude. Parmi les rares indices archéologiques d'une telle réforme, on peut mentionner la disparition de l'imagerie en général et de la symbolique solaire, en particulier de la glyptique judéenne tardive, ainsi que la possible destruction du temple d'Arad au VII^e siècle.

Quoi qu'il en soit, on peut penser que dans le contexte des fortes tendances nationalistes judéennes de l'époque, un mouvement réformateur prônant une religion exclusivement yahwiste a pu s'imposer à la cour de Josias. Il aurait défendu, d'une part, l'idée sous-jacente au Deutéronome selon laquelle le seul suzerain légitime d'Israël est son Dieu Yahvé et, d'autre part, celle que le culte de ce Dieu ne saurait être rendu ailleurs qu'à Jérusalem. Outre son évident objectif légitimiste, la centralisation du culte officiel peut aussi s'expliquer par des raisons économiques, puisque centraliser le culte c'est aussi centraliser les revenus qui y sont associés.

À propos du contenu de la réforme religieuse attribuée à Josias, on relèvera cependant que l'idée de la nécessaire centralisation du culte yahwiste à Jérusalem jouera aussi un rôle important à l'époque perse dans le cadre de la rhétorique visant à légitimer le sanctuaire de Jérusalem et le promouvoir comme centre de pèlerinage panisraélite. Dès lors, on comprend que l'analyse et la datation des textes bibliques joue, ici encore, un rôle majeur dans le débat historique. En effet, si, contrairement à ce que l'on pense en général, l'idéalisation biblique du personnage de Josias et de sa réforme résulte essentiellement d'interventions rédactionnelles postérieures à l'exil, la pertinence du récit deutéronomiste de 2 R 22-23 comme source historique pourrait être remise en question, et l'impact historique de cette réforme fortement revu à la baisse.

6.3. La destruction du royaume judéen

Quelles qu'aient été les ambitions de Josias, elles furent brisées net en 609 à Megiddo lorsqu'il fut tué par le pharaon Neko. Les raisons de cette tragédie

sont incertaines. Josias a-t-il imprudemment cherché à s'opposer au passage de l'armée du Pharaon qui se rendait en direction de l'Euphrate pour soutenir son allié assyrien en guerre contre Babylone ? Ou a-t-il été convoqué et puni par le Pharaon de son attitude trop indépendante par rapport à la domination de l'Égypte dans la région ? Quoi qu'il en soit, l'épisode montre clairement qu'en dépit du programme idéologique de Josias, le déséquilibre des forces entre le royaume judéen et une grande puissance comme l'Égypte reste énorme.

Après la mort de Josias, c'est le Pharaon qui, à son retour de campagne, impose un roi qu'il juge opportun – en l'occurrence Yoyaqim (609-597) – à son vassal judéen (2 R 23,31-35).

Au cours des années qui suivent, Juda subit de plein fouet le violent changement de la situation internationale. Après qu'est tombée en 614 la ville d'Assour, puis en 612 celle de Ninive, c'est en 605 à la bataille de Karkemish que l'Assyrie est définitivement vaincue par le roi de Babylone Nabuchodonosor. Ce dernier descend alors le long de la côte levantine jusqu'à Gaza où, en 601, il est momentanément stoppé par l'Égypte de Neko. Au sein de la cour judéenne de Yoyaqim, on hésite alors à mener une politique favorable à l'Égypte ou à Babylone (cf. 2 R 24,1 et Jr 37-39). Le choix de rester fidèle à l'Égypte s'avère désastreux et aboutit en 597 à une première intervention de Nabuchodonosor contre Jérusalem. Il emporte un lourd tribut et déporte avec son roi Yoyakin une partie de l'élite de Juda. Ces événements sont décrits par 2 R 24,10-16 ainsi que par une chronique babylonienne qui mentionne que « *il [Nabuchodonosor] s'établit devant la ville de Juda et au mois d'Addar, le deuxième jour, il prit la ville ; il se saisit du roi, y investit un roi de son choix ; il y préleva une lourde redevance qu'il ramena à Babylone* ».

Du point de vue de plusieurs auteurs bibliques, la déportation de 597 frappe l'élite « légitime » d'Israël. Pour eux, c'est donc ce premier groupe de déportés qui constitue le vrai Israël en exil. Ainsi, 2 R 25,27-30 clôt tout le récit de l'histoire deutéronomiste d'Israël par la mention du rétablissement de la dignité royale de Yoyakin, désormais confortablement installé à Babylone, et le livre d'Ezéchiel attribue les apostasies les plus graves aux Judéens restés sur place après 597 en exemptant ainsi les exilés de la première déportation. Comme nous le verrons plus bas, un texte babylonien montre que même les vainqueurs considéraient Yoyakin comme le roi légitime de Juda.

A Jérusalem, Nabuchodonosor intronise Sédécias (597-587). Celui-ci commet l'erreur de se révolter contre son suzerain en tentant notamment de mettre en place une coalition antibabylonienne avec d'autres États du Levant, Ammon, Moab, Edom et la Phénicie. Les élites judéennes de l'époque semblent alors divisées sur l'attitude à adopter. Le texte de Jérémie 27,3-8 témoigne des tentatives infruc-

tueuses de Jérémie, sans doute proche d'un parti probababylonien, de contrecarrer ce projet d'alliance.

En 588-587, la réaction babylonienne est d'une extrême violence. L'archéologie montre que plusieurs sites stratégiques de Juda, en particulier dans la Shefélah, sont dévastés.

Des ostraca trouvés dans les débris de Lakish rendent compte d'échanges épistolaires au sein des troupes judéennes. L'un d'entre eux, adressé au chef de la place forte de Lakish par un officier situé dans un poste avancé, témoigne des derniers instants de la ville. Alors qu'Azéqah est déjà prise, l'officier indique qu'il ne peut plus que se fier qu'aux signaux – probablement lumineux – envoyés par Lakish. *« Nous observons les signaux de Lakish suivant tout les signes qu'à donné mon Seigneur, car nous ne voyons plus ceux d'Azéqah. »*

Sédécias, après avoir tenté de fuir avec quelques troupes, est capturé par les Babyloniens. Ses enfants sont exécutés avant qu'on ne lui crève les yeux (2 R 25,7). Il est alors exilé avec une deuxième vague de déportés judéens.

Jérusalem est prise, incendiée et son temple est détruit. C'en est alors fini pour longtemps d'un Etat judéen indépendant. Cependant, plusieurs zones judéenne, en particulier celles situées au nord de Jérusalem, n'ont pas subi de destructions importantes au moment de l'intervention babylonienne. Des sites comme Béthel, Gabaon et Mitspa ne portent pas de signes de destruction. Dès lors, on peut penser qu'étant tenues par les groupes favorables à la soumission à Babylone, ces régions ne se sont pas opposées aux Babyloniens et ont peut-être même contribué à faire tomber Sédécias (voir Jr 37,12-13 ; 38,19).

6.4. La domination babylonienne en Judée

Les Babyloniens intègrent la province de Judée (*Yehoud* en araméen) dans le système administratif de leur empire. Après la chute de l'Empire babylonien, en 539, c'est ce même système provincial qui sera repris par les nouveaux dominateurs perses. Comme le suggèrent les livres d'Esdras et de Néhémie, le gouvernement local de Judée dépendra jusqu'au milieu de la période perse d'un pôle administratif principal situé à Samarie.

Quoi qu'il en soit, le gouvernement babylonien en Judée est installé à Mitspa, une bourgade proche de Béthel, située un peu au nord de Jérusalem. Un Judéen probababylonien nommé Godolias y est installé comme gouverneur avant d'être assassiné, en 581, par un groupe indépendantiste (2 R 25,22-26 ; Jr 40-41). Certains Judéens fuient alors en Egypte, lieu de refuge et d'immigration classique des Israélites et des Judéens.

L'existence, durant l'époque perse et hellénistique, de groupes judéo-israélites en Egypte est bien attestée. Une communauté installée à Eléphantine en haute Egypte a laissé une quantité importante de manuscrits araméens de la fin du ^v^e siècle montrant que le dieu Yahô (=Yahwé) y était vénéré. Cette communauté israélite, dont l'origine reste incertaine, existait probablement déjà à l'époque babylonienne.

Aucun événement concernant la province babylonienne de Judée après l'assassinat de Godolias ne nous est connu. Il est probable que la situation s'est rapidement normalisée sous la domination babylonienne. La population de Judée est administrée à Mitspa et le sanctuaire de Béthel continue à fonctionner de manière régulière. Afin de montrer que seuls les exilés constituent le vrai Israël, 2 R 25,26 affirme que le pays est vidé de ses habitants. Cette affirmation idéologique est erronée et l'on estime généralement que 80% des anciens habitants du royaume de Juda restent sur place. Bien que Jérusalem ne soit plus qu'un champ de ruines, les restes de son sanctuaire restent un lieu de culte et de pèlerinage. Par ailleurs, une activité littéraire, dont la Bible porte la trace, perdure dans la Judée babylonienne. On peut notamment penser qu'une partie des textes rédigés à l'époque de la monarchie a été conservée voire retravaillée et éditée par les cercles judéens restés dans la région. C'est le cas probablement de certaines sections du livre de Jérémie (2-6 et 37-44) et peut-être même d'une partie de l'historiographie deutéronomiste elle-même. Finalement, un texte comme Ez 33,24 «*ceux qui habitent ces ruines dans le pays d'Israël disent : Abraham était seul, et il a hérité le pays ; à nous qui sommes nombreux, le pays est donné en possession*», montre que les traditions sur Abraham jouèrent un rôle important pour les Judéens restés sur place.

6.5. Les déportations

Le nombre de déportés judéens qui en 597, 587 puis peut-être 581, sont déplacés en terre babylonienne ne dépasse certainement pas les 10 000 personnes (les chiffres donnés par 52,28-30 sont plus vraisemblables que ceux de 2 R 24,14.16). Ils furent pour la plupart installés dans quelques lieux situés dans le centre de la Babylonie. Le livre d'Ezéchiel mentionne un lieu d'installation nommé Tel-Aviv (Ez 3,15) et plusieurs documents épigraphiques émanant de Babylonie témoignent de la présence de personnages aux noms propres judéens.

Une inscription babylonienne de l'époque de Nabuchodonosor mentionne la distribution par ce souverain de nourriture au roi de Juda installé à Babylone : «*Un sutu [5,5 litres] à Ya'ukin [Yoyakin] roi de Juda. Deux qû et demi [env. 2 litres] aux cinq fils du roi du pays de Juda*».

Pour les élites judéennes déportées, les conditions socio-économiques en Babylonie sont relativement confortables, tant et si bien qu'à l'époque perse, au

moment d'un possible retour en Judée, nombreux sont ceux qui n'abandonneront pas la fertile Mésopotamie pour se rendre dans les montagnes de Juda.

Par ailleurs, les déportés judéens, étant installés de manière regroupée, ont pu préserver leur identité. Ces communautés d'exilés issus de l'élite de l'ancien royaume de Juda se révélèrent être des lieux de réflexions extrêmement riches dont l'apport à la littérature biblique et à la religion juive fut considérable. Alors que la défaite de Juda face aux Babyloniens aurait pu être interprétée comme celle de Yahwé, le dieu national de Juda, face à Mardouk, ce sont probablement les exilés qui promurent l'idée, présente dans toute une série de textes bibliques, selon laquelle ce malheur s'expliquait par la sanction de Yahwé contre son peuple infidèle. Plus tard, ces mêmes exilés reconnurent dans la victoire sur les Babyloniens du roi perse Cyrus l'œuvre de Dieu pour libérer son peuple (Es 45). En outre, les traditions bibliques qui décrivent le séjour d'Israël dans le désert après la sortie d'Égypte comme le berceau du culte de Yahwé (cf. le thème du sanctuaire mobile) et de sa Loi, ont joué un rôle important dans la réflexion théologique des exilés qui semblent même avoir interprété leur retour en Judée comme un « deuxième exode » (Es 40–55). Finalement, les pratiques sacerdotales facilement applicables en exil comme le Sabbat, la circoncision ou la Pâque familiale, jouèrent certainement un grand rôle dans les groupes d'exilés.

On peut conclure cette première partie de la description de l'histoire d'Israël en soulignant que c'est à l'époque de la domination babylonienne qu'apparaissent les grandes communautés judéennes dont on mesurera l'importance aux époques perse et hellénistique. Des Judéens sont désormais présents en Judée, en Babylonie et en Égypte.

7. Indications bibliographiques

7.1. Histoires d'Israël

G.W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOT.S 146), Sheffield, 1993. J. BRIGHT, *A History of Israel* (OTL), London, 1972. I. FINKELSTEIN/N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, 2002. L.L. GRABBE, *Ancient Israel : What do we know and how do we know it?*, London, 2007. S. HERRMANN, *A History of Israel in Old Testament Times*, London, 1981. A. LEMAIRE, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, 1981. N.P. LEMCHE, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, 1988. J.M. MILLER/J.H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, 1986. M. NOTH, *Histoire d'Israël* (Bibliothèque historique), Paris, 1954. J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda* (LivRoul 19), Bruxelles, 2004. T.L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources* (SHANE IV), Leiden, 1992.

7.2. Sources textuelles

A. BIRAN/J. NAVEH, «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan», *IEJ* 43 (1993), p. 81-98 et «The Tel Dan Inscription: A New Fragment», *IEJ* 45 (1995), p. 1-18. J. BRIEND/M.-J. SEUX (éd.), *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, Le Cerf, 1977 [les extraits de textes extra-bibliques mentionnés ci-dessus sont le plus souvent tirés de ce volume]. P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* (LAPO 5), Paris, 1972. W.L. MORAN, *Les lettres d'El Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon* (LAPO 13), Paris, 1987. J.B. PRITCHARD (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.

7.3. Etudes importantes

Y. AHARONI, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Philadelphia, 1979. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München, 1953-1959. H.M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land*, Oslo/Stockholm, 1996. B. BECKING, *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History* (OBO 228), Göttingen, 2007. R.B. COOTE/K.W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987. P.R. DAVIES, *In Search of «Ancient Israel»* (JSOT.S 148), Sheffield, 1992. J. DAY, *In search of pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT.S 406), London, 2004. I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, 1988. V. FRITZ/P.R. DAVIES (éd.), *The Origins of the Ancient Israelite States* (JSOT.S 228), Sheffield, 1996. G. GARBINI, *Myth and History in the Bible* (JSOT.S 362), London/New York, 2003. N.K. GOTTWALD, *The tribes of Yahweh: a sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, London, 1979. L.L. GRABBE (éd.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOT.S 317), Sheffield, 2001. L.L. GRABBE, *Ahab agonistes: the rise and fall of the Omri dynasty* (LHB. OTS), London/New York, 2007. D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach* (JSOT.S 109), Sheffield, 1991. O. KEEL/C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, Paris, 2001. E.A. KNAUF, *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins), Wiesbaden, 1985. J.-D. MACCHI, *Les Samaritains: histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie* (Le Monde de la Bible 30), Genève, 1994. Id., *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Fribourg/Göttingen, 1999. J.A. MIDDLEMAS, *The troubles of templeless Judah* (OTM), New York/Oxford, 2005. H.S. SADER, *Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en province assyrienne*, Beirut, 1984. E. STERN/A. MAZAR, *Archaeology of the land of the Bible* (Anchor Yale Bible reference library), New Haven/London, 2009. S. TIMM, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen, 1982. K.W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, New York, 1996.

HISTOIRE DU JUDAÏSME AUX ÉPOQUES PERSE, HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE. DE CYRUS À BAR KOKHBA

Arnaud Sérandour

Remettre la littérature biblique, voire extrabiblique, en perspective historique pour cette période est moins simple qu'il n'y pourrait paraître de prime abord. Pour le début de la période, par exemple, les sources bibliques offrent plusieurs récits divergents, irréconciliables entre eux, des événements du retour d'exil et de la reconstruction du temple qui inaugurent la période (538-vers 500 av. J.-C.). Il en va de même des descriptions de l'instauration ultérieure des institutions civiles et religieuses de la Judée sous l'égide du prêtre Esdras et du gouverneur Néhémie (autour de 444-330). Confrontées aux données de l'archéologie et de l'épigraphie, les sources bibliques se montrent partielles, partiales et largement problématiques. La qualité presque exclusivement religieuse et apologétique de la documentation biblique, qui se fonde largement sur une reconstitution historique *a posteriori* des événements, légitimés comme voulus par Dieu, pose des problèmes épistémologiques et méthodologiques non négligeables. Il faut reconnaître que les sources bibliques représentent d'assez piètres témoignages historiques dans leur ensemble. Ainsi, en dépit de nombreuses allusions au contexte historique général, elles se présentent comme des monuments de mémoire plutôt qu'elles ne constituent un livre d'histoire. Aussi se prêtent-elles malaisément à reconstituer l'histoire événementielle et culturelle de la Judée et de l'histoire du judaïsme. En outre, les sources internes présentent d'énormes lacunes dans la documentation de chacune des périodes étudiées. Quant aux sources externes, quand elles existent, elles souffrent souvent, sauf exceptions notables, de leur manque d'objectivité, de leur parcimonie et de leur discontinuité. Toutefois, les différentes époques envisagées ont bénéficié de nombreuses études dans tous les domaines de l'histoire et de l'archéologie au cours des dernières décennies, qui ont baigné les textes bibliques et extrabibliques d'une lumière nouvelle. La méthodologie la plus sûre consiste à partir, quand elles existent, des sources primaires que sont l'épigraphie et, dans une moindre mesure, les données de

l'archéologie, qui nécessitent une bonne dose d'interprétation, pour apprécier la valeur des témoignages littéraires.

1. L'époque perse (538-330)

1.1. *La reconstruction du temple de Jérusalem*

La Bible témoigne d'un renouveau politique et religieux en Judée au début de l'époque achéménide. Le livre d'Esdras en attribue l'initiative au Grand Roi perse (Cyrus le Grand), qui aurait autorisé les Judéens à rentrer au pays pour rebâtir le temple de Jérusalem. Que l'autorisation ait été accordée par Cyrus dès 538, à son avènement au trône de Babylone (Esd 1), ou plutôt par Darius (I^{er} ?), comme le laissent entendre les livres d'Aggée et de Zacharie, rebâtir le temple de Jérusalem apparaît comme le premier pas de ce renouveau national. En réponse à cette initiative du Grand Roi, un grand nombre de Judéens de Babylone se seraient empressés de revenir au pays rebâtir le temple. Au témoignage des interprétations divergentes des événements au sein de la littérature biblique, l'initiative de Cyrus paraît en fait douteuse. D'après le texte inscrit sur un cylindre d'argile que Cyrus a déposé dans les fondations du grand temple de Babylone pour commémorer les travaux de réparation qu'il y avait entrepris, le Grand Roi fait l'apologie de ce qui a été interprété comme une politique religieuse favorable aux nations, en particulier aux Judéens. En réalité, Cyrus se conforme à une tradition suivie par les souverains assyro-babyloniens de déclarer, à leur avènement au trône, l'amnistie générale de tous ceux, hommes et dieux, que leurs prédécesseurs avaient faits prisonniers, sans acception de peuples ou de dieux. D'autre part, l'idée d'un retour en masse au début de la période perse est historiquement irréaliste. L'archéologie témoigne au contraire de la dépression démographique et de l'indigence de la culture matérielle qui ont prévalu en Judée durant toute l'époque perse.

Archéologie, épigraphie et textes littéraires s'accordent à établir que la Judée constituait une province de l'Empire perse. Malgré quelques voix discordantes, il est peu douteux que la province de Judée a été héritée de l'époque néo-babylonienne antérieure. Textes et trouvailles archéologiques témoignent cependant d'une nouvelle organisation administrative locale et régionale à partir du dernier tiers du VI^e siècle av. J.-C. Les empreintes de sceaux et de bulles portant la mention *Yehud* ou faisant nominativement référence à tel « gouverneur » confirment les textes qui donnent le titre de « gouverneur » à Zorobabel (Ag 1,1.14 ; 2,2.21), puis à Néhémie (Ne 12,26). Les frontières de la province sont débattues, en particulier à l'ouest, avec la plaine côtière, au nord-ouest, avec la Samarie, ainsi qu'au sud, avec l'Idumée, avant et après que celle-ci fut devenue une province perse à part entière. Le plus souvent, les discussions se sont fondées sur les listes histo-

riquement peu fiables fournies par les livres d'Esdras et de Néhémie (Esd 2 // Ne 7,6-72 ; Ne 3 ; 11,25-36) qui posent de multiples problèmes d'origine, de sources, de transmission textuelle, d'organisation littéraire et de datation. Historiens et exégètes s'accordent de plus en plus à penser qu'elles ne fournissent pas d'information historique sur la province et ses habitants à l'époque perse. Pour obtenir une image plus précise de la province de Judée, il est nécessaire de faire appel à l'archéologie et d'en confronter les résultats avec les textes. En gros, la province se présente comme un rectangle de 40 km sur 50 km, soit une superficie de 2 000 km². C'est un territoire minuscule et très pauvre, situé dans une région de collines enclavées, loin de tout, dénué de lien direct avec la plaine côtière, sans enjeu militaire, moins encore économique ou politique, occupé à plus ou moins 40 % par une zone désertique. Dans les 60 % restant, les précipitations varient grandement, dans l'espace, entre le nord, mieux arrosé, et le sud, désertique, et dans le temps, selon les variations climatiques annuelles, susceptibles de faire reculer ou avancer la zone désertique et de modifier les équilibres écologiques des quatre secteurs géographiques principaux. Le gros de la population se concentre à Jérusalem, dans la région centrale des collines de Judée (env. 65 %) et sur les pentes, surtout nord-occidentales, descendant vers la Shephéla et la plaine côtière. Sévèrement dépeuplée depuis la fin de la monarchie (586 av. J.-C.), la Judée continue à perdre des habitants jusqu'au début du II^e siècle av. J.-C. L'archéologie atteste qu'à l'époque perse, la province a perdu environ 1/3 de ses habitants par rapport à la fin de l'époque monarchique (600-586), en contradiction avec les récits bibliques qui décrivent le retour au pays des exilés revenus de Babylonie peupler en masse un pays vide et dévasté. Si un mouvement de retour d'exil a bien eu lieu au long de la période, il n'a en tout cas pas suffi à endiguer l'exode de la population vers de nouvelles terres.

Les chefs du mouvement de retour des exilés, leur statut politique et social et les modalités de la restauration du temple de Jérusalem font l'objet de témoignages contradictoires selon les textes. Sheshbassar, cité à Esd 1,9-11, aurait fait partie d'un premier convoi sous le règne de Cyrus. Il porte le titre de « prince de Juda », sans que l'on sache la réalité précise que recouvre ce titre. Est-il à identifier avec le Davidide Shenassar, fils de Yehoyachin, roi de Juda (1 Ch 3,17-18) ? Cela paraît peu probable car les deux graphies hébraïques renvoient à deux noms accadiens différents. Mais il était vraisemblablement membre de l'aristocratie judéenne. Son nom revient dans un document officiel daté du règne de Darius II, cité à Esd 5,14-16, aux termes duquel il aurait été gouverneur de Judée et aurait posé les fondations du temple, en contradiction avec Esd 3 et les livres d'Aggée et de Zacharie qui attribuent la fondation du temple au gouverneur Zorobabel et au grand prêtre Josué, fils de Yehosadaq. Il est vrai que l'ensemble littéraire Esdras-Néhémie hébraïque identifie l'œuvre de Sheshbassar et de Zorobabel subordon-

nant le premier au second, au contraire de la version grecque d'Esdras α . Enfin, la mission principale de Sheshbassar peut paraître historiquement suspecte. Rappor-ter les ustensiles sacrés du temple est un thème littéraire bien connu, qui vise à souligner la continuité et la légitimité qui lient la nouvelle institution cultuelle à l'ancienne, plutôt qu'un fait historique. Il est douteux en effet que les ustensiles culturels aient survécu au pillage par les troupes babyloniennes. Ils auraient plutôt été fondus, comme le laisse entendre 2 R 25,13-17.

La reconstruction du temple proprement dite par le gouverneur Zorobabel et le grand prêtre Josué, fils de Yehosadaq, est également relatée de divers points de vue par des récits divergents qui posent d'épineux problèmes historiques. Esd 2,1-2 relie les deux protagonistes au début du règne de Cyrus (538), tandis que les livres d'Aggée et de Zacharie situent leur œuvre sous celui de Darius, I^{er} semble-t-il (520). D'après Esd 3-4, le gouverneur et le grand prêtre relèvent sans attendre l'autel des holocaustes et refondent le culte sacrificiel, puis, sept mois plus tard, commencent à restaurer le temple lui-même; mais l'opposition des habitants et des peuples voisins interrompt les travaux jusqu'à la 2^e année de Darius (520), sur intervention des autorités perses datée du règne d'Artaxerxès, dans les années 450-445, quelque 70 ans plus tard! Avec les prophéties d'Aggée et de Zacharie (Esd 5), les travaux reprennent sans interruption jusqu'à la fin, en 516 (Esd 6), malgré l'inspection de Tatnaï, satrape de Transeuphratène, dont le récit veut montrer que les autorités perses avaient bien autorisé la reconstruction du temple de Jérusalem, et souligner la loyauté des Judéens contrairement à la perfidie des voisins. Le saut chronologique de Darius à Artaxerxès est dû à la juxtaposition thématique de l'opposition du peuple du pays à la construction du temple, du temps de Cyrus et Darius, et d'un document portant sur l'opposition des populations voisines au relèvement des murs de Jérusalem daté du règne d'Artaxerxès.

On chercherait en vain une contrepartie à cette opposition générale à la construction du temple dans les livres d'Aggée et de Zacharie que cite Esd 5,1-2, et aucune allusion n'y est faite à la visite de Tatnaï, dont le récit fait partie intégrante de la thématique d'opposition générale à la reconstruction du temple. Le livre d'Aggée reproche au contraire aux Judéens eux-mêmes de manquer d'empressement à rebâtir le temple, d'où le délai pris par la restauration du temple. Ce scénario semble plus proche de la réalité historique. En effet, le schéma prôné par les livres d'Esdras et Néhémie d'une Judée vide de Judéens, cernée et occupée par des populations allogènes, hostiles au retour des Judéens exilés, lesquels reviennent de Babylonie en cortège, mené par un prêtre, un prince et des anciens accompagnés de leurs clans, ce schéma relève d'un modèle liturgique sans rapport avec la réalité du temps. En outre, ce schéma recèle une conception juridique en vertu de laquelle la participation active au culte et à l'instauration des institutions cultuelles confère un droit de propriété patrimonial sur la terre dont Dieu

est le propriétaire éminent. Ainsi, Ne 2,20 : « C'est le Grand Dieu du ciel qui nous donnera le succès. Nous, ses serviteurs, nous nous lèverons et bâtirons et pour vous, il n'y aura ni part, ni droit, ni souvenir dans Jérusalem » explicite les enjeux juridiques du refus qu'opposent Zorobabel et les anciens des Judéens aux yahvistes allogènes qui demandent à participer à la restauration du temple. Le rédacteur entend suggérer que ces perfides « ennemis de Juda et de Benjamin » (Esd 4,1) tentaient d'obtenir un droit de propriété sur la terre qu'ils occupaient illégalement. Ce point de vue, avec son arrière-plan historique, liturgique et juridique relève d'une élaboration bien postérieure aux événements rapportés, qui n'est pas sans rappeler les fondements idéologiques allégués par les Asmonéens pour justifier leurs campagnes, notamment contre l'Idumée et la Samarie.

Les livres d'Aggée et de Zacharie renvoient plutôt l'image d'une population judéenne autochtone, ayant échappé à l'exil, exhortée à relever les ruines du temple par une aristocratie fraîchement revenue d'exil. L'empressement unanime avec lequel ces Judéens répondent à l'appel des prophètes Aggée et Zacharie et des autorités civile (Zorobabel) et religieuse (Josué fils de Yehosadaq, le grand prêtre) contraste avec le schéma précédent, plus artificiel et anachronique. Pour schématique qu'il soit, ce modèle, plus idéologique qu'historique, rend toutefois mieux compte des réalités de l'époque : il existe à l'époque perse une population judéenne autochtone réduite, issue de la génération restée au pays, malgré les déportations effectuées par les Babyloniens avant, pendant et après la prise de Jérusalem (597, 586 ss.); d'autre part, le retour au pays des exilés de Babylonie n'a guère concerné que l'aristocratie provinciale dirigeante. Des conflits d'autorité et de propriété n'ont pu manquer d'exister, mais les retours ont été trop peu nombreux pour laisser des traces archéologiques ou démographiques significatives. Selon toute probabilité, les exilés revenus au pays se sont intégrés pacifiquement, sans difficultés observables sur le terrain.

La construction du temple qu'effectuent de concert le gouverneur et le grand prêtre pose en outre la question des rapports qu'entretiennent les deux pouvoirs. Même si la documentation littéraire et épigraphique ne permet pas d'en reconstituer la liste complète, la distribution des témoignages de l'existence de gouverneurs du début à la fin de la période atteste la continuité de l'institution. On lit encore une mention du « gouverneur Ezéchias » sur des monnaies datées de la fin de l'époque perse. Textes et sources épigraphiques décrivent le gouverneur comme le représentant du Grand Roi dans la province. Il exerce tous les pouvoirs régaliens, notamment celui de reconstruire le temple. Sa fonction principale est de faire régner l'ordre et de veiller à ce que le montant du tribut soit payé au pouvoir perse. Vu la nature religieuse des textes bibliques, l'office de constructeur, de garant, d'organisateur et de défenseur du temple, des institutions cultuelles, de la ville sainte et de la province y occupe une place prépondérante.

A côté du gouverneur, le grand prêtre tend à prendre, dans les textes, une importance qui a pu sembler confiner à la suprématie. En dépit de ses nombreuses attestations bibliques associées à diverses époques, le titre est une nouveauté de l'époque perse qui désigne la clef de voûte du nouveau système politico-religieux qui se met en place à l'époque. La date et les circonstances de cette institution sont donc cruciales à déterminer. Les livres d'Aggée et de Zacharie confèrent le titre à Josué fils de Yehosadaq, apparemment sous le règne de Darius I^{er}, avant même que le temple soit relevé. Il y a là de quoi surprendre. Josué semble avoir été paré d'un titre institué ultérieurement, à un moment où le temple de Jérusalem fonctionnait et où l'administrateur du temple avait pris une position dominante au sein de l'aristocratie et dans toute la société. En dehors des textes bibliques, le premier document attestant le titre et la fonction de grand prêtre est une lettre sur papyrus, rédigée en langue araméenne, mise au jour parmi les archives de la colonie militaire judéenne stationnée dans l'île d'Eléphantine d'Egypte, datée de la 14^e année de Darius (II), soit en 408-407. Il s'agit d'une supplique adressée au gouverneur de Judée, Bagohi, qui demande que le temple local de Yahô, détruit par les prêtres égyptiens de la garnison en 410, soit reconstruit tel qu'il était auparavant. La lettre mentionne une précédente missive adressée en 410 au gouverneur de Judée, «au grand prêtre et à ses collègues les prêtres de Jérusalem [...] et aux nobles des Judéens» pour requérir leur aide.

La même conception du grand prêtre présidant le collège des prêtres de Jérusalem se fait jour à Za 3,8 où les prêtres de Jérusalem siègent sous l'autorité de Josué. Celui-ci semble en effet exercer sa juridiction sur l'ensemble des temples judéens, qui lui sont subordonnés. Za 7,1 *ss.* fait allusion à Béthel. Ancienne capitale religieuse du royaume d'Israël, puis de la province de Samarie à partir de 722 av. J.-C., Béthel semble avoir supplanté Jérusalem pendant que le temple était détruit (587-538, d'après Esd 3). Za 7,1 *ss.* relate que, peu avant la fin des travaux de restauration du temple de Jérusalem, les autorités de Béthel viennent offrir des sacrifices à Jérusalem et demander aux prêtres du temple une «instruction» au sujet des jours de jeûne instaurés en commémoration de la destruction du temple royal. Ce faisant, Béthel reconnaît la juridiction de Jérusalem. Peut-être ce récit fait-il vaguement allusion à l'intégration ultérieure du clergé aaronide de Béthel parmi les prêtres de Jérusalem. A la fin de l'époque perse, en tout cas, les textes identifient les Aaronides aux desservants de l'autel des holocaustes de Jérusalem. Or c'est parmi eux que le grand prêtre sera bientôt désigné.

D'autre part, daté de la 5^e année de Darius (II), soit en 419-418, le «papyrus pascal», qui fait partie des mêmes archives des Judéens d'Eléphantine, règle la célébration familiale de la Pâque par les garnisaires sur le modèle de la fête ayant cours à Jérusalem. La lettre ordonne de fêter la Pâque la nuit du 14 nisan, de se purifier, de s'abstenir de tout travail le 15 et le 21 nisan, ainsi que de boisson et

nourriture fermentées, qui doivent être tenues à l'écart du corps de logis durant les sept jours de fête. Nonobstant les différences formelles significatives avec les règles bibliques correspondantes, qui incitent à penser que celles-ci ont été codifiées postérieurement, le document présente une parenté littéraire et stylistique avec certains textes sacerdotaux du Pentateuque (Ex 12,15-20 notamment). Ces stipulations obligent les Judéens d'Eléphantine à se conformer aux règles coutumières du temple de Jérusalem qui excluent de l'autel le pain levé et les boissons fermentées, soit en accompagnement du sacrifice sanglant (Ex 23,18), soit en offrande sur l'autel des holocaustes (Lv 2,11-12). Ce document atteste en outre que le calendrier du temple de Jérusalem s'impose aux Judéens d'Eléphantine dans la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C. et que l'administration perse d'Égypte en est avisée en 419-418. Il manifeste enfin que les Judéens d'Eléphantine doivent se soumettre au régime alimentaire du dieu de Jérusalem durant les fêtes du Nouvel An de printemps. Toute contravention à ces règles ressortit à la compétence des autorités religieuses de Jérusalem et, en dernier ressort, à la juridiction du grand prêtre. Cette juridiction ne s'étend pas seulement sur les temples et leurs personnels cultuels, mais aussi sur le culte familial et dans la société en matière de pratiques religieuses et de règles coutumières. Tandis que, du temps des rois, les temples étaient administrés indépendamment les uns des autres par des familles nommées ou confirmées par les rois selon leur bon plaisir, désormais, les lois du temple de Jérusalem s'étendent à tous, sous l'égide d'une aristocratie sacerdotale unifiée dont le grand prêtre est le chef. Si l'on admet que le « papyrus pascal » et certains documents d'archives de la colonie militaire judéenne d'Eléphantine témoignent des premiers effets de l'extension de la juridiction du grand prêtre sur les temples et la société judéenne, on sera tenté d'en dater l'institution dans les premières années du règne de Darius II ou peu avant, soit dans la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C.

Ainsi les sanctuaires judéens sont-ils placés sous la juridiction du grand prêtre de Jérusalem. Dt 12,15-16.20-25 prévoit même qu'il en existe un par ville, qui serve d'abattoirs. L'abattage rituel des bêtes est un acte sacré qui nécessite une enceinte sacrée et un personnel habilité à pratiquer les rites de sang. Ainsi le Deutéronome mentionne-t-il la présence de lévites dans les villes (Dt 12,18 ; 14,27 ; 16,11 ; 18,6). Il doit s'agir des desservants de ces temples locaux, qui vivent de la dîme et de la commercialisation des viandes de boucherie immolées rituellement. Ils sont aussi les administrateurs locaux des chefs-lieux de districts et de demi-districts (Ne 3) et, avec les « anciens des villes » et les « magistrats des villes » (Esd 10,14), ils siègent au Conseil de ville qui règle les affaires locales en première instance. Dans son édition définitive, la loi deutéronomique (Dt 12,1-26,19) décrit Jérusalem comme la capitale de ce réseau, dotée de la juridiction supérieure (Dt 17,8-12). A ce titre, le temple de Jérusalem possède des privilèges, marques de l'apanage

du Grand Dieu qui réside dans le sanctuaire-palais de la capitale religieuse et administrative, le seul à posséder une *cella*. Ainsi le temple de Jérusalem est-il, dans les textes, le seul sanctuaire de pèlerinage, le seul où l'on offre au Grand Dieu des sacrifices entièrement consumés, où doivent être apportés, les prémices, les offrandes votives, les dons et contributions volontaires (Dt 12,4-7.11.13-14.17-18.26-27). La juridiction suprême sur l'ensemble du clergé des temples confiée au grand prêtre de Jérusalem apparaît comme un effet de la nouvelle organisation politico-religieuse qui se met en place en Judée à l'époque perse.

Surtout, à la différence du gouverneur, révocable à tout moment sur ordonnance royale, le titre de grand prêtre est, quant à lui, statutairement héréditaire, comme l'affirment la transposition de ces institutions dans les textes sacerdotaux du Pentateuque, les listes généalogiques des livres des Chroniques et de Néhémie, ainsi que l'historien Josèphe qui défend la continuité dynastique des grands prêtres de Jérusalem de Josué aux Oniades et aux Maccabées, jusqu'aux Asmonéens, ses ancêtres. Nonobstant le caractère artificiel de ces généalogies traditionnelles, l'hérédité du titre de grand prêtre suscite au sein des textes bibliques l'idéologie d'une Nouvelle Alliance dynastique sacerdotale passée par Dieu avec la tribu de Lévi, qui se substitue à l'ancienne Alliance royale passée par Dieu avec David (2 S 7) et Salomon (1 R 6,11-13 ; 9,4-9), tout en réservant pour l'eschaton les promesses dynastiques faites aux fondateurs de la dynastie royale (Ag 2,20-23). Le rituel de couronnement symbolique du grand prêtre Josué décrit par Za 6,11 consacre la nouvelle dignité conférée à l'aristocratie sacerdotale en tant que seul intermédiaire institutionnel entre Dieu et son peuple. L'idéologie sacerdotale et la prédication de l'Alliance mise au service de cette idéologie, qui scelle les liens entre le peuple et son divin souverain par le serment de loyauté juré périodiquement par le peuple aux prêtres représentant le dieu souverain, ne doit pas faire perdre de vue que, sur le plan du droit et des réalités historiques, le pouvoir religieux demeure second par rapport au pouvoir politique du gouverneur, seul chef de la province durant toute l'époque perse. D'autre part, pouvoir religieux et pouvoir politique, clairement séparés à l'époque perse, possèdent chacun son domaine propre. Le transfert au grand prêtre de compétences régaliennes ne date pas de l'époque perse, il relève de l'époque hellénistique. Enfin, si le statut du gouverneur est plus élevé et son domaine de compétences plus large que ceux du grand prêtre, du moins il est clair que le gouverneur ne nomme pas le grand prêtre et que le pouvoir religieux ne dépend pas du politique, comme c'était le cas du temps des rois. Néanmoins, en tant que représentant institutionnel de Dieu dans la province, le grand prêtre a préséance sur le gouverneur, comme cela apparaît au livre de Zacharie où la scène de l'investiture céleste de Josué fils de Yehosadaq dans sa fonction de grand prêtre et les oracles qui l'accompagnent précèdent la vision centrale et les oracles adressés au chef politique, Zorobabel.

De même, les manuscrits de la mer Morte donneront toujours la préséance à l'« oint » sacerdotal sur l'« oint » royal.

Les récits de construction du temple de Jérusalem ne faisant plus allusion à Zorobabel ni à Josué lors de la visite du satrape Tatnai (Esd 5) et au moment de l'achèvement des travaux du temple (Esd 6,15), de nombreux auteurs conjecturent une tentative avortée de restauration monarchique à caractère messianique menée par ou au nom du Davidide Zorobabel et dont le gouverneur, voire le grand prêtre Josué, auraient été victimes dans les premières années du règne de Darius. Ces supputations récurrentes ne s'appuient pas seulement sur les silences du livre d'Esdras mais aussi sur des prophéties, considérées comme messianiques, lues aux livres d'Aggée et de Zacharie, interprétées dans le contexte des troubles qui ont accompagné la conquête du pouvoir de vive force par Darius. Ces textes ne sont pas dépourvus d'ambiguïté et peuvent s'interpréter diversement. Il n'a donc pas manqué d'opposants à ces rumeurs de sédition politico-religieuse nationaliste. En toute hypothèse, la nature idéologique, la forme liturgique et le fond même des textes ne favorisent guère de telles conclusions. L'idéologie du roi bâtisseur est bien connue au Proche-Orient depuis le III^e millénaire avant notre ère au moins, qui vaut au souverain un surcroît d'autorité et de bénédictions personnelles et dynastiques. L'inverse, en revanche, n'est pas attesté. En outre, ces prophéties ne sauraient passer pour les brûlots nationalistes que l'on a pu décrire. On peut même douter de l'authenticité de Ag 2,20-23.

1.2. Les réformes d'Esdras et Néhémie

Les récits historiographiques d'Esdras-Néhémie passent de la fin de la reconstruction du temple sous Darius I^{er} (Esd 6) – encore que la séquence Cyrus, Xerxès, Artaxerxès, Darius (Esd 1-6) ne puisse pas exclure que le récit d'Esd 1-6 situe la fin de la reconstruction du temple sous le règne de Darius II –, à l'époque d'un Artaxerxès, Artaxerxès I^{er} (465-424 av. J.-C.) ou Artaxerxès II Mnémon (404-359). La tradition considère qu'Esdras est venu à Jérusalem promulguer le Code sacerdotal sous une forme proche de la forme finale du Pentateuque, ce qui constitue l'acte de naissance du judaïsme. Nous distinguerons donc à l'avenir, « judéen », en référence au territoire de Judée, de « juif » réservé aux usages proprement religieux. La tradition repose sur les témoignages conjoints d'Esdras-Néhémie et sur la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, un texte apologétique judéo-hellénistique qui suppose que le Pentateuque existe avant 280, date de sa traduction en grec prétendument par les « Septante ». L'association traditionnelle d'Esdras aux lois de Moïse oblige les exégètes à descendre la date, voire à douter de sa mission à Jérusalem, dans la mesure où l'état de la législation religieuse attestée, par exemple, par la documentation d'Eléphantine à l'époque de Darius II, ne favorise pas une

datation de la promulgation des lois de Moïse dès le règne d'Artaxerxès I^{er}. On place donc plutôt la mission d'Esdras sous le règne d'Artaxerxès II, vers 398, ce qui semble encore bien tôt pour qu'existât une forme ancienne du Pentateuque à ce moment-là, et qui suscite des difficultés insurmontables tant à l'exégète qu'à l'historien. Esdras-Néhémie fait principalement référence à des lois contenues dans le livre du Deutéronome (D), émaillées d'autres, issues de textes sacerdotaux (P) et du Code de sainteté (H). Il faut y ajouter les éléments d'histoire mémorielle tirés des parties narratives du Pentateuque et des Prophètes, rassemblés au sein de la prière de Néhémie (Ne 9), ainsi que la liste des règles cultuelles citées à Ne 10. Des allusions aux prophéties Aggée-Zacharie (Esd 5, 1-2) témoignent en outre que ces prophéties sont homologuées en tant que partie intégrante des Douze Petits Prophètes.

Pour l'architecte d'Esdras-Néhémie, sous le règne d'Artaxerxès I^{er}, Esdras aurait en fait amené à Jérusalem le Pentateuque au complet, les Premiers Prophètes (de Josué aux livres des Rois) et les Prophètes Postérieurs (Aggée-Zacharie). Les lois sont conçues comme l'ensemble des lois d'alliance transmises par Moïse, confiées à la garde de l'aristocratie sacerdotale dont Esdras représente la juridiction la plus éminente. Il s'agit des lois coutumières en vertu desquelles le peuple s'assujettit à son dieu souverain, en jurant solennellement de les mettre en pratique au cours d'une cérémonie publique de renouvellement d'alliance, menée au temple national de Jérusalem (Ne 8). En somme, au terme d'Esd 1-6, l'obéissance à l'ordre de Yahvé transmis par le décret de Cyrus avait mené au renouvellement du culte sacrificiel et à la reconstruction du temple grâce à l'«harmonieuse concertation» (Za 6, 13) prévalant entre le gouverneur Zorobabel et le grand prêtre Josué fils de Yehosadaq. Ces actes avaient permis la conclusion d'une alliance entre le peuple et son dieu, alliance précaire, formalisée par la loi de séparation du peuple de Yahvé du sein des autres peuples (Esd 6, 19-22), mais pas encore institutionnalisée par le serment de mettre en pratique les lois de Moïse. Lorsque Esdras entre en scène, cette alliance éphémère est rompue et, malgré l'œuvre salutaire d'Esdras, qui permet de séparer concrètement le peuple de Yahvé des autres peuples chaque fois que celui-ci se réunit en assemblée cultuelle, l'Alliance n'est pas rétablie au moment où débute le livre de Néhémie. C'est encore l'«harmonieuse concertation» du prêtre Esdras, maître de la loi religieuse, et du gouverneur Néhémie qui permet, grâce au relèvement des murs de Jérusalem, de rétablir l'Alliance et l'harmonie universelle. Celle-ci culmine dans la dédicace solennelle de la ville sainte, point d'aboutissement de l'ordre initial du Grand Dieu transmis par Cyrus, qui requérait que «tout son peuple» lui bâtît une maison (Esd 1, 2 ss.). Point d'acmé de l'ensemble Esdras-Néhémie, la dédicace des murs de la ville l'est à un double titre. Les notations chronologiques indiquent que la dédicace de la ville sainte est célébrée au cours de la fête des Huttes, fête du Nouvel An

solaire d'automne, dont le symbolisme avait consacré la grande fête annuelle de la royauté humaine et divine du temps des rois, au cours de laquelle Salomon avait censément célébré la dédicace du temple que le roi avait bâti pour son dieu (1 R 8; 2 Ch 5-6). La célébration est ici précédée, le 1^{er} jour du 7^e mois, de la lecture publique de la Loi par Esdras au cours de laquelle est renouvelée l'Alliance. Aux termes de Dt 31,10-13, le rassemblement de tout le peuple convoqué à la néoménie du 7^e mois pour renouveler l'Alliance n'intervient que tous les sept ans, au moment de l'année sabbatique, au cours de laquelle les dettes sont remises. C'est la fonction dévolue par l'architecte d'Esdras-Néhémie à Ne 5, qui interrompt la narration de la reconstruction des murs de Jérusalem, de préciser que cette année-là n'est pas seulement une année sabbatique (Ne 5,10.12), mais une année jubilaire. Néhémie impose à ses administrés la restitution au centuple des biens matériels, des prémices prêtés au titre des offrandes prescrites au Temple, la manumission des « fils d'Israël » vendus comme esclaves (v. 8-9) et la restitution de leurs biens aliénés (v. 11), conformément, renchérissant même sur les stipulations de Lv 25,10-13 concernant l'année jubilaire. Ainsi l'œuvre conjointe d'Esdras et de Néhémie est-elle située par le cadre éditorial des deux livres dans le contexte de l'année jubilaire 444-443, préfacée par la mission propre d'Esdras, l'année sabbatique 458-457 (Esd 10,9). On ne sait au juste quand le calendrier du Temple a été régularisé et les années sabbatiques fixées, mais le calendrier sabbatique constitutif de l'ensemble Esdras-Néhémie s'accorde avec le comput de 1 M 6,49.53 qui définit l'année 164-163 comme sabbatique, au cours de laquelle Antiochus IV rétablit le culte de Yahvé à Jérusalem. On peut donc le reconstituer et constater que les datations d'Esdras-Néhémie se conforment à ce calendrier du Temple, suivi par Josèphe (*AJ*, XII,378) et par les contrats d'époque romaine découverts dans les grottes du wadi Murabbaat, adjacent à la mer Morte, qui calculent l'intérêt des prêts consentis en fonction de la proximité de l'année sabbatique à venir.

Le cadre éditorial d'Esdras-Néhémie embrasse ainsi tout le système religieux et la philosophie du judaïsme mis en place durant les époques perse et hellénistique. L'organisation socioreligieuse du culte, les liturgies publiques, les prières individuelles et collectives pleinement achevées décrites au livre de Néhémie renvoient à un stade abouti de la religion juive. Surtout, l'idéologie particulariste, polémique vis-à-vis des allogènes en général et sensiblement anti-samaritaine qui unit les deux livres, ainsi que la conception d'un judaïsme qui restreint l'accès au culte à la *syggeneia* généalogique des « fils d'Israël » (Esd 10) et se retranche derrière les murs du temple et de la ville sainte rapprochent ces textes de l'idéologie asmonéenne exprimée à 1 M 9,54-56, qui condamne le grand prêtre helléniste Alkime pour avoir voulu abattre le mur extérieur du temple de Jérusalem, de manière à faciliter l'accès au culte au plus grand nombre, dont les Grecs. Sacrilège

aux yeux de l'auteur de I Maccabées, ce crime est aussitôt puni de mort surnaturelle (v. 56). Le principe de séparation des Judéens par l'érection de murs dépasse les lois de Moïse sur lesquelles il prétend s'appuyer. Celles-ci ne stipulent rien de tel. De même, Ne 10 développe et adapte par exégèse nombre de lois mosaïques, afin d'organiser de manière pratique le culte communautaire. Au passage, on reconnaît le régime aristocratique qui prévaut dans la province de Judée, avec un gouverneur détenteur du pouvoir civil, nommé par le pouvoir, et une autorité religieuse hiérarchisée qui, comme aux livres prophétiques d'Aggée-Zacharie-Malachie, ne dépend pas du gouverneur. Les institutions ont cependant évolué. Esdras n'est pas le grand prêtre du temple de Jérusalem. Résidant auprès du Grand Roi dont il dépend, il est titulaire d'une juridiction supérieure à celle du grand prêtre dont il vient «inspecter» la pratique en fonction des lois de Moïse qui sont «dans sa main» (Esd 7,12.25-26) et son autorité s'impose au grand prêtre comme au gouverneur. Il apparaît ainsi comme un *alter ego* de Moïse, placé vis-à-vis du grand prêtre dans une position semblable à celle qu'occupe Moïse vis-à-vis d'Aaron. Une telle hiérarchie n'est pas attestée en dehors de la Bible. Elle correspond peut-être à la situation institutionnelle qui a prévalu à la fin de l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique, mais on manque de témoignages contemporains.

Au sein du cadre éditorial d'Esdras-Néhémie, vraisemblablement édité sous les premiers Asmonéens pour présenter leur synthèse des traditions nationales et souligner la continuité dans laquelle ils se placent, quelle valeur historique accorder aux traditions relatives à Esdras et à Néhémie et quels éléments littéraires des deux livres sont-ils susceptibles de témoigner des développements historiques et religieux antérieurs? La tradition qui fait d'Esdras le dernier rédacteur du Pentateuque amalgame des éléments relevant du cadre éditorial (tel l'ordre de mission d'Esdras, Esd 7,12-26) avec d'autres appartenant à la trame du récit. Elle ne peut être retenue comme historique. Le gros des lois de Moïse semble bien avoir été mis en forme plutôt vers la fin de l'époque perse et au début de l'époque hellénistique. Le débat se poursuit quant à l'extension de la législation d'époque hellénistique. Dans ces conditions, il est difficile d'identifier la mission d'Esdras à un événement précis au sein du mouvement continu de codification et de compilation des coutumes ancestrales. D'ailleurs, l'*Eloge des Pères* de Ben Sira (Siracide ou Ecclésiastique 44-50, vers 200) n'enregistre pas l'œuvre d'Esdras, contrairement à celle de Néhémie (49,13).

Le problème du mariage avec les femmes étrangères est un thème majeur des deux livres. Il est le plus souvent identifié à une «crise des mariages mixtes», conçue comme une interdiction de l'exogamie prononcée par Néhémie qui aurait conduit à la dissolution générale des mariages mixtes en Judée. L'événement serait inédit et aurait laissé des échos scandalisés dans la littérature extérieure.

D'autre part, jamais le verbe «répudier» n'est employé dans les textes, qui appellent seulement à la séparation rituelle des étrangers, dont les femmes, chaque fois que le peuple se constitue en assemblée religieuse. En fait, comme l'explicite Ne 13, une fois les murs de Jérusalem relevés et les portes de la ville rétablies, tous les jours de la semaine, les étrangers habitent la ville sainte et vaquent à leurs affaires. La veille du sabbat (et des jours de fête), ils doivent quitter la ville pendant que les «fils d'Israël» se constituent en assemblée cultuelle. Le mur que construit Néhémie réalise la séparation que requiert la loi religieuse d'Esdras, en évitant la répudiation générale et définitive des femmes étrangères. Le lendemain du sabbat, les portes sont rouvertes, étrangers et étrangères reviennent et la vie ordinaire reprend son cours (Ne 13,19). La répudiation générale des étrangères n'est pas un fait historique. Quand le problème de l'afflux des étrangers et des étrangères à Jérusalem et dans la congrégation religieuse des «fils d'Israël» a-t-il pu se poser de manière pratique ? La situation reflétée par Esdras-Néhémie semble se référer à un contexte d'expansion démographique, notamment à Jérusalem, qui ne peut guère convenir qu'au II^e siècle av. J.-C., après qu'eurent cessé les guerres qui ont affronté les souverains hellénistiques d'Égypte et séleucides de Syrie. Là encore, difficile d'attribuer à Esdras un événement précis et une date qui ancrerait le personnage dans l'histoire. Cependant, il est concevable que le fond ancien du récit relatif à Esdras consiste à identifier la *syggeneia* des «fils d'Israël» admis au culte et assujettis aux lois de Yahwé, le «dieu souverain d'Israël», au cours d'une session extraordinaire de l'assemblée des anciens des «fils d'Israël», en concertation avec les «anciens et magistrats de chaque ville», de manière à déterminer qui est d'«Israël» (Esd 10,12-17) et qui est «étranger». Si l'on admet également que la liste des coupables qui ont «fait habiter» des femmes étrangères (Esd 10,18-43), rattachant chaque membre du peuple à un nom patronymique ou de fonction (tels les portiers, rattachés au lévites), va littérairement et stylistiquement de pair avec la liste de Esd 2//Ne 7 dénombrant l'assemblée cultuelle en en donnant la composition par clan, par fonction et par ville – ce qui renvoie à la mention des «anciens et magistrats de chaque ville» consultés par Esdras (Esd 10,14) –, alors on peut en déduire que les listes de Esd 2//Ne 7, d'une part, de Esd 10,18-43, d'autre part, reflètent, de manière complémentaire, le travail censément accompli par Esdras et l'assemblée des anciens qu'il préside. On peut en conclure que le fond ancien du livre attribue à Esdras un recensement qui structure, hiérarchise et délimite la communauté religieuse des «fils d'Israël» qu'Esdras assujettit aux lois de Moïse, en épinglant au passage ceux qui s'étaient rendus coupables d'avoir «fait habiter» des femmes étrangères parmi les «fils d'Israël». Ce faisant, il établit les registres de la communauté cultuelle du temple de Jérusalem. Ces registres de la communauté religieuse se présentent comme le pendant polémique des registres des citoyens que le grand prêtre helléniste

Jason établit en 174, lorsqu'il fonde à Jérusalem la cité d'Antioche de Judée. La question de la date du noyau ancien de la tradition d'Esdras doit rester ouverte, mais on ne saurait exclure l'époque hellénistique, vers 200 av. J.-C., date de l'annexion de la Judée à la couronne séleucide d'Antiochus III, voire peu après, avant, voire pendant la réforme hellénique de Jason et de Ménélas. C'est en tout cas la conclusion que l'on peut tirer de la comparaison du livre hébraïque d'Esdras avec la vs. grecque ancienne d'Esdras α.

1.3. L'œuvre insaisissable de Néhémie

L'œuvre de Néhémie semble de prime abord plus facile à identifier et à dater. Les exégètes acceptent en général les données chronologiques et factuelles du noyau ancien des récits relatifs à l'œuvre du gouverneur Néhémie, noyau identifié au « mémoire de Néhémie », malgré les difficultés éprouvées à en préciser les limites, qui demeurent débattues. Néhémie lui-même y décrit la mission qui lui a été confiée par Artaxerxès (I^{er}) de relever murs et portes de Jérusalem. A vrai dire, difficultés et contradictions internes et externes ne manquent pas concernant la fonction de Néhémie à la cour du Grand Roi et la mission à Jérusalem que celui-ci reçoit du Grand Roi. L'envoi en mission de Néhémie par Artaxerxès I^{er} afin de rebâtir les remparts de Jérusalem n'est pas assuré. Quant au rempart relevé par Néhémie, les fouilles archéologiques systématiques menées des abords du temple hérodien jusqu'à la « ville de David » ne l'ont pas retrouvé jusqu'ici. L'existence d'un rempart défendant Jérusalem à l'époque perse n'est donc pas prouvée. Néanmoins, l'activité de bâtisseur attribuée à Néhémie a été rapprochée de son contexte régional marqué par la révolte d'Inaros en Egypte, en 460, maîtrisée par le satrape Mégabyze qui finit par rétablir la domination perse sur l'Egypte vers 454. Selon Ctésias de Cnide (iv^e siècle av. J.-C.), devenu satrape de Transseuphratène, Mégabyze se révolte à son tour, vers 450. Toutefois, ce témoignage demeure isolé et douteux. Si l'on ne peut exclure que la mission de Néhémie comme gouverneur de Judée s'inscrive dans un projet politique impérial d'envergure régionale, il faut admettre que le « mémoire de Néhémie » ne permet pas d'en étayer l'hypothèse.

Le récit du relèvement des murs de Jérusalem (Ne 4; 6-7,1-5), la liste des bâtisseurs (Ne 3), ainsi que le récit du trajet suivi par les deux processions lors de la dédicace de la ville sainte (12,27-43) ne permettent pas, en l'état, de préciser le tracé des murs de la ville. En outre, le livre prête à Néhémie la réfection de murs et de portes déjà relevés antérieurement, tel le porche oriental du temple (Ne 3,29; cf. Esd α 9,6.38). Le « mémoire de Néhémie » n'est pas dépourvu d'inexactitudes et de contradictions. Il a en outre été retouché à divers degrés par le cadre éditorial sans que l'on puisse toujours déterminer l'ampleur et l'impact qualitatif de cette

élaboration par rapport à l'original. Ainsi la fonction plus religieuse et symbolique que défensive assignée au rempart de Jérusalem relève-t-elle davantage de l'édition conjointe d'Esdras-Néhémie que du « mémoire de Néhémie » originel. L'ensemble des réformes mises en œuvre par Néhémie ont en vue la mise en pratique de règles cultuelles qui vont au-delà des lois de Moïse (Ne 13,15-22), lesquelles ne prévoient pas l'expulsion des étrangers les jours de fête. Enfin, à lire le « mémoire de Néhémie », le calendrier sabbatique du temple était en place dès le règne d'Artaxerxès I^{er}, et Néhémie aurait été le premier gouverneur à imposer à l'aristocratie la législation mosaïque relative aux années sabbatiques et jubilaires (Ne 5). On sait que ces textes, comme l'architecture de la conclusion du livre et de l'ensemble Esdras-Néhémie relèvent davantage du cadre éditorial que d'un auteur du v^e siècle.

Ainsi l'époque perse témoigne-t-elle de la mise en place des institutions et des conditions politico-religieuses dans lesquelles le judaïsme s'est ensuite développé. Le témoignage d'Hécatée d'Abdère, vers 300, cité par Diodore (40, 3, 1-7) rapporté par l'écrivain médiéval Photius, s'il est bien authentique, concorde avec ce portrait de la nation judéenne centrée sur Jérusalem, dirigée par des prêtres qui ne font pas seulement office d'agents du culte, mais aussi de juges et de gardiens des lois et des coutumes nationales. D'après Hécatée, les prêtres possèdent même des terres, ce qui semble contredire Nb 18,24 ; Dt 10,9 ; 12,12 ; 28,1, mais consonne avec ce que dit Ne 13,10 des lévites qui avaient abandonné le service du temple pour fuir chacun à son champ, en l'absence momentanée du gouverneur. Hécatée décrit le grand prêtre comme un messenger des commandements divins et évoque le culte et le renouvellement d'alliance en des termes qui rappellent la liturgie accompagnant la lecture publique de la Loi que relate Ne 8,1-6. Il précise qu'à la fin des lois figure l'affirmation : « Telles sont les paroles que Moïse a entendues de Dieu et qu'il dit aux Judéens », citation proche de Lv 27,34 et de Nb 36,13.

En marge de ce judaïsme officiel qui s'impose peu à peu, existe une religion populaire. La divination, nécromancie incluse, l'interprétation des rêves, l'astrologie, la magie, le culte des morts ont laissé des traces matérielles et littéraires. Un abondant matériel archéologique, sous forme de représentations figurées de dieux égyptiens tels Bès et Ptah, témoigne des pratiques apotropaïques visant à se prémunir contre les malédictions, les démons ou le mauvais œil. Une pratique en vogue consiste à porter un collier de perles de faïence ou de verre, surtout les enfants, ou des pendentifs ou amulettes figurant des images ou des symboles des dieux protecteurs. De tels objets ont été trouvés à Jérusalem et à Enguédi à partir du vi^e siècle, en particulier au v^e siècle. Des masques d'argile ont également été mis au jour, ainsi que des poteries comportant un ou deux visages incisés ou en relief. L'image de Bès est particulièrement répandue, mais on rencontre aussi une grande variété d'effigies grotesques, et d'étranges représentations d'oiseaux.

Dans la littérature biblique, nombre de passages du Deutéro-Esaïe font allusion aux multiples catégories de devins, de magiciens et d'enchanteurs couramment rencontrés en Babylonie et vraisemblablement imités en Judée. Certaines pages du Trito-Esaïe pourraient également faire allusion au culte des morts, traditionnel dans toute la région, à l'époque perse (Es 65,1-7).

2. L'époque hellénistique (333-63 av. J.-C.)

2.1. D'Alexandre à l'avènement d'Antiochus IV

La Judée tombe sous la domination d'Alexandre en conséquence de la bataille d'Issos, à la fin de l'année 333. En dépit des légendes apologétiques forgées par les Judéens, Alexandre n'a sans doute jamais visité Jérusalem, ni rencontré le grand prêtre. Après la période troublée des Diadoques, la Judée est rattachée à l'Égypte en 312, désormais dominée par la dynastie des Lagides, descendants de Lagos, un des principaux généraux d'Alexandre, qui, en accédant au trône, prennent le nom de Ptolémée. La domination grecque en Orient ne représente pas une césure majeure dans l'histoire de la Judée et des Judéens. Les changements qui en ont résulté se sont fait sentir peu à peu. Cependant, la présence prolongée de colons grecs, d'une administration grecque, de la langue et de la culture grecques, ont entamé le processus d'« hellénisation » du Proche-Orient ancien. La nouvelle mixité des cultures grecque, perse, assyro-babylonienne et syrienne a progressivement façonné le monde hellénistique, bien différent du monde hellénique de la Grèce classique et de l'Orient traditionnel, mais qui représente une synthèse particulière, originale et mouvante. Il ne s'agit pas d'un mélange de ces divers éléments. Bien plutôt, ceux-ci voisinent, mais certains aspects de la culture grecque se répandent davantage que d'autres, ou deviennent dominants selon les individus, les temps et les lieux. Ainsi, le grec n'a pas évincé les langues vernaculaires. Araméen, égyptien, démotique ou accadien continuent à jouer un rôle important en tant que langues administratives, littéraires, juridiques ou de communication courante. Selon les moments, les diverses cultures ont évolué à des rythmes différents et leurs relations mutuelles ont changé, certains éléments grecs prenant plus ou moins d'importance au fil du temps.

Le bassin méditerranéen oriental est partagé en trois royaumes : l'Égypte lagide ou ptolémaïque qui contrôle le Levant-Sud, la Grèce continentale et la Macédoine, ainsi que la Syrie du Nord et la Babylonie, administrés par les Séleucides, descendants de Séleucus, un autre général d'Alexandre. Vis-à-vis des territoires qu'elle contrôle, l'Égypte lagide semble n'avoir guère exercé qu'une pression fiscale et tributaire, visant à retirer un revenu régulier des taxes et du produit et des rentes de la terre, propriété d'Etat. L'essentiel de l'organisation s'effectue au

niveau local, l'administration lagide veillant avant tout à acheminer les revenus perçus au niveau local jusqu'aux coffres royaux. Faute de documentation suffisante, l'organisation de la Judée lagide n'est pas éclaircie. À défaut d'attestation d'un économe et d'un hyparque, on ne sait si la Judée constituait une hyparchie de la satrapie supposée de « Coelé Syrie et Phénicie ». Un monnayage propre, à l'effigie de Ptolémée II, comportant la mention *Yehud* ou *Yehudah*, témoigne de la relative autonomie dont jouissent les Judéens sous l'autorité du grand prêtre qui paraît désormais exercer seul le pouvoir administratif en lieu et place du gouverneur qui dirigeait auparavant la province. Le grand prêtre fait figure de chef spirituel et temporel. Faisant office d'économe, la perception des taxes et du tribut lui est affermée, ainsi que la *prostasia* du peuple, charge de « représentation » du peuple de Judée auprès de la cour d'Alexandrie. Désormais vénales (Josèphe, *AJ*, XII, 161), ces « magistratures » font de lui l'ethnarque, le « chef de la nation » des Judéens qui, en tant que communauté tributaire reconnue, possède, par la grâce du souverain, son organisation propre. À côté du grand prêtre, l'institution traditionnelle des anciens, appelée *gérousia* dans les sources rédigées en grec, évolue selon le modèle des conseils aristocratiques d'anciens à l'époque grecque. Au témoignage de Josèphe (*AJ*, XII, 142), le Conseil des anciens est devenu, sous Antiochus III (vers 200), une institution puissante, sous son nom grec de Sanhédrin, avec laquelle le grand prêtre doit compter. Le « roman des Tobies » relaté par Josèphe (*AJ*, XII, 156-222 et 228-236) montre également que l'aristocratie militaire de Judée, enrichie au service des Ptolémées, lorgne sur la fonction de fermier général confiée au grand prêtre.

L'archéologie et les rares sources littéraires relatives au III^e siècle indiquent que la Judée connaît un certain essor économique qui atteint son apogée au milieu de ce siècle. Cet accroissement global de la richesse profite à l'aristocratie des possédants et peut-être à une classe moyenne urbaine, surtout à Jérusalem. On ne voit pas que le niveau de vie du gros de la population s'améliore ; la plupart des habitants continuent à vivre d'une agriculture de subsistance. La monétarisation croissante de l'économie favorise les propriétaires qui peuvent accumuler des surplus, mais augmente l'endettement des plus pauvres. L'endettement des paysans pauvres décrit par Ne 5 et la floraison du commerce à l'intérieur de Jérusalem à laquelle fait allusion Ne 13,15-16 correspond assez bien à la situation du pays et de la capitale au début du II^e siècle. Jérusalem est alors devenue une ville suffisamment importante et riche pour être transformée en cité grecque vers 175 av. J.-C. Au III^e siècle, le tribut semble assez constant par rapport à la période antérieure. D'après 2 M 4,7, Jason promet 360 talents en 175, bien qu'Antiochus III ait réduit entre-temps le tribut d'un tiers (*AJ*, XII, 144). À l'époque perse, le tribut était de 350 talents. Ces chiffres témoignent de l'amélioration de la situation matérielle de la Judée durant l'époque lagide, ce que confirme la documentation contemporaine

concernant toute la région. Cette nouvelle prospérité globale, ainsi que la relative autonomie politico-religieuse concédée par le pouvoir central à la Judée explique sans doute que la littérature juive du III^e siècle ne manifeste pas de mécontentement grave à l'égard de la tutelle lagide.

Sur le plan religieux, les tendances sensibles à l'époque perse se poursuivent. L'aristocratie sacerdotale et le personnel cultuel se diversifient en fonction des besoins et du contrôle de la religion officielle, en fonction aussi de l'élargissement de l'activité administrative menée par le sacerdoce dans la province. Lectures scripturaires et prières, individuelles et collectives, se développent au sein des liturgies qui entourent le culte sacrificiel du temple de Jérusalem et, au-delà du temple, dans la piété individuelle et collective, poussant toujours plus à mettre par écrit une littérature religieuse et liturgique. Vers la fin de la période perse, une collection significative de textes juridiques et narratifs a été placée sous l'autorité du dieu du lieu par les autorités du temple de Jérusalem, autorité assez généralement acceptée d'après les témoignages littéraires. A en juger par la liste qu'en donne le livre de Ben Sira dans son *Eloge des Pères* (Si 44-49), vers le début du II^e siècle, cette collection d'écrits faisant autorité comprend alors le Pentateuque, les Premiers Prophètes (Josué-2R), les Prophètes postérieurs (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et les XII Petits Prophètes) et certains des futurs Hagiographes. En revanche, Ben Sira ne connaît ni le livre de Daniel, ni l'ensemble littéraire Esdras-Néhémie, ni le livre d'Esther. Le texte de chacun de ces livres demeure fluctuant et comporte des variantes considérables, quantitatives et qualitatives, d'un manuscrit à l'autre. Cette collection scripturaire ne constitue donc nullement un canon, doté d'un ordre et d'un texte fixé; même si le Pentateuque présente la même structure en cinq livres en grec et en hébreu, chacun présente un type de texte différent. Dans la plupart des cas, la littérature religieuse produite au III^e siècle se conforme aux genres littéraires attestés antérieurement dans la Bible, mais se frotte d'hellénisme. En outre, une abondante tradition littéraire manifeste que des textes «parabibliques» ont été rédigés à partir du début de l'époque hellénistique, dont certains, tel I Hénoc, ont pu entrer ultérieurement dans le canon de telle ou telle Eglise chrétienne, éthiopienne en l'occurrence. Le concept d'Écriture sainte commence à s'élaborer, conférant à l'écrit une place grandissante en tant que partie intégrante et constitutive du culte, sans que la Loi soit conçue comme concurrente du culte du temple ou susceptible de s'y substituer. Cette tendance, qui mènera ultimement à la «religion du Livre», est à l'œuvre dès le III^e siècle, dans la traduction du Pentateuque dans la langue grecque vernaculaire des Judéens d'Égypte et dans le commentaire de Démétrius le Chronographe sur le Pentateuque, qui constitue, peu avant 200, le premier exemple d'herméneutique scripturaire en milieu judéo-hellénistique.

Une importante population d'origine judéenne, probablement même majoritaire, est installée dans les royaumes lagide et séleucides, en particulier en Egypte et en Babylonie, depuis le début du ^{vi}^e siècle au moins, mais aussi en Syrie et en Asie Mineure à partir du ⁱⁱⁱ^e siècle. L'émigration des gens de Judée n'est pas un phénomène nouveau, mais à partir de l'époque hellénistique, elle devient un trait persistant et constitutif de l'histoire des Judéens, dans la mesure où institutions, pratiques et mentalités de la Diaspora influent sur l'histoire de l'ensemble des Judéens, de métropole et d'ailleurs. La métropole entretient tôt un réseau de communications avec les communautés de diaspora. A l'époque grecque, ces communautés sont les plus nombreuses en Babylonie et en Egypte. On sait peu de chose des communautés installées en Babylonie, tandis qu'une documentation papyrologique rédigée en grec, régulièrement mise au jour en Egypte, fourmille de renseignements sur la vie quotidienne des Judéens d'Egypte. Les papyrus révèlent qu'un grand nombre de Judéens s'y établissent comme colons militaires vivant du lopin de terre alloué à chacun par l'Etat (« clérouques »), quand ils ne sont pas en campagne. La documentation manifeste que les Judéens vivent comme les Grecs et qu'ils ont le même statut que ces derniers. Ils recourent au même système judiciaire et rien n'indique que les Judéens d'Egypte bénéficient du privilège de vivre selon leurs lois ancestrales. Certains documents laissent même penser que ce sont les lois et coutumes grecques qui sont considérées comme « lois ancestrales » par les Judéens d'Egypte. Ainsi, l'intérêt est pratiqué entre Judéens au taux courant. A partir du règne de Ptolémée VI (180-145), apparaissent en Egypte comme ailleurs dans le monde hellénistique, des associations appelées *politeumata*. Le mot figure dans la *Lettre d'Aristée*, qui relate de manière légendaire la traduction en grec du Pentateuque. Les autorités du *politeuma* d'Alexandrie y sont mentionnées au même rang que les anciens du peuple. On a donc cru d'abord que cette institution fournissait le cadre juridique permettant aux communautés de s'auto-administrer selon les lois juives, au même titre que d'autres communautés nationales bénéficiant de privilèges d'autonomie. Une documentation récente provenant des archives du *politeuma* d'Héracléopolis a mis en question ces certitudes et fait apparaître qu'il s'agit d'un nom d'association volontaire parmi d'autres, de nature plus professionnelle qu'ethnique. Le *politeuma* n'est pas un instrument d'auto-administration politico-religieuse, il est plutôt un instrument d'acculturation du droit grec par les populations indigènes émigrées dans les royaumes hellénistiques.

La vie religieuse communautaire s'organise au sein de la « (maison de) prière », qui prendra plus tard le nom de « synagogue ». Les sources littéraires ne font référence à cette institution qu'à partir du ⁱ^{er} siècle de notre ère (Philon d'Alexandrie, Josèphe), lorsque la synagogue aura fini par gagner aussi la Judée métropolitaine (dans la première moitié du ⁱ^{er} siècle de notre ère). Cependant, des inscriptions et des mentions au sein de la documentation papyrologique attestent l'existence

de «maisons de prière» en Egypte dès le règne de Ptolémée III (246-221). Les inscriptions désignent des bâtiments publics, dont plusieurs dédiés au roi Ptolémée III et à la famille royale par «les Judéens» du lieu, village ou ville. Agatharchide de Cnide (II^e siècle av. J.-C.) les décrit comme des «temples» où les Judéens se réunissent pour prier collectivement le jour du sabbat (Josèphe, *Contre Apion*, 1, 22, § 209). Ces témoignages soulignent l'importance prise par la prière et par la lecture des lois de Moïse dans le judaïsme, sans que la «maison de prières» soit conçue comme susceptible de remplacer le temple. Prières et lectures associent de loin les Judéens d'Egypte aux liturgies publiques menées par l'assemblée cultuelle au temple de Jérusalem. Temple et culte sacrificiel demeureront, jusqu'à la destruction du Temple par les Romains en 70 de notre ère, le point focal des relations unissant les Judéens, où qu'ils résident, à leur souverain divin.

C'est dans ce contexte d'un judaïsme en expansion, sous l'impulsion et le contrôle des autorités de Jérusalem, qu'intervient la traduction du Pentateuque en Egypte, dans l'idiome grec hellénistique dont se servaient les Judéens d'Egypte vers le milieu du III^e siècle. La *Lettre d'Aristée à Philocrate* situe cette traduction sous le règne de Ptolémée II (282-246 av. J.-C.). L'historicité du récit est rejetée presque unanimement par la critique historique, qui souligne le caractère légendaire du récit, mais en accepte néanmoins les données, y compris chronologiques. Démétrius le Chronographe semble s'être appuyé sur le texte grec de la Septante (LXX) du Pentateuque dans son commentaire, probablement rédigé autour de 200 av. J.-C. Ben Sira, qui a traduit en grec l'œuvre hébraïque de son grand-père vers 132 av. J.-C., atteste dans son préambule que, de son temps, la Loi et les Prophètes sont déjà traduits en grec. Après la traduction des cinq livres du Pentateuque, dont la *Lettre d'Aristée* dit qu'elle a été réalisée par 70 traducteurs (grec : *septuaginta*), les livres bibliques ultérieurs ont à leur tour reçu une traduction grecque au fur et à mesure de leur rédaction en hébreu, dans des circonstances rarement élucidées. L'ensemble de la traduction grecque des livres bibliques hébraïques, auxquels se sont adjoints des livres judéo-hellénistiques rédigés directement en grec sont appelés, par extension, la Septante. Depuis la découverte des manuscrits de la mer Morte, la Septante a reçu un regain d'intérêt, d'une part, en tant qu'elle figure parmi les premiers exemples de traduction littéraire dans l'Antiquité ; d'autre part, le texte hébreu qu'elle traduit reflète, en divers cas, une édition antérieure à celle du texte hébreu reçu, le TM. Dans certains milieux, tel celui de la *Lettre d'Aristée*, au II^e siècle av. J.-C., et celui de Philon d'Alexandrie, au I^{er} siècle de notre ère, la Septante est considérée comme une œuvre faisant autorité, à laquelle il convient de ne rien modifier, et constituant le point de départ de commentaires multiples, de même que la tradition homérique, ou la littérature ethnographique, tels les *Ægyptiaca* de Manéthon ou les *Babyloniaca* de Bérose. Plusieurs hypothèses d'explication historique de cette traduction ont été proposées. L'interprétation du *politeuma*

comme type d'organisation politico-religieuse auto-administrée qui aurait prévalu à Alexandrie et dans les communautés juives d'Égypte a fait penser que la traduction en grec des lois de Moïse avait été commanditée par Ptolémée II ou III en vue d'en déposer le texte à la bibliothèque d'Alexandrie, dont parle la *Lettre d'Aristée*, en guise de publication officielle sous dépôt légal. Il faut en abandonner l'idée. L'explication traditionnelle par les besoins liturgiques des « maisons de prières », des communautés, voire de la piété individuelle rend mieux compte des données actuelles de la documentation.

À côté du judaïsme officiel, la religion populaire poursuit et développe ses activités au contact des religions environnantes, notamment gréco-égyptienne et babylonienne. Le plus souvent illicites aux yeux de la religion officielle, les pratiques divinatoires et ésotériques ne seront mises par écrit, particulièrement dans le domaine de la magie, que longtemps après, vers la fin de l'Antiquité, pour la plupart. Ces écrits postérieurs et certaines allusions polémiques ou références imprécises contemporaines permettent d'en déceler l'existence.

À la fin du II^e siècle av. J.-C., au terme de la cinquième guerre de Syrie, la victoire de Panion livre la Judée à la domination d'Antiochus III et de la dynastie séleucide, au détriment des Lagides d'Égypte. La tradition juive a conservé une image très favorable d'Antiochus III et Josèphe transmet trois documents qui illustrent la faveur en laquelle Antiochus III tenait les Judéens quant à leur fidélité et à leur dévouement à la dynastie séleucide. Parmi ceux-ci, une lettre adressée par Antiochus III vers 200 au stratège de Cœlé-Syrie, Ptolémée fils de Thraséas, affirme que les Judéens ont aidé les troupes séleucides à déloger la garnison lagide de Jérusalem. En récompense, le roi accorde aux Judéens de vivre selon leurs lois ancestrales ainsi que des libéralités et des exemptions fiscales pour rebâtir Jérusalem et son temple et repeupler la ville sainte (*AJ*, XII, 138-144). D'autre part, un édit royal interdit la circulation à Jérusalem des denrées réputées impures par les lois du temple. L'authenticité de ces documents est largement reconnue. Si l'ordre royal a bien été suivi d'effet, la lettre d'Antiochus III à Ptolémée fils de Thraséas fournirait un contexte moins problématique à la mission de Néhémie que l'époque d'Artaxerxès I^{er} mentionnée aux livres d'Esdras-Néhémie. La question ne peut être tranchée que par l'archéologie. Pour le reste, les avantages accordés par le souverain séleucide s'inscrivent dans la ligne de l'exercice du pouvoir par les Achéménides qui reconnaissaient les communautés existantes et les laissaient s'organiser selon leurs propres règles, pour autant qu'elles demeurent fidèles au souverain. Ces avantages ne seront pas remis en cause par les successeurs d'Antiochus III tant que les Judéens ne s'agiteront pas. L'autonomie n'empêche pas de vives tensions entre le grand prêtre Onias III et Seleucus IV (187-175), le successeur immédiat d'Antiochus III, pour des raisons fiscales. Une stèle récemment publiée par H. M. Cotton et M. Wörle (« Seleucus IV to Heliodoros – A new

dossier of royal correspondence from Israel», *ZPE* 159 [2007], p. 191-205) et trois fragments complémentaires mis au jour par les fouilles archéologiques officielles de l'ancienne capitale de l'Idumée, Marisa, lesquels sont en cours de publication, apportent la preuve qu'en 178, Séleucus IV prend une série de décrets visant à contrôler plus étroitement le trésor des temples de Cœlé-Syrie et Phénicie, comme l'analyse de 2 M 3-4 l'avait fait soupçonner. Dépouillant le grand prêtre d'une partie de ses attributions, la nomination de Simon, un prêtre de Jérusalem, comme «administrateur» du temple apparaît comme l'effet de la réforme de Séleucus IV. Du point de vue des autorités séleucides, il s'agit de susciter localement des contre-pouvoirs, en mettant en concurrence les membres de l'aristocratie locale. Les conflits ne peuvent manquer de se produire. A la suite d'un différend avec Onias, Simon révèle au satrape de Cœlé-Syrie et Phénicie que le trésor du temple recèle des biens du Tobiade Hyrcan, cousin d'Onias III, ancien fermier général de l'impôt sous les Lagides, réfugié dans son château d'Ammanitide, en butte à l'antagonisme de ses frères. Aux yeux des Séleucides, Hyrcan est un opposant politique exilé dont les biens peuvent être confisqués. Héliodore, ministre principal d'Antiochos IV, vient à Jérusalem saisir les biens d'Hyrcan (2 M 3,4-27). Onias s'y oppose, probablement pour défendre ses prérogatives, les saisies relevant du percepteur du tribut. Onias, convoqué à la cour d'Antioche, est évincé du grand-pontificat qui passe à son frère, Josué dit Jason, à l'avènement d'Antiochus IV (175-164). Malgré le point de vue des sources, il ne s'agit pas d'un revirement d'attitude des Séleucides envers les Judéens. A la mort de Seleucus IV, le peuple de Judée continue de jouir du même statut que sous Antiochus III. Mais la domination séleucide accroît les tensions au sein de l'aristocratie. A en croire 2 M 4,23-25, trois ans plus tard, en 172, Ménélas, frère du Simon «administrateur» du temple, qui n'est pas issu du rameau aristocratique des Oniades, réputés «fils de Sadoq», parmi lesquels le grand prêtre était constamment choisi jusque-là, achète la charge de grand prêtre, en renchérissant de trois cents talents sur l'offre de Jason (2 M 4,24), qui est à son tour évincé du souverain pontificat. L'aristocratie se déchire pour l'affermage des taxes et du tribut. Le parti séleucide, qui soutient le nouveau grand prêtre Ménélas, devient minoritaire (Josèphe, *AJ*, XII, 239). En effet, la majorité des Judéens, pro-séleucide et favorable aux Tobiades quand Hyrcan était fermier général de l'impôt, à l'époque des Ptolémées, se détourne à présent des Séleucides et des Tobiades au moment de payer le tribut à Antiochus IV.

2.2. La crise maccabéenne

La «crise maccabéenne» est l'appellation couramment donnée à un réseau complexe de causes et de circonstances qui ont généré la rébellion des gens de Judée à la suite du déni du privilège d'auto-administration selon leurs lois ances-

trales décrété par le roi Antiochus IV Epiphane. Cette crise a des causes lointaines et d'autres immédiates, illustrées par les deux livres des Maccabées. Il s'agit d'une documentation exceptionnelle, puisqu'elle provient pour l'essentiel des révoltés eux-mêmes. Malheureusement, l'événement a laissé peu de traces tangibles du côté des auteurs classiques, ni de la part des Judéens hellénistes, vaincus. Edités en grec, les deux livres des Maccabées sont exclus de la Bible judaïque. Bien que numérotés 1 et 2 Maccabées, ils ne sont pas la suite l'un de l'autre ; il s'agit en fait d'ouvrages tout à fait distincts. Selon l'ordre chronologique, 2 Maccabées couvre la période des années 180-160 av. J.-C. et constitue le meilleur exposé des causes de la révolte, tandis que 1 Maccabées présente une chronique des événements de 175 à 135. Il s'agit de deux récits rédigés dans des perspectives différentes, et qui sont parfois irréconciliables.

En 174, Jason, frère d'Onias III, fonde à Jérusalem une cité grecque nommée Antioche en l'honneur d'Antiochus IV, par autorisation royale moyennant finances. Jason établit les registres civiques de la cité, ce qui signifie qu'il vend le droit de cité aux futurs citoyens, selon une pratique courante dans les cités en crise. Il fonde également un gymnase et une éphébie, institutions caractéristiques de la cité grecque, lieux de rencontre et de formation des citoyens (2 M 4,7-17 ; 1 M 1,10-15). Antioche-Jérusalem s'organise comme une « cité sainte », une Hiéropolis parmi tant d'autres. Jason ne bouleverse pas les institutions, ni politiques ni religieuses. Le grand prêtre continue de faire fonction de magistrat principal de la cité, assisté des prêtres sous le contrôle de la *gérousia*, le Conseil des anciens. Les lois ancestrales, dont Jason est le garant, continuent de s'imposer à tous les Judéens, sans remise en cause. En revanche, la réforme helléniste introduit des mœurs et des comportements nouveaux, tels les concours athlétiques qui, dans le monde hellénique, avaient valeur de cérémonies religieuses en l'honneur des dieux grecs. Cette politique d'assimilation culturelle est interprétée comme un processus de déjudaïsation par l'auteur de 1 Maccabées. Les raisons de la réforme sont débattues. Antiochus IV est-il le véritable instigateur d'une réforme visant à l'hellénisation des populations et à l'extinction du judaïsme ? Il est vrai que la création d'Antioche-Jérusalem s'intègre à la politique royale de promotion des élites indigènes hellénisées, mais cela ne signifie pas que le roi ait pris l'initiative. D'après 2 Maccabées, qui impute aux factions judéennes la responsabilité de la révolte, Antiochus IV n'a fait que soutenir une initiative locale. Quelles étaient les raisons de Jason ? Au premier chef, la réforme répondait à des besoins financiers et permettait une redistribution et un accroissement des terres ; elle visait aussi à l'intégration de Jérusalem au royaume séleucide. La réforme comporte avant tout des aspects culturels plutôt que politiques ou religieux. Elle manifeste que, contrairement à une idée fausse largement répandue, les Judéens ne participent pas moins que les autres nations du Proche-Orient à la formation du monde hellénistique.

Cependant, de nouveaux clivages apparaissent dans la société qui opposent les pro-séleucides aux résistants.

Avec la nomination de Ménélas au souverain pontificat, en 172, la politique d'assimilation s'intensifie au service de l'intégration économique, culturelle et religieuse dans le monde hellénistique. *A contrario* se constitue le mouvement «piétiste», majoritaire au Conseil des anciens, dévoué au service de la Loi au nom des valeurs traditionnelles et des figures du passé national. Légalistes et légitimistes, ils s'opposent à la nomination illégale de Ménélas, mandaté par une lettre royale et qui n'appartient pas à la lignée traditionnelle des grands prêtres. Ménélas, accusé comme tyran avare, cupide, violent et impie par le Conseil des anciens est acquitté lors d'un procès à Tyr devant le roi Antiochus IV (2M 4,43-50) et se maintient dix ans au pouvoir. L'opposition politique devient alors religieuse. Les tensions internes à Jérusalem s'aggravent entre factions pro-lagide et pro-séleucide sur fond de guerre entre Antiochus IV et l'Égypte. A la faveur du départ d'Antiochus IV en campagne contre l'Égypte et de la fausse rumeur de la mort du roi au combat, Jason tente en vain de reprendre à Ménélas le pontificat par la force (hiver 169). Jugeant la Judée en rébellion, à son retour d'Égypte, Antiochus IV fait un détour par Jérusalem l'été 169. Il pille le temple, installe une colonie militaire importante à Jérusalem et, les troubles prenant de l'ampleur, envoie à Jérusalem une troupe de 22 000 hommes commandée par Apollonius qui se livre au massacre. En 168-167, il promulgue l'Edit de persécution qui interdit toute pratique du judaïsme : interdiction du sabbat, de la circoncision, des sacrifices traditionnels, de la lecture des Livres saints. Les Judéens sont forcés d'abandonner leurs coutumes et d'adopter les mœurs grecques. Le culte de Zeus Olympien, patron de la dynastie, est institué au temple, ainsi que la tenue obligatoire des fêtes dionysiaques et du culte au roi divinisé.

Les causes de l'Edit de persécution, chose inouïe dans le monde antique où la tolérance religieuse, inhérente au polythéisme, est de règle, sont débattues. Sans doute faut-il adopter l'explication politique de cette mesure d'apparence religieuse proposée par Victor Tcherikover. L'Edit de persécution ne relève pas d'un fanatisme religieux ou idéologique, d'une volonté d'éradiquer le judaïsme pour le remplacer par le paganisme, mais d'une décision politique de retirer à la Judée, pour cause de rébellion, les privilèges que lui avait confirmés Antiochus III, de s'organiser selon ses lois et sa constitution ancestrales. Ces privilèges ne dépendaient que du bon plaisir du roi, ils ne constituaient pas des droits. Antiochus IV confisque le territoire, transformé en domaine royal.

La persécution est limitée à la Judée. Les Samaritains y échappent en envoyant au roi, dès 168, un rapport justifiant leurs origines sidoniennes (phéniciennes), pour n'être pas confondus avec les Judéens. Ils reconnaissent sa divinité et acceptent d'helléniser leur dieu innomé (Yahwé) sous le nom de «Zeus des Grecs».

Le roi reconnaît le sanctuaire du mont Garizim et confirme leurs exemptions. Quelque soixante ans plus tard, l'Asmonéen Jean Hyrcan détruira ce sanctuaire en y mettant le feu et en veillant à ce qu'il ne soit pas reconstruit (111-110).

Loin d'obtenir les effets escomptés, la persécution augmente la révolte tout en manifestant la vitalité du judaïsme et l'attachement populaire aux lois juives. En trois ans, le temple de Jérusalem est repris et rendu au culte traditionnel, en dépit du déploiement de forces séleucides. Malgré les sources juives à disposition relatives à cette période, les livres des Maccabées, celui de Daniel et de l'Hénoch, bien des obscurités demeurent. Tout d'abord, on n'en sait guère plus sur les adversaires des hellénistes que sur ces derniers. Les livres des Maccabées les désignent du nom d'« assidéens », « juifs pieux ». Zélateurs rigoristes de la Torah, très attachés au code de pureté rituelle, ils sont hostiles à tout rapprochement avec les mœurs des autres nations, qui leur apparaissent comme une violation de la Torah et une mise en cause de l'Alliance. Passé le premier moment de fuite « au désert » devant la persécution, la résistance s'organise peu à peu autour de la famille des Asmonéens, Mattathias et ses cinq fils, depuis leur fief de Modin, sans qu'on sache au juste si les Asmonéens ont rejoint les révoltés ou si, comme le suggère 1 Maccabées, ils ont pris l'initiative de la révolte. Malgré 1 M 2,1, on peut douter de l'ascendance sacerdotale de la famille. 2 Maccabées, qui ne fait mention que de Judas, dit « le Maccabée », demeure silencieux sur les origines familiales de ce personnage qu'il présente plutôt comme un chef militaire. En 166, Judas et ses frères disposent d'une armée de 6 000 hommes. Les effectifs ne dépassent pas les 10 000 hommes, lors de la bataille de Bethsour (1 M 4,29), le plus souvent moins. En face, les troupes royales sont probablement beaucoup moins nombreuses que ne le prétendent les livres des Maccabées. Depuis 169, Jérusalem abrite une garnison importante et Antiochus IV envoie à plusieurs reprises des renforts, mais sans doute pas de troupes d'élite, d'autant que le roi médite une expédition dans les provinces orientales, bien plus importante à ses yeux. Ce n'est qu'au printemps 164, pendant le séjour d'Antiochus IV en Iran, que Lysias, principal ministre et corégent à Antioche, fait lui-même campagne, puis en 163, après la mort d'Antiochus IV.

La chronologie des faits nous échappe en partie car les deux livres des Maccabées ne concordent pas et ne se recoupent que sur quelques points précis. La tactique suivie consiste, dans un premier temps, à punir les renégats, de manière à radicaliser le mouvement pour pousser à la révolte les indécis, affermir la volonté de résister et empêcher le découragement du peuple. Les révoltés chassent les hellénistes en les poussant à fuir dans les pays voisins et pratiquent la circoncision forcée (1 M 2,44-46). Puis Judas entreprend de harceler les troupes séleucides, en évitant les batailles rangées. Avec le temps, les révoltés s'attaquent même à des forteresses, telle Gazara (2 M 10,32-38). Pendant trois ans (167-165), les combats

se poursuivent en Judée, ponctués par les victoires de Judas en rase campagne : contre Apollonius (à Gophna), puis contre Séron (Beth Horon). Nicanor et Gorgias sont envoyés en renfort par le gouverneur militaire de Syrie et Phénicie. Gorgias est défait à Emmaüs (septembre 165), puis, en octobre-novembre 165, Lysias est peut-être à son tour vaincu à Bethsour (2 M 11,1-12 ; 1 M 4,28-35), si cette bataille n'est pas un doublon de la campagne du même Lysias contre Bethsour en 163 (2 M 13,1-26 ; 1 M 6,28-63). Quoi qu'il en soit, la route de Jérusalem s'ouvre aux Maccabées qui prennent la ville et y reconsacrent le temple (25 kislew 148 de l'ère séleucide, soit décembre 165). Antiochus IV meurt à l'automne 164. Les campagnes maccabéennes victorieuses de 163 en Transjordanie, en Galilée, en Idumée et contre les ports de la côte pour défendre les communautés juives périphériques menacées par les populations indigènes témoignent de la volonté des Maccabées de poursuivre la guerre et indiquent où est le vrai pouvoir. Antiochus V, fils d'Antiochus IV, roi mineur, placé sous la tutelle de Lysias, abolit l'Edit de persécution et fait exécuter Ménélas. A la mort d'Antiochus IV, le royaume séleucide est miné par une crise dynastique probablement entretenue par Rome. Deux branches familiales s'entretuent pour le trône jusqu'à la fin du royaume. Démétrius, fils de Séleucus IV, s'empare du pouvoir à Antioche, éliminant Lysias et Antiochus V. Il envoie Bacchidès à Jérusalem qui s'appuie sur les hellénistes et réprime les révoltés. Il nomme un nouveau grand prêtre : Alkime, un helléniste modéré de la lignée légitime. Se montrant satisfaits de ce choix, les assidéens font défection à Judas. La cohabitation entre Alkime et les Maccabées devient vite impossible. Les combats reprennent en 162, avec des fortunes diverses. Judas est tué au combat en 160, remplacé par son frère Jonathan qui connaît des revers. Les hellénistes semblent triompher à Jérusalem, mais Alkime meurt en 159 sans être remplacé. Le parti helléniste, très affaibli, dépend des troupes séleucides. En 157, Bacchidès accepte la paix avec Jonathan et son frère Simon, aux termes duquel il évacue le pays avec les troupes de son corps expéditionnaire. Jonathan étend son autorité en Judée qui ne sera reconnue officiellement qu'en 152.

En 152, Démétrius I^{er}, menacé par Alexandre Balas, fils autoproclamé d'Antiochus IV, assure ses arrières en reconnaissant Jonathan comme chef du peuple et allié (1 M 10,3-14), l'autorisant à reprendre le contrôle de Jérusalem à la tête d'une armée. Jouant sur la rivalité de Démétrius et d'Alexandre Balas, Jonathan obtient d'Alexandre Balas le grand-pontificat et le titre de « frère » du roi. Les deux rivaux séleucides se livrent à la surenchère et accordent aux Judéens la garantie du respect des lois ancestrales, entre autres libéralités matérielles et territoriales. L'investiture de Jonathan comme grand prêtre, jugée illégitime par les assidéens, provoque la rupture entre Asmonéens et « piétistes ». C'est de cette époque que l'on date la naissance du groupe nommé plus tard essénien.

La révolte maccabéenne donne naissance à une littérature de résistance et de combat qui se coule dans un genre littéraire nouveau, promis à un grand succès durant les trois siècles suivants : l'apocalyptique. C'est une littérature mystique, caractéristique des moments de persécution, destinée à soutenir l'espoir par la révélation du plan divin de gouvernement du monde qui donne un sens aux souffrances présentes. Elle utilise les ressorts du prophétisme pour supputer la fin des temps et imaginer les circonstances cataclysmiques de l'éradication du mal par Dieu et de la rédemption du peuple élu dans des circonstances de bouleversement cosmique de l'ordre présent du monde. Le livre de Daniel en est le représentant canonique. Composé vers 165, ses mises en scène et son répertoire symbolique ont donné naissance à un langage religieux qui a modelé la pensée juive et chrétienne. Il existe plusieurs sortes d'apocalypses : certaines s'appuient sur l'Histoire et une conception périodisée du Temps inspirée du calendrier sabbatique du temple ; d'autres développent une vision plus eschatologique, sans référence à l'Histoire, d'autres encore envisagent une eschatologie plus individuelle. Daniel appartient à la première catégorie. Chacune de ces catégories vise à soutenir le peuple et chacun de ses membres dans sa lutte contre l'ennemi de la religion : l'hellénisme en l'occurrence. Les thèmes développés manifestent l'évolution du judaïsme à cette époque. Daniel affirme la croyance en la résurrection des morts (Dn 12,2). La notion de salut individuel qui se fait jour dans la littérature apocalyptique s'apparente à celle que promeuvent les cultes à mystère qui rencontrent un succès croissant dans le monde hellénistique. La notion de messianisme se développe au sein de cette littérature, qui annonce la venue d'un Sauveur suscité par Dieu. On connaît l'utilisation messianique du « fils d'homme » en Dn 7,13 dans les milieux chrétiens ultérieurs. La venue du Messie de la fin des temps, qui viendra préparer le Jugement dernier et présidera à la résurrection des Justes et au triomphe final d'Israël, apparaît dès le milieu du II^e siècle, dans le passage de l'Hénoch éthiopien appelé « Apocalypse des Semaines » qui annonce la fin du monde comme imminente. Le messianisme se développera considérablement au cours des siècles suivants, notamment chez les esséniens. Au milieu du II^e siècle, il est encore balbutiant au sein d'une littérature où les aspects apocalyptiques et anti-helléniques sont très appuyés, ce qui prouve, *a contrario*, l'enracinement de l'hellénisme dans les mentalités et la société judéenne du temps. 1 Hénoch 12–36 se félicite des revers des Séleucides sans accents messianistes : Dn 9,4–19 appelle à la victoire prochaine et annonce la re-consécration du temple de Jérusalem. Le Psaume 30 rend grâces à Dieu pour la dédicace du temple.

La littérature juive de l'époque témoigne des vicissitudes du temps. La lutte contre l'hellénisme marque profondément le développement du judaïsme palestinien. Vaincues militairement, les factions hellénistes n'ont plus la haute main sur le temple et la société. Pourtant, avec l'avènement de Jonathan, c'est sur le modèle

des royaumes hellénistiques que les anti-hellénistes d'hier vont bâtir un nouvel Etat juif qui s'efforcera d'alléger la tutelle séleucide jusqu'à l'indépendance.

2.3. *L'Etat asmonéen*

Le nouvel Etat juif qui se bâtit sur les ruines laissées par la révolte maccabéenne constitue une synthèse recomposée de judaïsme et d'hellénisme. Il conquiert peu à peu son indépendance. Il bénéficie de la lente décomposition du royaume séleucide d'Antioche, miné de l'intérieur par les crises dynastiques, laminé de l'extérieur par le royaume lagide d'Egypte et par le jeu trouble de Rome, peu désireuse de voir s'accroître la puissance de l'un ou l'autre des royaumes gréco-macédoniens dans le bassin oriental méditerranéen. Il doit aussi faire face à la rivalité de ses voisins et à des oppositions internes. C'est néanmoins vers l'indépendance de fait, sinon de droit, qu'il s'achemine, en dépit de reculs et d'échecs circonstanciels. L'indépendance est revendiquée tôt, dès le pontificat de Simon qui succède à son frère Jonathan en 143. Simon obtient de Démétrius II le départ des troupes royales de l'Akra, la forteresse de Jérusalem, en échange de son ralliement. Les Judéens font débiter de cet événement (28 mai 141) l'ère nouvelle de l'indépendance nationale (1 M 13,41-42). En 140, Simon réunit une grande assemblée qui le proclame grand prêtre, stratège et ethnarque. Le titre devient héréditaire. Son fils Jean Hyrcan lui succède et la règle dynastique s'impose par la suite. L'Etat asmonéen devient vite expansionniste, avant même que soit assurée l'indépendance. Lorsque celle-ci paraît enfin acquise avec l'apparition d'un monnayage indépendant, vers 110, sous Jean Hyrcan, l'Etat recouvre tout le Levant-Sud, dont Alexandre Jannée achève la conquête (103-76). L'impérialisme asmonéen est motivé par la volonté de reconstituer un royaume national qui coïncide avec l'extension de la Terre promise au sein de laquelle les lois divines sont applicables (Nb 34,1-12). D'où la judaïsation forcée des habitants à l'intérieur du territoire entreprise par Jean Hyrcan, Aristobule et Alexandre Jannée. La judaïsation connaît un certain succès, mais provoque aussi exil forcé et destruction de villes, telles Pella, Samarie, Marisa, Adora, Beer Sheba. Les Asmonéens parviennent à constituer un Etat national, à peuplement majoritairement judéen, malgré de fortes minorités païennes, grecques ou indigènes. Le nouvel Etat apparaît ainsi comme une synthèse entre le royaume national de légende rattaché par la Bible à David et Salomon et un royaume hellénistique qui coiffe politiquement des populations indigènes et des colonies grecques.

Sur le plan religieux et politique, la société se divise en sectes rivales. La légitimité de la dynastie est contestée dès l'avènement de Jonathan au grand-pontificat car il n'appartient pas à la lignée légitime. Au nombre de ses adversaires doivent figurer d'anciens « assidéens » légitimistes et légalistes qui avaient

soutenu les Maccabées jusqu'à ce que le temple fût libéré, puis soutenu Alkime en raison de son lignage. Peu avant de parler de la mort de Jonathan, Josèphe consacre quelques lignes aux trois « écoles de pensée », les pharisiens, les sadducéens et les esséniens dont il affirme qu'elles existent dès ce moment. Parmi les manuscrits de la mer Morte qui, pour certains au moins, relèvent probablement des milieux esséniens, le *Document de Damas* fait allusion au martyr du « maître de justice », descendant de Sadoq, au temps du « prêtre impie », dans lequel on reconnaît souvent Jonathan, même si l'identification n'est pas sûre. Il demeure vraisemblable que la rupture entre des esséniens et les autorités du temple remonte au début de l'époque asmonéenne. Une *Lettre aux adversaires* expose les points de désaccord avec le temple de Jérusalem, notamment sur le calendrier du temple et des fêtes, la pureté des rites et des offrandes. Elle est souvent considérée comme l'acte de rupture entre la secte et le temple. Cette rupture ne doit pas être exagérée, elle est temporaire et l'abandon des sacrifices n'est que circonstanciel et transitoire, dans l'attente de l'instauration d'un nouveau temple. D'après les manuscrits de la mer Morte, les Esséniens apparaissent comme une communauté sacerdotale et si certains d'entre eux semblent ne jamais participer au culte du temple, ils ne constituent peut-être qu'une minorité.

L'hostilité qui oppose Alexandre Jannée et les sadducéens aux pharisiens va de pair avec les troubles et les révoltes populaires qui ensanglantent le règne du souverain. Le divorce va croissant entre une aristocratie acculturée qui imite les mœurs dissolues et la cruauté des pratiques du pouvoir dans les royaumes hellénistiques voisins et le peuple qui végète, endetté vis-à-vis de l'aristocratie et pressuré par l'Etat. Le rôle croissant des femmes, notamment celui d'Alexandra Salomé sous les règnes de Jannée puis d'Hyrchan II avant de régner personnellement rappelle celui des reines séleucides et lagides. La révolte de Judas réagissait à une hellénisation brutale. Celle-ci se poursuit de manière rampante, transformant l'Etat et la société du II^e et du I^{er} siècle.

Sous le pontificat des trois premiers Asmonéens, les souverains continuent de porter les titres traditionnels de grand prêtre et d'ethnarque. Simon y ajoute celui de stratège, consacrant son rôle de chef militaire et le statut d'autonomie de la « communauté des Judéens ». Aristobule I^{er} (104-103) franchit le pas décisif en prenant le titre de roi. La monarchie asmonéenne se comporte comme les Etats hellénistiques environnants, sans toutefois perdre son caractère juif. Ainsi, Alexandre Jannée inaugure un monnayage bilingue où figure au droit une inscription grecque et au revers le titre de grand prêtre et le nom hébraïque du souverain. Les innovations dans le domaine militaire sont imitées des royaumes hellénistiques : développement de la cavalerie par Simon, emploi de mercenaires qui grèvent les finances au temps de Jannée ; institution de clérouques (allocation de lopins de terre aux soldats professionnels). Autre signe de l'hellénisation crois-

sante, l'acte fondateur de la dynastie asmonéenne (1 M 14,27-49) se conforme au détail prêt aux décrets honorifiques des cités grecques, l'assemblée de Jérusalem reconnaissant Simon comme « bienfaiteur » de la nation, une notion parfaitement grecque. Fort de la reconnaissance officielle de sa dynastie, Simon fait ériger à Modin un tombeau dynastique de style hellénistique, assorti de sept pyramides (*AJ*, XIII, 211-212). Les modèles esthétiques et le mode de vie hellénistiques sont adoptés dans toute la société, dans l'architecture et la décoration intérieure des tombeaux et des palais royaux jusqu'à celles des maisons particulières, qui n'en comportent pas moins des bains rituels selon les lois juives. L'intégration du judaïsme au monde hellénistique est totale.

L'époque favorise l'éclosion d'un nationalisme exacerbé. Les deux livres des Maccabées en témoignent. Le scribe de Jérusalem qui rédige en hébreu 1 Maccabées vers 100 décrit la révolte et le rôle joué par la dynastie comme l'événement fondateur d'une page glorieuse de l'histoire nationale. A l'initiative des Maccabées, le grand prêtre se mue progressivement en dynaste hellénistique qui ouvre la Judée au monde. Raisonnant en politique, il justifie la révolte par la conquête grecque, la colonisation et l'oppression du pouvoir étranger. 2 Maccabées, rédigé d'abord par un Juif de la diaspora grecque, Jason de Cyrène, met davantage en relief le problème de l'identité juive en milieu grec. Comme souvent dans l'Antiquité, l'ouvrage est composé pour expliquer la fête commémorative de la Dédicace de l'autel et du temple en 164. A cette occasion, le temple de Jérusalem resserre ses liens avec la Diaspora en demandant aux Judéens de partout de s'associer à la fête (2 M 1,8-9) en commémorant la révolte et la victoire. Jason de Cyrène impute la révolte aux tensions internes entre Juifs traditionnels et hellénisés. Le résumé que nous en connaissons réinterprète la documentation comme un recueil d'« apparitions célestes » (2 M 2,21) qui en fait une littérature édifiante et pieuse. Le livre de Judith, « la Juive », comporte également maints aspects édifiants et constitue un monument de la littérature héroïque et nationaliste. Assez précisément datable entre 108-107 (annexion de la Samarie par Jean Hyrcan) et 103 (conquête de Iamnia-Yabneh et d'Azot-Ashdod par Alexandre Jannée), le livre reflète l'hellénisation du judaïsme palestinien de cette période. L'ouvrage se présente comme un roman hellénistique caractéristique, qui présente une femme jeune, belle, intelligente et vertueuse, héroïne d'une histoire extraordinaire, pleine de rebondissements et de suspense, mêlée de violence et d'érotisme. Or l'héroïne est juive, elle respecte scrupuleusement la Torah, ce qui la fait triompher du général ennemi, à la gloire du judaïsme, des Juifs et de leur dieu national, constamment exaltés. Les livres de Judith et d'Esther, remanié dans le courant du I^{er} siècle, donnent l'image d'un judaïsme missionnaire. Achior, Ammonite de Transjordanie, à la vue de la tête sanglante du général ennemi que brandit Judith, se fait circoncrire pour se joindre à Israël (*Jdt* 14,6-10). Au livre d'Esther, après avoir échappé au pogrom,

la communauté judéenne de Suse impose la circoncision et pratique la judaïsation forcée (Est 8,11-17), de même que Jean Hyrcan circonçoit de force les Iduméens, Aristobule les Galiléens et les Ituréens, entre le Liban et Damas. Chaque fois, il s'agit d'assimiler les vaincus par la circoncision et l'observance forcées de la Torah. Ainsi une partie de la littérature juive du moment oppose-t-elle aux dominants leurs propres pratiques. En diaspora grecque, la littérature polémique et nationaliste semble préférer combattre l'hellénisme avec ses propres armes. La *Lettre d'Aristée* propose la sagesse juive au monde hellénistique égyptien. Surtout, l'argument de l'antériorité de la sagesse juive sur celle des Grecs s'impose dans la littérature judéo-hellénistique, dans le droit fil de l'*Anonyme samaritain* un siècle plus tôt. Mais à présent, le héros civilisateur n'est plus Abraham, le père des peuples, mais Moïse, transmetteur de la Loi, chez Aristobule (*L'exégèse de la loi de Moïse*) comme chez Eupolème (vers 125) qui affiche un nationalisme militant (*Rois de Juda*). La Torah est désormais l'attribut du héros civilisateur dans la propagande judéo-hellénistique à l'usage des Grecs.

3. L'époque romaine

3.1. Hérode

Pompée arrive en Orient en 64 av. J.-C. pour régler les affaires syriennes en mettant fin à la dynastie séleucide et en réduisant la Syrie en province romaine. La prise de Jérusalem par Pompée en 63 place la Judée sous tutelle romaine. C'en est fini de l'Etat juif asmonéen indépendant, même s'il ne disparaît qu'en 41, lorsque Hérode est nommé roi d'un royaume à conquérir, entièrement occupé par les Parthes, en 41. Hérode, fils d'Antipater, un Iduméen judaïsé par Alexandre Jannée, reconstitue autour de la Judée un royaume, au détriment du dernier souverain asmonéen, Antigone-Mattathias, qui avait soutenu les Parthes. En dépit d'une tradition unanimement hostile, Hérode apparaît comme un souverain efficace et capable. Débarqué à Ptolémaïs début 39, il reconquiert le royaume en trois ans malgré l'opposition de l'aristocratie et de la majorité de ses sujets, malgré aussi l'hostilité de Cléopâtre, dernière reine lagide d'Egypte, qui revendique l'héritage lagide du territoire. Il maintient l'ordre en Palestine et protège la Syrie romaine contre les Arabes. Après la victoire d'Octave à Actium, Hérode se rallie au nouveau souverain qui prend le nom d'Auguste. Celui-ci lui concède les territoires riverains de la mer Morte, précédemment cédés à Cléopâtre par Antoine, ainsi que des cités grecques situées à la périphérie du royaume. Entre 27 et 20, il agrandit encore son royaume de territoires en Syrie du Sud. Il entreprend ensuite un vaste programme de construction et d'embellissement des villes du royaume, en particulier à Jérusalem où il rebâtit le temple et construit un théâtre

et un amphithéâtre (hippodrome). Il pressure le peuple de la région pour financer campagnes et constructions et use de brutalité pour percevoir l'impôt. Pourtant, lors de la famine de 25 av. J.-C., il fait fondre des objets d'or et d'argent du palais pour acheter du blé en Egypte (*AJ*, XV, 306) et diminue d'un tiers le montant des taxes en 20 (*AJ*, XV, 365) puis d'un quart en 14 av. J.-C., pour alléger la misère du peuple (*AJ*, XVI, 64).

Totalement hellénisé, Hérode se comporte en souverain grec, accueille à sa cour des écrivains grecs, mène un train fastueux, s'entoure d'un harem, gouverne dans la violence, la brutalité et les complots, dans la tradition des souverains hellénistiques et comme le font les rois clients de Rome dans la région. Il répand le mode et le cadre de vie hellénistiques dans tout le royaume et multiplie les évergésies (pratiques du clientélisme) en Phénicie et en Syrie, probablement pour se faire pardonner par Rome de ne pas reverser régulièrement le tribut. Il bâtit des cités grecques, telle la Tour de Straton, rebaptisée Césarée Maritime, transformée en port au prix de travaux colossaux, installe des mercenaires germains, thraces et gaulois à Samarie-Sébastè qu'il rebâtit, garantissant à toutes les populations des lieux de culte conformes à leurs coutumes ancestrales et introduisant le culte impérial au sein d'un césaréum à Samarie-Sébastè (dédiée à Auguste) et à Césarée Maritime.

Cependant, la Judée et la Galilée, à majorité judéenne, sont soumis aux lois juives. Né de père iduméen, judaïsé sous Alexandre Jannée, et de mère nabatéenne, son judaïsme peut paraître feint ou superficiel. Pourtant, même si Hérode ne l'arbore pas, il honore le judaïsme et les Judéens. Il rebâtit le temple de Jérusalem en lui donnant un lustre inédit. Durant les travaux, il veille à faire respecter scrupuleusement les lois de pureté. Il entretient alors des relations correctes avec les pharisiens, vraisemblablement contents d'avoir pour chef un Juif plutôt qu'un Romain. Ils peuvent aussi se réjouir qu'il ne s'arroge pas le titre de grand prêtre. Toutefois, Hérode prend au sérieux son rôle de monarque, qui allie en sa personne les fonctions sacrale et profane. Désormais, les grands prêtres, nommés, ne sont plus que de pâles créatures du roi, qu'il nomme, tel Boéthos, son beau-père, limoge selon son bon plaisir, tel Hananel, au mépris du caractère viager de la fonction, puis remplace par le dernier descendant asmonéen (Aristobule III), âgé de dix-sept ans, qu'il fait noyer moins d'un an après l'avoir nommé (*AJ*, XV, 41.51-56). La tradition juive ne lui pardonnera pas d'avoir rompu avec la tradition d'un Etat juif indépendant, ni d'avoir mis le grand-pontificat sous l'éteignoir. Mais c'est la tradition chrétienne, en accord avec les *Psaumes de Salomon*, qui lui réservera la pire des réputations en le présentant comme l'archétype du mauvais roi.

Rien de tel dans les manuscrits de la mer Morte qui, au demeurant, ne contiennent aucune allusion historique postérieure à la conquête romaine de 63. Dans

le *Commentaire d'Habacuc*, Rome est interprétée comme l'instrument de la colère de Dieu contre les Asmonéens. La conquête romaine et le règne d'Hérode marquent incontestablement le développement du messianisme, dont témoignent, entre autres, les manuscrits de la mer Morte. Ceux-ci sont les premiers à appeler «oints» ou «messies» deux personnages eschatologiques censés ramener le peuple de diaspora à Jérusalem et faire advenir la fin des temps, dès avant que se multiplient, au 1^{er} siècle de notre ère, les candidats à la fonction messianique. Entre-temps, une littérature piétiste se rattachant à Hénoch, a relayé le thème. Le bimessianisme de certains manuscrits de la mer Morte manifeste l'attente d'un messie prêtre de la lignée d'Aaron, qui a la préséance, et un messie roi de la lignée de David (1QS IX, 11 ; 1QSa II, 11-14 ; *Ecrit de Damas*, XIV, 19). Séparant les deux pouvoirs, religieux et politique, ce double messianisme s'inscrit en faux contre le cumul des titres de grand prêtre et de roi par les souverains asmonéens Aristobule I^{er} et Alexandre Jannée, à la fin du II^e siècle. Le bimessianisme, au contraire, se conforme à la séparation des pouvoirs prônée par les prophètes de la restauration nationale à l'époque perse (Za 6,12-13). D'autres de ces textes combinent ensuite diversement les deux figures messianiques en les identifiant parfois, ce qui montre la diversité des attentes et des spéculations eschatologiques et messianiques à l'époque d'Hérode.

De l'époque hérodiennne date la Sagesse de Salomon, livre deutérocanonique judéo-hellénistique composé à Alexandrie, qui médite sur la nature de la sagesse divine, conçue comme une manifestation de l'Esprit et de la puissance divine immortelle dont elle partage le trône. L'auteur met l'accent sur l'activité créatrice de la Sagesse qui s'identifie avec la Révélation divine dans le monde créé et dans l'histoire sainte. Accessible seulement par la prière et par la grâce divine, la sagesse procure incorruptibilité et immortalité, en même temps que connaissance et bienfaits terrestres. Pour la première fois apparaît la notion d'immortalité et d'incorruptibilité des justes malgré la mort. L'auteur pense et parle en grec tout en demeurant fidèle à la religion juive traditionnelle, qu'il a le souci constant d'actualiser.

3.2. *Le judaïsme au seuil de l'ère chrétienne*

A la mort d'Hérode, ses héritiers échouent à renouveler la synthèse entre judaïsme et hellénisme à la romaine. Ils se coupent du peuple en adoptant des us et coutumes gréco-romaines au mépris des pratiques traditionnelles. Même s'ils affichent leur judaïsme, fréquentent le temple, en poursuivent l'embellissement commencé par Hérode et tentent à l'occasion de protéger le peuple des abus de l'autorité romaine, les Hérodiens passent aux yeux du peuple pour irrémédiablement compromis avec l'aristocratie romaine. Détesté par le peuple, lâché par

les Romains, Archélaos est déposé vers 6 av. J.-C. et exilé à Vienne, en Gaule, tandis qu'Antipas est destitué en 39 et exilé, lui aussi, en Gaule. Agrippa I^{er}, petit-fils d'Hérode, réussit, semble-t-il, à ramener un peu de paix dans le royaume d'Hérode à peu près reconstitué, mais il meurt en 43-44. L'empereur Claude réduit le royaume d'Agrippa en province romaine, comme après la déposition d'Archélaos, en 6.

La province est désormais dirigée par un procurateur résidant à Césarée. Du même coup, le grand prêtre et le Sanhédrin redeviennent le principal organe de gouvernement de la nation (*AJ*, XX, 10, 5 § 251). La réduction de la Judée en province romaine entraîne un redécoupage territorial et des modifications du système fiscal. Très vite, la révolte gronde contre la fiscalité romaine. Sur le plan juridique, les Judéens bénéficient d'un statut privilégié d'autonomie juridique qui reconnaît le droit coutumier local, et donc, au premier chef, la Torah comme loi du peuple. Rapidement, cependant, la tension monte entre le peuple et les autorités romaines, peu soucieuses de respecter le particularisme juif. Les notables de Judée se trouvent pris entre le marteau et l'enclume. La communauté est placée sous l'autorité conjointe du grand prêtre et du Sanhédrin. Le grand prêtre est désigné par l'autorité romaine. La fonction a cessé d'être viagère et héréditaire. Elle se limite à l'administration du temple et à l'exercice, conjointement avec le Sanhédrin, d'un pouvoir judiciaire et réglementaire en matière religieuse, diaspora comprise. Déconsidérés aux yeux du peuple, les grands prêtres sont l'instrument des autorités romaines, comme ils l'avaient été d'Hérode. Le Sanhédrin, où les pharisiens sont de plus en plus nombreux, partage les compétences du grand prêtre, mais sa juridiction ne s'exerce qu'en Judée. Les autorités romaines tiennent grand prêtre et Sanhédrin à l'écart des décisions politiques.

A la crise morale, politique et fiscale s'ajoute une crise sociale qui a été aggravée par Hérode et ses successeurs. La majeure partie de la population est restée rurale. Or la Palestine est relativement surpeuplée au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne et la propriété foncière apparaît morcelée. La petite propriété juive a souvent été éliminée des zones agricoles les plus riches au profit des grands domaines aristocratiques ou des clérouques installés par Hérode sur les meilleures terres, en particulier autour de Samarie-Sébastè. Les paysans dépossédés et endettés, devenus salariés, fermiers ou métayers ont vu leur condition se dégrader au profit des grands, voire des moyens propriétaires aisés. Beaucoup de paysans endettés sont tombés en servitude. Cette dégradation sociale se combine à la réticence à payer impôts et taxes à l'occupant.

Ce sont autant de signes du refus d'intégration, qui tranche avec le cas général car, d'ordinaire, l'Empire romain intègre les populations conquises plus qu'il ne les exclut ; en outre, cette revendication à caractère nationaliste et nostalgique nie l'évidence : l'hellénisme se diffuse bien au-delà des cercles du pouvoir et partout,

en dehors de Jérusalem, les Judéens sont mêlés aux païens, et souvent désormais minoritaires. Le développement du grec dans les inscriptions, y compris funéraires, témoigne de cette intégration de fait. Le refus affiché de l'intégration est la réponse désespérée à ces progrès de l'hellénisation de la société et à ses excès, en particulier dans le domaine politique et économique. Martin Hengel a certainement raison de souligner que l'hellénisme a gagné les milieux judéens et qu'il n'existe pas de différence notable entre la littérature judéo-hellénistique de la diaspora et la littérature juive originaire de Palestine. Pour lui, la révolte de 66-70 met donc un terme à une culture judéo-hellénisée prospère et originale, dont les Juifs ont tiré profit et enseignement. Toutefois, l'hellénisme demeure généralement circonscrit aux domaines où il ne met pas en cause le respect des lois de Moïse et de la constitution ancestrale.

A vrai dire, le judaïsme est divisé entre des courants de pensée hétérogènes, divers et concurrents et, à l'aube de l'ère chrétienne, le judaïsme compte plusieurs systèmes religieux, chacun ayant ses croyances, ses pratiques, son histoire et son identité, affrontée à celles des autres sectes. Le groupe le plus important et le plus influent est constitué par les pharisiens. Issus, semble-t-il, de la classe moyenne urbaine, les sources les associent à l'interprétation des lois de Moïse pour les adapter aux circonstances pratiques et changeantes de la vie quotidienne. Ils introduisent aussi d'autres normes provenant de la « tradition des pères », qui ne figurent pas parmi les lois de Moïse (*AJ*, XIII, 297; *Mc* 7,3; *Mt* 15,2). Ainsi développent-ils une « Loi orale », ensemble de traditions exégétiques et de suppléments jurisprudentiels aux lois de Moïse qu'ils déclarent devoir s'imposer à toute la nation à l'aube du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Comme toutes les sectes à cette époque, le mouvement pharisien n'est pas monolithique et compte en son sein des opinions divergentes d'interprétation scripturaire.

Moins nombreux et influents, les esséniens apparaissent aussi comme un groupe diversifié, admettant des modes de vie et de pensée différents. Eux aussi vouent leur vie à l'étude. Leur idéal de séparation et de vie sainte et pure les oppose aux milieux de pouvoir et d'influence, que Josèphe associe à la secte des sadducéens. Ils ne sont cependant pas, ou pas tous, coupés de la société. Josèphe signale leur intégration sociale et politique au 1^{er} siècle de notre ère : certains sont prophètes de cour, au service de la dynastie hérodiennne (*AJ*, XV, 373-374; *GJ*, I, 78-80; II, 113) ou tiennent école à Jérusalem (*GJ*, I, 78). Pline les décrit comme pacifiques, n'ayant pas le droit de porter les armes (*Quod omnis probus*, 78). Pourtant, d'après Josèphe, certains exercent des commandements militaires durant la Guerre juive (*GJ*, II, 567). Pharisiens et esséniens partagent un idéal communautaire qui invite chacun à s'accomplir dans et par la communauté. Les relations y sont fondées sur la réciprocité, la concorde et la mise en commun, en particulier des biens, chez les esséniens. Ce mode de vie communautaire contraste avec celui

des sadducéens, dont Josèphe met en valeur l'individualisme et l'élitisme, qui fait droit aux différences inégalitaires entre les individus. Regroupant les scribes conservateurs de l'aristocratie sacerdotale qui n'acceptent pas l'autorité des interprétations pharisiennes, voire esséniennes de la Torah, ils s'en tiennent à la lettre de la Loi et rejettent les spéculations morales ou ésotériques sur le texte. Les sources leur attribuent unanimement la dénégation des croyances nouvelles qui se font jour au II^e et au I^{er} siècle av. J.-C. quant à une forme de survie individuelle après la mort, quelle qu'elle soit.

Josèphe signale encore, au nombre des mouvements qui mêlent étroitement vie religieuse et action politique, une « quatrième philosophie », celle des zélotes (AJ, XVIII, 23-24). Ce qui les différencie des pharisiens, c'est leur activisme politique dirigé contre les Romains et leurs alliés pour hâter la fin des temps et la venue du royaume divin sur terre. On retrouve donc les zélotes dans toutes les luttes politiques, les annonces messianiques et eschatologiques jusqu'en 66. Sur les marges de ce groupe, les sicaires se distinguent par leur extrémisme contre les Romains, leurs alliés et leurs complices présumés. Tirant leur nom du petit couteau (*sica*) qu'ils portent, ils assassinent leurs ennemis, au risque de provoquer la répression, dans le but de radicaliser la situation et de faire basculer les tièdes dans la rébellion.

Ces mouvements ne représentent pas tout le judaïsme. D'autres groupes doivent être pris en compte, piétistes, baptistes, prophétiques. En outre, des mouvements messianiques populaires suscitent « rois » et « messies » pour les suivre dans la révolte contre les Romains ; ils se distinguent des « nazoréens », appellation judéo-araméenne, ou des « chrétiens » dans la tradition grecque, aux yeux desquels Jésus, le Messie, est venu, a été mis à mort et est ressuscité sous Ponce Pilate. Certains de ces groupes participent activement à la guerre des Judéens contre Rome ; d'autres s'en abstiennent. Les nazoréens fuient à Pella dès 66, le pharisien Yohanan ben Zakkai reconstitue le Sanhédrin à Iamnia-Yavneh dès avant la fin des hostilités. En dehors des sadducéens prêts à s'accommoder avec le pouvoir quel qu'il soit, la majorité des Judéens attend la fin des temps et le triomphe ultime des justes dans un avenir plus ou moins proche. Les uns l'attendent patiemment, les autres le revendiquent activement. Or, depuis le milieu du I^{er} siècle av. J.-C., le messianisme a gagné de nombreux milieux, comme l'attestent les mouvements messianiques de révolte qui précèdent le soulèvement général de 66. Les « brigands » ou « rebelles » que décrit Josèphe sont eux-mêmes animés d'une attente eschatologique et messianique.

De soulèvements populaires en provocations des autorités romaines, la tension monte jusqu'à l'explosion, en 66. Josèphe souligne l'attitude de conciliation vaine des autorités judéennes. En 65, prenant conscience de l'inanité de leurs efforts pour calmer les tensions et jugeant qu'elles n'ont plus rien à perdre, les autorités judéennes prennent la direction du soulèvement. C'est la guerre.

3.3. La guerre de 66-74

La guerre qui éclate en 66 met rapidement en évidence l'ambiguïté et le caractère éphémère de l'alliance de circonstance qui unit notables et zélotes. Elle manifeste aussi la désunion qui règne à l'époque entre factions politico-religieuses. Rapidement, la guerre anticoloniale contre les Romains tourne à la guerre civile. Si la situation perdure, c'est que les Romains ont eux-mêmes à faire face à une grave crise politique après l'assassinat de Néron à Rome. Ce n'est qu'à la proclamation de Vespasien comme empereur que Titus peut conduire efficacement la guerre. En septembre 70, avec la prise de Jérusalem par les troupes de Titus et la destruction du Temple, la guerre est virtuellement terminée. Titus célèbre la victoire. Sans grand enjeu stratégique, les forteresses tenues par les sicaires tombent les unes après les autres.

L'empereur Vespasien réorganise la Judée en province impériale indépendante de la Syrie et stationne à Jérusalem la X^e légion *Fretensis*. Il transforme l'impôt que tous les Judéens de l'empire payaient pour l'entretien du Temple en un impôt inflâmant en l'honneur de Jupiter Capitolin. Il confisque les biens des chefs et des principaux activistes de la révolte et laisse revendre les terres à ceux qui le veulent, hormis les lots distribués à des vétérans ou à des amis.

La population de Judée, durement affectée, ne participe pas à la révolte juive qui éclate en Cyrénaïque, en Egypte et à Chypre dans les années 115-117. Pourtant, le mécontentement demeure, le brigandage n'a pas été supprimé et l'opposition à Rome reste le point focal de la littérature. Les attentes messianiques et eschatologiques remplissent les livres IV et V des Oracles sybillins et les apocalypses de Baruch. La guerre n'a rien résolu. La crise sociale perdure et les paysans constitueront le gros des forces, durant la révolte de Bar Kokhba. Le judaïsme, dépourvu de son centre culturel, est en pleine crise morale. Il se recentre désormais autour de lamnia-Yavneh où Yohanan ben Zakkaï a fondé une école pour l'étude de la Torah et transféré de fait à son entourage les compétences du grand prêtre et du Sanhédrin. Son autorité est vite reconnue par tous. Le culte mené au sein du réseau bien lâche des synagogues qui se sont implantées dans la région depuis la première moitié du 1^{er} siècle prend peu à peu le relais du Temple détruit.

Epilogue : la révolte de 132-135

Les causes et les circonstances de la Seconde Révolte juive sont mal connues. Le principal chef de la révolte est Simon bar Kosiba. Le caractère messianique de la révolte n'est pas assuré, il pourrait bien être une interprétation postérieure des rabbins. De même, le surnom messianique Bar Kokhba, « fils de l'Etoile », allusion à la fameuse prophétie biblique sur l'Etoile de Jacob (Nb 24,17) lui a

été appliqué postérieurement. Les textes contemporains ne l'attestent pas et les légendes monétaires proclament la libération d'Israël et le vœu de rebâtir le Temple. La guerre dure trois ans, sans qu'on sache au juste l'étendue de la révolte et des destructions causées par les insurgés. On sait seulement que des grottes des collines de Judée ont servi de refuge aux rebelles.

Les conséquences sont désastreuses. La répression est sévère, de nombreux villages de Judée et de Samarie sont laissés à l'abandon ; les deux révoltes ont contribué à vider le pays de ses habitants et les Judéens sont désormais en minorité en Judée. Jérusalem devient une colonie romaine païenne interdite aux Juifs. Le nom même de la province est modifié, vers 133-134, en Syria-Palaestina, effaçant toute allusion aux autochtones. C'en est fini du Temple, de Jérusalem ; le judaïsme est désormais à réinventer. Circoncision et observance du sabbat sont interdites. Le messianisme s'essouffle, l'héritage de la tradition littéraire apocalyptique et messianique passe désormais aux chrétiens.

4. Indications bibliographiques

R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, II, *From the Exile to the Maccabees* (OTL), London, 1994, trad. angl. par J. BOWDEN de *Religionsgeschichte Israels im alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, 1992. M.-F. BASLEZ, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, 1998. P.R. BEDFORD, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (JSJ.S 65), Leiden, 2001. J.E. BERQUIST (éd.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period* (SBLSS 50), Atlanta, 2007. E.J. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris, 1938. ID., *Studies in Jewish and Christian History: A New Edition in English Including The God of the Maccabees*, t. 1-2, Leiden, 2007, rééd. par A. Tropper du recueil d'articles traduits en anglais : E.J. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History* (AGAJU 9), Leiden, 1980. P. BILDE (éd.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus, 1990. P. BRIANT, *Histoire de l'Empire perse*, Paris, 1996. L. FINKELSTEIN/W.D. DAVIES (éd.), *The Hellenistic Age* (Cambridge Ancient History of Judaism), Cambridge, 2^e éd., 1990. C.E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield, 1999. W.D. DAVIES/L. FINKELSTEIN (éd.), *The Cambridge History of Judaism*, I, *The Persian Period*, Cambridge, 1984. II, *The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989. A.-M. DENIS et al., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. 1-2, Turnhout, 2000. I. FINKELSTEIN, « Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah », *JSOT* 32 (2008), p. 501-520. D. GERA, *Judaea and Mediterranean Politics 219 to 161 B.C.E.*, Leiden, 1998. L.L. GRABBE, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, II, *The Roman Period*, Minneapolis, 1992. ID., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, I, *Yehud: A History of the Persian Period Province of Judah*. II, *The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*, London/New York, 2004, 2008. ID. (éd.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOT.S 317; European Seminar on Historical Methodology 3), Sheffield, 2001.

P. GRIFFO, *Documents araméens d'Égypte* (LAPO), Paris, 1972. J.H. HAYES/J.M. MILLER, *Isaiah and Judaeon History*, London, 1977. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, trad. angl. J. BOWDEN, Philadelphia, 1974. K.G. HOGLUND, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (SBLDS 125), Atlanta, 1992. W. HORBURY/W.D. DAVIES/J. STURDY (éd.), *Cambridge History of Judaism*, III, *The Early Roman Period*, Cambridge, 1999. A. JOISTEN-PRUSCHKE, *Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit* (Göttinger Orientsforschungen, Iranica N.F. 2) Wiesbaden, 2008. R.G. KRATZ, *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (Forschungen zum Alten Testament 42), Tübingen, 2004. E.-M. LAPERROUSAZ/A. LEMAIRE, *La Palestine à l'époque perse*, Paris, 1994. O. LIPSCHITS/M. OEMING (éd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake (IN), 2006. H. LOZACHMEUR et al., *La Collection Clermont-Ganneau : ostraca, épigraphes sur jarre, étiquettes de bois* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 35), Paris, 2006. Y. LEVIN (éd.), *A Time of Change: Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*, London/New York, 2007. O. LIPSCHITS/G.N. KNOPPERS/R. ALBERTZ (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake (IN), 2007. J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte, de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1992. P. GREEN (éd.), *Hellenistic History and Culture*, UCP, 1993. M. MOR (éd.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation*, New York/London, 1991. B. PORTEN/A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, I, *Letters*, Jérusalem, 1986. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, Torino, 1994. F. SCHMIDT, *La pensée du Temple*, Paris, 1994. M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IV^e s. av. J.-C.-III^e s. ap. J.-C.)*, Paris, 2001. C. SAULNIER, *Histoire d'Israël*, III, *De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Paris, 1985. P. SCHÄFER, *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1989. A. SCHALIT (éd.), *The World History of the Jewish People*, VI, *The Hellenistic Age*, Jerusalem, 1972. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, t. 1-3, nouv. éd. angl. révisée par G. VERMES/F. MILLAR/M. GOODMAN/M. BLACK, Edinburgh, 1987⁴. E. STERN, *Archaeology of the Land of the Bible*, II, *The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332 B.C.E.)* (The Anchor Bible Reference Library), New York, 2001. V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, 1959. E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, t. 1-2, Nancy, 1979-1982. ID./C. ORRIEUX, *Joudaïsmos – Hellenismos*, Nancy, 1986.

LES MILIEUX PRODUCTEURS DE LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Ernst Axel Knauf

Pour comprendre les textes bibliques, il est notamment impératif de s'intéresser aux milieux sociologiques qui les ont mis par écrit et conservés. Il faut se rappeler que l'écriture est, dans l'Antiquité, réservée aux élites intellectuelles et politiques. Nous devons donc renoncer à nos visions quelque peu romantiques de bédouins écrivant dans leurs tentes les histoires de leur clan, ou encore de collecteurs de légendes sillonnant la Palestine et copiant mot à mot les récits qu'ils entendent lors des réunions de familles. Pour l'Israël ancien, les milieux qui rédigent et transmettent des textes (sacrés et profanes) sont l'école, le palais, le temple et, à une époque tardive, des propriétaires de bibliothèques privées.

1. L'école

L'histoire dite des formes (*Formgeschichte*) s'est efforcée de répartir les textes de l'Ancien Testament en fonction des genres et d'attribuer à chaque genre un *Sitz im Leben* spécifique (cf. en français par exemple Guillemette-Brisebois). La tentative avorta : un texte, un genre deviennent « littéraires » en délaissant leur *Sitz im Leben*. L'acteur et copropriétaire d'un théâtre William Shakespeare a aussi composé des sonnets, sans pour autant devenir un courtisan. Il y a certes eu, à côté de la tradition écrite, une tradition orale, en particulier lorsqu'un texte complexe (comme le livre de Job) comportait peu ou pas de voyelles et dépendait par conséquent, quant à sa compréhension, de la tradition de lecture qui l'accompagnait. L'on peut spéculer sur la « préhistoire orale » des textes de la Bible et du Proche-Orient ancien ; toutefois, ce dont nous disposons, ce ne sont ni des bandes magnétiques, ni des transcriptions d'ethnologues de terrain de l'Antiquité, mais des textes adroitement mis en forme. Si le recours au feu de camp comme origine de l'une ou l'autre tradition explique peu de choses, il n'éclaire en tout cas pas le texte dans son contexte actuel, et complique beaucoup.

Dans le domaine des sociétés sans écriture, l'ethnologie de terrain a montré que de toute interprétation d'un matériau résulte une œuvre nouvelle, une appropriation de la tradition dans l'intérêt de celui qui l'interprète et de son public. Certes, un bédouin connaît sa généalogie jusqu'à la dixième ou la quinzième génération, et doit la connaître pour pouvoir prétendre à son rang dans la société bédouine. Et certes, les contemporains opposent une forte résistance à toute « revalorisation » de l'ascendance personnelle. C'est précisément pourquoi les arbres généalogiques des différents clans et familles se contredisent : les uns réclament une extraction prestigieuse que les autres contestent. Considérées sur plusieurs siècles, des généalogies de ce genre font apparaître des ascensions et des déclinis étonnants chez tel ou tel clan ou famille. A certains moments, il faut compter avec des prétentions concurrentes. Ainsi, en Gn 36,21, Dishôn est-il un fils de Séir, tandis qu'en Gn 36,25, il n'est que son arrière-petit-fils.

Le célèbre conte du Petit Chaperon rouge était effectivement connu sous de nombreuses variantes en France et en Allemagne. Il est embarrassant que les traits caractéristiques du conte, qui devinrent particulièrement déterminants pour les interprétations de la psychologie des profondeurs, ne se trouvent pas dans les plus anciennes attestations (comme, par exemple, la capuche rouge). Les frères Grimm ne tirent pas ce matériau de la tradition populaire, ils l'ont trouvé dans une collection française de contes, publiée en 1697 en vue de distraire la cour de Versailles. L'éloge du pain bis dans la bouche de ceux qui sont rassasiés et l'aspiration à une vie simple sont en somme aussi vieux que la naissance d'une classe de luxe ; les bergères et les romans pastoraux n'étaient pas seulement appréciés des cours de Louis XIV, Louis XV et Louis XVI, mais déjà de la culture hellénistique. Ces traits se révèlent aussi aisément dans les chants du Cantique des Cantiques (1,5-8), comme « travestissement vers le bas » de la part des habitants de Jérusalem de l'époque perse ou hellénistique, voire déjà assyrienne, alors que « jouer au roi » était considéré comme un « travestissement vers le haut » (Ct 1,4.12). Souvenons-nous aussi que, dans l'Ancien Testament, « paradis » représente un nom d'emprunt perse : il désignait le parc seigneurial, le jardin zoologique et le jardin des délices, avant de devenir un concept pour un « état primitif de félicité ».

Revenons au point où la question du *Sitz im Leben* de la littérature du Proche-Orient ancien a une assise ferme : à l'école. A côté de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, des dispositions sur la manière de se comporter ont été enseignées aux futurs fonctionnaires, qui devaient leur assurer une vie professionnelle couronnée de succès. De tels textes sont désignés comme *sagesse* au sens étroit du terme et ne se trouvent pas seulement dans l'Ancien Testament (cf. par exemple Pr 25-29), mais également en Mésopotamie, en Egypte (Pr 22,17-23,11 remontent à un livre de sagesse égyptien, cf. Lévêque, p. 53-69) et chez les Araméens

(Ahiqar; cf. Grelot, p. 427-452). Cette sagesse est caractérisée par la croyance selon laquelle toute bonne action entraîne sa récompense terrestre et tout acte contraire à l'ordre sa punition imminente. Il est évident que ce qui est en jeu ici, c'est la stabilité d'une société; les protagonistes de cette idéologie occupent un rôle privilégié de pilier de l'Etat en vue d'imposer l'ordre proclamé. Les sages des écoles du Proche-Orient ancien étaient bien conscients que la doctrine ne coïncide nullement avec l'expérience. Mais l'expérience n'avait aucune valeur argumentative: on tenait pour juste ce qui était transmis (cf. Job 8,8-10). La protestation contre cette pensée au nom de l'individu, qui sombre dans le procès de l'ordre universel, ne fut possible qu'après la chute de l'Etat judéen dans le livre de Job, et la falsification de la tradition par l'expérience seulement à l'époque hellénistique chez Qohéleth.

On conçoit cependant la « sagesse » et le travail des « sages » trop étroitement si on les restreint aux textes communément appelés « écrits de sagesse ». Car l'école du Proche-Orient ancien devait introduire sa conception de Dieu, du monde et de l'humain au-delà de la formation professionnelle dans les traditions de la culture. C'est pourquoi de futurs scribes de l'akkadien durent recopier (et apprendre par cœur) *Gilgamesh* à Meggido à l'âge du bronze (cf. Bottéro), et des adeptes du grec *Illiade* dans la Jérusalem hellénistique. Aucune civilisation ne peut survivre longtemps sans « canon éducatif », sans ensemble fondamental de textes et de traditions normatifs. Selon une supposition qui retient l'attention (Lemaire, Lohfink), le « canon éducatif » précède le canon biblique, également dans le cas de l'Ancien Testament: après 70 après J.-C., les mêmes textes, qui constituaient auparavant la base de l'école du Temple de Jérusalem, devinrent canoniques dans le judaïsme. L'école du Temple aurait donc été le lien institutionnel qui unit tous les livres de l'Ancien Testament. Quelques observations portent effectivement à le croire.

La Torah – l'« enseignement » par excellence – n'enseigne pas seulement ce qu'un juif doit faire (ou ne pas faire) pour être juif. En Gn 1–10, la Torah contient une cosmologie (Gn 1; 6–8), une anthropologie (Gn 2–4), une zoologie (Gn 1; 6–8, cf. aussi Lv 11) et une géographie (Gn 10) de prétention universelle, dans lesquelles convergent de larges courants du savoir proche-oriental ancien. Dans le Proche-Orient ancien aussi, l'intellect était international (cf. 1 R 5,10-11, Pr 30,1; 31,1; Jb 1,1). Les listes des premiers pères en Gn 5 et les listes des peuples en Gn 10 poursuivent des listes mésopotamiennes similaires, dont les plus anciennes remontent au III^e millénaire avant J.-C. Des théologiens égyptiens ont déjà médité sur la parole créatrice divine (cf. Gn 1) au plus tard au VIII^e siècle avant J.-C. (Seux *et al.*, *Création et déluge*, p. 85-87). L'épopée paléo-babylonienne d'Atrahasis a déjà traité de la création de l'humain comme « esclave » des dieux afin de soulager les dieux inférieurs qui s'étaient auparavant mis en grève (cf. Gn 2,5.15), de l'anéantissement de l'humanité devenue trop nombreuse et

tapageuse au moyen d'un déluge par les dieux qui se sentaient importunés, ainsi que du salut d'un noyau de l'humanité par une partie des dieux (Gn 6-8 ; Seux *et al.*, *Création et déluge*, p. 54-64). Mais les livres des prophètes furent aussi lus et transmis à l'école, faute de quoi l'épilogue du livre d'Osée, dû à un lecteur désespéré par les difficultés grammaticales du texte, resterait incompréhensible (Os 14,10 : « Qui est suffisamment sage, pour saisir tout ceci, qui est si intelligent pour le comprendre ? »). Les écrits des prophètes comptèrent donc au nombre des sources du savoir sur Dieu et le monde, après que l'histoire eut donné raison à ces critiques de la politique israélite et judéenne (cf. aussi Jb 4,12-16). Se profile ici l'image du monde de l'apocalyptique : l'idée de pouvoir savoir d'avance le cours de l'histoire, telle qu'on la trouve pleinement développée en Dn 7-12.

Le récit de l'Égyptien Sinouhé du ^{xx}e siècle avant J.-C. (Briend, p. 9-13) était véritablement populaire dans les écoles égyptiennes : il associe, d'une part, la narration captivante d'une fuite hasardeuse et pleine d'exotisme et, d'autre part, des informations sur des territoires intéressant les Égyptiens, et confirme les futurs fonctionnaires dans l'opinion qu'être égyptien représente le plus grand bonheur. L'histoire de Gilgamesh, le roi d'Uruk, a trouvé son achèvement dans l'école, même si les premières épopées et les premiers épisodes ont dû être formés auprès des cours du sud de la Mésopotamie. L'épopée de Gilgamesh démontre que la formation de la littérature proche-orientale ancienne ne se compte ni en jours, ni en semaines, mais en siècles et en millénaires. Au début, il y avait des légendes isolées, qui étaient encore consignées en sumérien. À l'époque paléo-babylonienne (au ^{xviii}e siècle avant J.-C. ?), on en fit une épopée akkadienne en six tablettes, qui réunissait quelques-uns (mais non tous) des épisodes sumériens connus. Au ^{xi}e siècle, l'épopée prit sa forme canonique en douze tablettes : Gilgamesh n'est plus le batailleur héroïque qui, au près et au loin, court l'aventure, mais l'homme qui, dans la révolte contre le destin de la mort, parvint à l'acceptation de la condition humaine. Après des millénaires, un processus rédactionnel débouche ici dans une forme finale dont les auteurs des épisodes sumériens n'auraient même pas pu rêver. Mais cette histoire littéraire peut être observée, car ses différentes phases sont attestées. On peut spéculer sur les « épisodes isolés », si l'on devait les reconstituer à partir de l'épopée en douze tablettes. On pourrait bien en deviner approximativement certains, d'autres à peine, et d'autres aucunement.

Le développement rédactionnel ne prend pas toujours des millénaires : dans les annales d'Assurbanipal, des perfectionnements époustouffants d'une histoire qui ne s'était pas déroulée de manière optimale ont pris place en l'espace de deux décennies. Le processus rédactionnel n'est réversible que dans certaines limites. On peut voir si un texte a été composé et rédigé. Cependant, plus l'on veut distinguer les couches rédactionnelles de manière précise et détaillée, plus grand est le danger de remplacer une fiction (celle de l'homogénéité du texte) par une autre

(celle d'un processus rédactionnel, qui doit exactement se dérouler comme se le représente celui qui le reconstruit).

Gilgamesh comme Assurbanipal nous ont déjà nécessairement conduits de l'école au palais, car l'école servait finalement les besoins du palais, de l'Etat.

2. Le palais

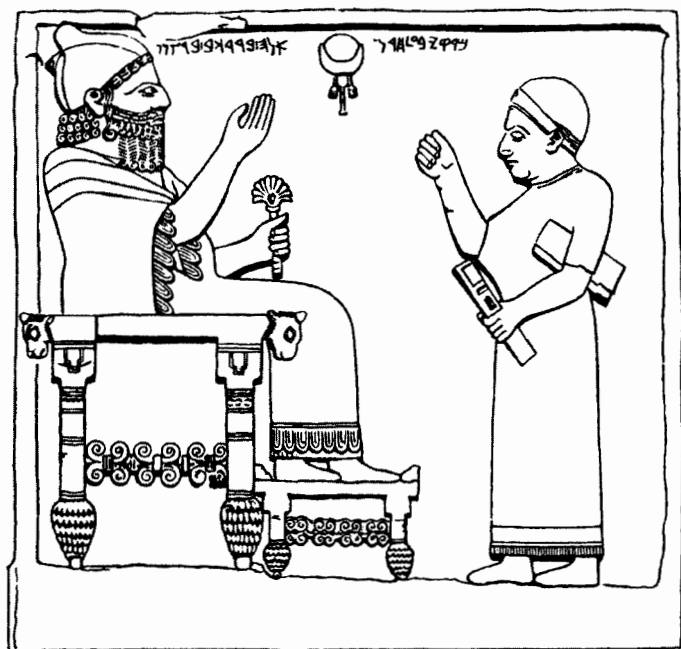
Qu'ont interprété les harpistes auprès des cours sumériennes au III^e millénaire? Sans doute (aussi) des épopées, à l'instar des chantres auprès des cours de la noblesse de la Grèce archaïque, à partir desquelles furent compilées durant les VIII^e et VII^e siècles l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Pour la *littérature épique*, le même *Sitz im Leben* est à supposer dans l'Ancien Testament. Seule preuve à l'appui pour ce genre, le chant de Déborah (Jg 5) montre par son changement fréquent de scènes, mais aussi par son arrêt sur des aspects particuliers d'une scène évoquée, la structure de base de la rhapsodie. Compte tenu de son horizon géographique (cf. 2 S 2,9) et des efforts d'en appeler à la solidarité, qui ne va pas encore de soi, avec «Yhwh, le Dieu d'Israël», le lieu d'origine du chant pourrait être la cour d'Eshbaal, qu'il faut se représenter comme la cour de Saül, à savoir le quartier général d'un roi militaire en permanence. Des chants produits et transmis dans de tels cercles étaient probablement aussi rassemblés dans le «livre du juste» (Jos 10,12-13; 2 S 1,18-27; 1 R 8,12-13 [d'après le texte grec]) et dans le «livre des guerres de Yhwh» (Nb 21,14-15). Etant donné que l'on comptait en fonction des années du roi, il fallut tenir des listes annuelles, desquelles découlait tout ce qui relève des *annales*. Là où des notices d'annales dépassaient le périmètre du «nom de l'année» (comme par exemple «l'anéantissement des Amurru»), s'y ajoutait aussi le *récit des actions* du roi, dans lequel un monarque prouvait à ses dieux (voire, en particulier en Egypte, un haut fonctionnaire au roi et à la postérité) qu'il avait accompli son devoir (cf. l'inscription du roi moabite Mesha et les «annales» assyriennes qui appartiennent au même genre et sont parfois rédigées comme des lettres adressées à un dieu; cf. Briend, p. 57-58, ainsi que Glassner, p. 157-178). Il est difficile de savoir si des extraits des «annales des rois d'Israël» (cf. 1 R 14,19, etc.) ou des annales judéennes (1 R 14,29, etc.) ont été conservés en 1 et 2 R. Le canevas chronologique de Jéroboam I^{er} à Roboam remonte certainement à de telles annales. L'inscription de Siloé (peu avant 701 avant J.-C., cf. Briend, p. 73-74,), contient un extrait d'annales judéen hors du corpus de l'Ancien Testament; cette inscription resta inachevée: au-dessus de cette dernière, le rocher était poli, donc prêt à accueillir d'autres textes. Alors que l'extrait d'annales (le rapport de construction du tunnel) fut sculpté, la place pour le titre royal resta vide, visiblement parce qu'au cours du travail l'auteur se rendit compte qu'à cet endroit (dans le tunnel), l'inscription ne serait pas lue par grand-monde.

Jusqu'à un certain point, les *collections juridiques* ressortissent au palais. Certes, le roi tenait lieu de garant du droit et se présentait (par exemple Hammourabi ; cf. Seux, *Lois*, p. 29-73) comme le législateur. Encore que le droit que proclame Hammourabi soit largement identique au droit coutumier syro-mésopotamien, dont la charge était entre les mains de la communauté locale, à savoir l'aristocratie du lieu. En Israël, la justice était rendue à la porte de la ville (cf. Rt 4,1-11 ; Ps 12,4-5) ; comme nous connaissons plusieurs portes de ville à l'époque royale, on peut facilement imaginer le petit nombre de ceux qui étaient responsables de la jurisprudence. Jusqu'à la réforme de Josias, voire jusqu'à l'exil, le roi n'était compétent que pour les cas juridiques dans sa maison (cf. 1 S 30,25), éventuellement pour les cas pour lesquels aucune communauté de droit n'était compétente ou ne voulait l'être (cf. 1 R 3,16-28). Il faut toutefois compter avec le fait que les collections de droit coutumier existaient aussi auprès des cours, et que leur connaissance faisait partie de la formation des fonctionnaires (par quoi nous revenons à l'école). Exode 21-23, le « code d'alliance », se laisse lire comme un exemple d'une collection préexilique de droit coutumier.

Finalement, la cour contribua aussi à la transmission de la *prophétie*, en particulier quand l'apparition d'un prophète ou d'une prophétesse concernait le roi. Dans ce cas, il fallait constituer un dossier et procéder à une enquête, au cas où il ne s'agissait pas d'une personne dont le don prophétique s'était déjà manifesté : avait-on affaire à un charlatan qui, par suite de trouble de l'ordre public, d'outrage au roi ou de blasphème, devait être puni, ou à une personne inspirée dont il valait mieux s'assurer les services ? Que des agitateurs aux prétentions prophétiques aient été emprisonnés (cf. 1 R 22,26-28) ou symboliquement « appréhendés » (en saisissant l'ourlet du vêtement ou les cheveux, cf. Asurmendi *et al.*, p. 55-57) ne représentait pas une « persécution » des prophètes, mais une mesure publique de précaution nécessaire du point de vue de l'Etat. Des actes de prophètes se trouvaient dans les archives de Mari (Asurmendi *et al.*, p. 8-78). A la cour de Byblos également, lors de la visite de Wen-Amon (Briend, p. 42-48), ou à Hamat au début du VIII^e siècle avant J.-C. (Briend, p. 61-62), il y eut des prophètes (éventuellement titulaires) ; les rois assyriens Asarhaddon et Assurbanipal entretenirent avec leurs prophètes de cour une correspondance détaillée. En Es 7,4-9.14-16 se trouve un oracle de salut pour le roi Akhaz durant la crise de 734 avant J.-C. ; pour la consignation et la transmission d'un tel oracle, il faut compter avec la cour.

3. Le Temple

Au Temple, on cultivait le savoir nécessaire à l'exercice de la fonction de prêtre. Le *mythe*, l'histoire des dieux, ne transmettait pas seulement la connaissance des dieux et des relations qu'ils entretenaient entre eux, il commentait en



Un scribe devant son roi (Syrie, VIII^e siècle).

même temps le culte qui était célébré dans ledit temple. Il n'était pas nécessaire de réciter un mythe de la création le jour du nouvel an (mais ce fut le cas par exemple à Babylone) pour dire aux célébrants quelle action des dieux ils remémoraient dans le culte. La célèbre histoire ougaritique du combat de Baal et de sa parèdre Anat contre le dieu de la mort Mot explique quelle action des dieux célébrer en automne, quand la nouvelle pluie redonnait sa fertilité au pays desséché (cf. Caquot-Sznycer, p. 253-271). Parce que la pluie était un don divin, on pouvait l'espérer pour chaque nouvelle année, tant que le rapport à la divinité dispensatrice de pluie restait serein (ainsi Am 4,6-8; Os 6,1-3; Ag 1,2-11). D'une certaine manière, la Bible, l'Ancien comme le Nouveau Testament, mais plus particulièrement la « vie de Jésus », sont la légende cultuelle de l'année ecclésiastique : de l'annonce de la naissance de Jésus à la mort, la résurrection et l'ascension.

À côté des mythes (et de la spéculation théologique à partir des concepts mythiques, telle qu'elle était particulièrement prisée en Egypte), le milieu sacerdotal produisit et transmet des *rituels* comme éléments du savoir-faire (cf. Lv 1-7), et également, dans un sens plus large, des calendriers culturels, des « carnets d'adresse des dieux », des liturgies ou, selon les cas, des parties de liturgies, comme des

cantiques culturels, déjà consignés au cours du III^e millénaire en Mésopotamie. Quelques cantiques du Temple de Jérusalem sont entrés dans le psautier, comme les « liturgies d'entrée dans le sanctuaire » (Ps 15 ; 24) ou les « prières d'action de grâces » (Ps 22) qui ont pu servir de modèle aux fêtes familiales au Temple (cf. Dt 12,7). Lors de la fête d'action de grâces, le malade, qui avait été exclu de la société, c'est-à-dire de la sphère de la vie, récapitule, à l'occasion de sa guérison, sa détresse et sa plainte, pour conclure avec la louange du dieu sauveur et fêter, dans le cercle du Temple et de la famille, son « retour à la vie ». Le Psautier en tant que tout est cependant une composition théologique qui, à l'époque hellénistico-romaine, sert à l'édification personnelle des lecteurs (cf. Ps 1).

Des domaines que nous attribuerions aujourd'hui à la médecine ou aux sciences de la nature relevaient de la connaissance des prêtres : quelle sorte d'éruption mène à une impureté cultuelle (Lv 13-14) ? Quels animaux, quelles espèces animales sont respectivement autorisés pour le sacrifice et pour la consommation (Lv 11 ; Dt 14,1-20) ? En Mésopotamie, la croyance en un ordre du monde connaissable aboutit à des collections de présages, en particulier – mais non exclusivement – de prédictions fondées sur la complexion du foie de l'animal sacrifié. Au II^e millénaire, de telles collections de présages trouvèrent également le chemin de la Palestine, par exemple à Haçor. « Si le foie a une tache à gauche, le roi va mourir. Si le foie a une tache à droite, le fils du roi va mourir... ». On trouve là un exemple extrême du sophisme de l'« induction incomplète » (parce que j'ai vu un cygne blanc, je suppose que tous les cygnes sont blancs ; parce que j'ai une fois buté contre une poutre, après avoir passé sous une échelle, je ne passerai plus jamais sous une échelle). Ne nous moquons pas : nous sommes là au début de la pensée empirique, et l'on retrouve encore de nos jours les mêmes attitudes dans des opinions et des comportements superstitieux. Les Babyloniens firent montre d'une adresse exceptionnelle (et connurent une renommée internationale) dans l'interprétation de l'avenir à partir des mouvements des corps célestes, dont il est encore question en Mt 2,1-7. Quand les étoiles étaient encore des dieux, il est vrai qu'on était tenté d'attribuer à la constellation annonçant l'arrivée de la saison des pluies la puissance d'apporter la pluie. A l'instar de la zoologie de Lv 11,6 (on n'a pas le droit de manger le lièvre, car, bien qu'il soit un ruminant, il n'a pas de sabot fendu), il s'agit, dans les livres babyloniens de prédictions, de premières tentatives de maîtriser la multiplicité presque infinie des choses et des événements dans l'univers, en établissant des rapports entre eux.

Finalement, le Temple contribua aussi à la transmission des textes prophétiques. Au sanctuaire comme à la cour royale, les prophètes qui avaient été appelés, comme ceux qui ne l'avaient pas été, avaient coutume de se manifester. Pour les prophètes « indépendants », il fallut, là encore, établir un protocole et le verser au dossier (cf. Am 7,10-17, même s'il s'agit ici plutôt d'une anecdote que d'un récit

véridique). On peut penser que les accusations qu'Osée adressa aux prêtres de Béthel (Os 4) ont permis, après la chute d'Israël en 720 avant J.-C., de réfléchir à la raison de la catastrophe et qu'un noyau du livre actuel d'Osée (Os 4–11) entraîna un nouvel essor du sanctuaire, jusqu'à ce que Josias le détruise (2 R 23,15–16). On a toujours observé des parallèles linguistiques entre Jr 2–6 et Osée. Des contacts personnels entre les deux prophètes n'entrent pas en ligne de compte – un siècle les sépare. Mais si Jérémie, fils d'un prêtre d'Anatot, une ville du nord de la Judée, s'était rendu à l'école à Béthel? Nous en reviendrions donc à l'école. A Sukkot (aujourd'hui Tell Deir 'Allâ), en Transjordanie, une histoire de l'apparition d'un prophète nommé Balaam fut non seulement conservée dans les archives, mais une copie en a été publiée sur un mur (première moitié du VIII^e siècle avant J.-C.; Asurmendi *et al.*, p. 92–96).

4. Les premières bibliothèques privées

L'Ancien Testament est en grande partie composé de textes littéraires, pour la formation desquels ni la cour, ni le Temple, ni leurs écoles respectives n'offrent un arrière-plan institutionnel plausible. Dans les plus anciennes histoires d'Abraham et de Jacob, dans les livres d'Amos et d'Esaïe, d'Osée et de Jérémie sont réunis de véritables chefs-d'œuvre linguistiques. Où les intellectuels du Proche-Orient ancien pouvaient-ils développer une maîtrise aussi grande dans le commerce de la langue? Au service de la cour certes. Mais cette littérature est très critique à l'égard du Temple et du palais. Après l'échec de la politique judéenne officielle, après la chute de l'Etat et de ses institutions (587 avant J.-C.), c'est l'opposition qui s'est naturellement sentie légitimée et qui posa le fondement du nouveau départ, duquel résultèrent, à l'époque perse, la Torah et les livres prophétiques canoniques. La survie de la religion judéenne en exil et la persistance de la querelle des partis depuis le dernier siècle du royaume davidique doivent vraisemblablement être attribuées à la possession de livres hors du Temple et du palais. Aussi bien Jr 45 et 36 que la rédaction exilique du livre d'Esaïe présupposent un tel patrimoine de livres.

Assurbanipal n'était pas le seul à avoir collectionné, au VII^e siècle avant J.-C., les témoignages de son propre héritage culturel, apparemment avec la conscience inavouée que cet héritage était menacé par la disparition de l'akkadien et la progression de l'araméen. A la même époque, l'Egypte connaît ce qu'on a appelé la «renaissance saïte», au cours de laquelle des textes de l'Ancien Empire, remontant à quelque deux millénaires, furent recueillis, copiés et imités. Le choc culturel du VII^e siècle avant J.-C., l'inéluctable constatation que le monde est devenu *un*, ne touchèrent pas seulement la Judée, mais également l'Egypte et l'Assyrie. Il est assez vraisemblable qu'à l'époque, un intérêt pour la conserva-

tion des antiquités prit naissance en Judée et qu'on rassembla ainsi les matériaux à partir desquels devaient ultérieurement être composés la Torah et l'«histoire deutéronomiste». Mais dans la «mode pour les antiquités» du VII^e siècle avant J.-C., la cour et l'école, par conséquent les institutions publiques de l'Etat, étaient toujours actives.

A la même époque, une littérature se développa en dehors de la sphère de l'Etat en Grèce, qui venait juste d'entrer dans la civilisation. En Grèce, les débuts d'une littérature «bourgeoise», après les œuvres «courtoises» des rhapsodes, remontent aussi au VII^e siècle avant J.-C. Des poètes lyriques comme Archilochos ou Alkaios, une poétesse lyrique comme Sappho, écrivaient leurs œuvres sans prétention pour l'éternité, pour des cercles d'amis privés appartenant à une aristocratie devenant toujours plus riche, mais politiquement marginalisée par les nouveaux tyrans. Les réunions régulières de tels cercles, les banquets (en grec : *symposion*) permettaient de se réjouir, de boire et de danser ensemble ; elles permettaient également à l'opposition de parler politique et, à l'occasion, de préparer un tyrannicide. C'est dans les collections privées de tels cercles aristocratiques, dont la qualité s'est ébruitée et que le prêt rendit accessibles dans les cercles apparentés, que les œuvres des poètes lyriques de la Grèce ancienne subsistèrent, avant d'être reprises dans une activité littéraire commerciale et par l'école (Rösler). Ne donnons pas l'illusion qu'à chaque banquet, les conversations aient atteint le niveau du traité du même nom de Platon. Ces assemblées n'auront souvent été rien de plus que de grandes beuveries, mais elles furent alors critiquées dans des couplets appropriés par les membres d'autres clubs.

Une série d'indices indique un arrière-plan institutionnel comparable pour la littérature judéenne ancienne au VII^e siècle. Il est question, chez les «prophètes classiques», de lyrique politique d'un haut niveau artistique sur le plan de la langue (les allusions et les jeux de mots se perdent souvent avec la traduction), de cabaret (Es 5,1-7) et de théâtre de rue (Jr 27). La prophétie vétérotestamentaire couchée par écrit n'a plus rien de commun avec la prophétie répandue dans tout le Proche-Orient ancien – qu'il s'agisse d'une personne qui, passée inaperçue jusque-là, avait une vision qu'elle croyait devoir faire connaître publiquement ou, comme il a été prouvé, de personnes ayant des dispositions pour la divination qui, seules (cf. 1 S 9,9) ou en groupes (1 S 10,5-6.10-11), «indépendantes» ou au service d'un temple ou d'un palais (2 S 7 ; 1 R 18,19 ; 22,6), proposaient leur don ; et encore moins dans sa forme canonique, dans laquelle les prophètes «reconnus» fonctionnent comme les porteurs d'une parole divine immuable, «comme Moïse» (Dt 18,18). La manière dont le hobereau Amos de Teqoa se présente ne concerne pas seulement le livre d'Amos : «Je ne suis ni prophète, ni membre d'une guilde de prophètes» (Am 7,14). Les textes d'un Amos, d'un Osée ne s'adressent pas au «peuple», qui n'aurait guère pu goûter leurs subtilités et bassesses langagières,

mais à ceux qui assument les responsabilités, leurs pairs. Lorsque la prophétie mise par écrit critique sévèrement le plaisir dépourvu d'esprit (Jr 5,11-12.21-23; 28,1.7-8; Os 7,5s.; 9,5; Am 3,12; 6,4-6), elle suppose des beuveries aristocratiques dans l'Israël du VIII^e siècle et la Judée du VII^e siècle avant J.-C. comparables au banquet grec.

On peut ainsi formuler la supposition suivante. Dans la mesure où les oracles des prophètes ne subsistèrent pas seulement à la cour et dans les archives du Temple, entrent en considération pour leur transmission et la formation de leur style et de leur rhétorique les cercles aristocratiques de l'opposition, dont les réunions fréquentes, peut-être régulières, étaient rendues possibles en raison des loisirs et de l'aisance dont jouissait l'élite grâce à l'essor économique des VIII^e et VII^e siècles avant J.-C. Les remarques sur la prose littéraire de l'Ancien Testament vont dans le même sens. Tout comme Amos de Teqoa, l'Abraham de Gn 12-16 et 19-22 possède de grands troupeaux. Il est le paradigme de l'aristocrate de la campagne judéenne qui traite les rois d'égal à égal (Gn 12,10-20; 20) et qui s'impose à eux, s'il le faut par la ruse. Pour la transmission du livre d'Amos, ainsi que des premières histoires d'Abraham, on peut supposer des cercles aristocratiques de la campagne judéenne (qui, pour des motifs politiques, se tenaient dans l'opposition à Jérusalem); ces cercles pourraient s'être réunis à Hébron, où l'essentiel des histoires de David a également son centre géographique (1 S 27; 30; 2 S 2; cf. Mi 5,1; dans ce verset David porte les espérances des cercles de la campagne judéenne critiques à l'égard de Jérusalem). Le premier livre d'Esaïe s'origine peut-être dans les cercles d'opposition jérusalémite. En Grèce comme en Judée au VII^e siècle avant J.-C., la naissance d'une littérature qui n'est plus liée aux institutions de l'Etat était le fruit d'une évolution socio-économique, au cours de laquelle les riches classes supérieures non seulement avaient à leur disposition loisirs et argent, mais avaient appris à lire et à écrire.

La littérature est un luxe, mais tout luxe n'est pas littérature. La cour de Versailles dépensa des sommes colossales pour les tailleurs, les décorateurs et les parfumeurs – et des sommes pour Lully et Racine. Ce n'est pas leur production, mais leur réception qui fait de textes comme Gilgamesh, les œuvres d'Homère et la Bible le bien commun d'une communauté linguistique, et finalement du monde. Les lecteurs ont le dernier mot.

5. Indications bibliographiques

P. GUILLEMETTE/M. BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et Projet 35), Montréal, 1987. A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Fribourg (CH)/Göttingen, 1981. N. LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohéleth et les débuts du canon», dans P. BOVATI/R. MEYNET (éd.), *Ouvrir les Ecritures*.

Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans (LeDiv 162), Paris, 1995, p. 77-96. D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archeological Approach* (JSOT.S 109), Sheffield, 1991. W. RÖSLER, *Polis und Tragödie: funktionsgeschichtliche Betrachtungen zu einer antiken Literaturgattung* (Konstanzer Universitätsreden 138), Konstanz, 1980.

Pour les textes du Proche-Orient Ancien

J. ASURMENDI *et al.*, *Prophéties et oracles. 1: Dans le Proche-Orient ancien* (CEv Supp. 88), Paris, 1993. J. BOTTÉRO, *L'Epopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir* (L'aube des peuples), Paris, 1992. J. BRIEND, *Israël et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien* (CEv Supp. 34), Paris, 1980. A. CAQUOT/M. SZNYCER, *Textes Ougaritiques. Mythes et légendes* (vol. 1), Paris, 1974. J.-J. GLASSNER, *Chroniques mésopotamiennes* (La roue à livres), Paris, 1993. P. GRELOT, *Documents araméens d'Egypte* (LAPO), Paris, 1972. J. LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (CEv Supp. 46), Paris, 1984. M.-J. SEUX *et al.*, *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (CEv Supp. 64), Paris, 1988. M.-J. SEUX, *Lois de l'Ancien Orient* (CEv Supp. 56), Paris, 1986.

Première partie

LE PENTATEUQUE

Le nom «Pentateuque» désigne les cinq premiers livres de la Bible. Ce nom grec est la traduction d'une expression hébraïque, «*ḥammīšā ḥumšē hattōrāḥ*», littéralement les «cinq cinquièmes de la Torah», qui désigne peut-être les «cinq étuis» renfermant les cinq premiers rouleaux de la Bible. Pour la tradition juive, ces livres constituent la Torah, un terme qu'on traduit souvent par «loi», mais qui signifie d'abord «enseignement, instruction».

A l'intérieur de la Torah se trouvent rassemblés tant des textes de type législatif (des «codes») que des narrations. Alors que la tradition juive, pour laquelle la Torah est le centre de la Bible, a toujours prêté une attention particulière aux prescriptions qu'elle contient, la tradition chrétienne s'est davantage intéressée à la trame narrative du Pentateuque qui s'étend de la création jusqu'à la mort de Moïse.

Les titres usuels des cinq livres qui forment cet ensemble proviennent de la traduction grecque. Ils résument le contenu de chaque livre, alors que la tradition juive désigne pour sa part chacun des cinq livres par l'un des premiers mots qu'il contient. Certaines traductions de la Bible, notamment dans des langues germaniques, désignent les livres de la Torah comme les cinq livres de Moïse (p. ex. Exode «deuxième livre de Moïse»); cet usage se fonde sur la tradition selon laquelle Moïse serait l'auteur du Pentateuque.

Les noms des cinq livres de la Torah

Français	Grec	Hébreu
Genèse	<i>génésis</i> («origine»)	<i>b're'sît</i> («au commencement»)
Exode	<i>exodos</i> («sortie»)	<i>š'môt</i> («noms»)
Lévitique	<i>lévitikon</i> («lévitique»)	<i>wayyiqra'</i> («il appela»)
Nombres	<i>arithmoi</i> («nombres»)	<i>b'midbar</i> («dans le désert»)
Deutéronome	<i>deutéronomion</i> («deuxième loi»)	<i>d'bārîm</i> («paroles»)

Le Pentateuque s'ouvre dans le livre de la Genèse par des récits sur l'origine du monde et de l'humanité. Il se poursuit par l'histoire des ancêtres d'Israël et des peuples voisins : Abraham, Isaac, Jacob et Joseph. Le livre de l'Exode relate l'oppression d'Israël en Egypte et sa libération par l'intermédiaire de Moïse, qui fait sortir le peuple d'Egypte et le mène à la montagne de Dieu, le Sinaï, pour lui transmettre toute une série de lois et de prescriptions; ces dernières constituent une partie du livre de l'Exode, tout le Lévitique, ainsi que les dix premiers chapitres des Nombres. Le reste de ce dernier livre est constitué par des récits sur le séjour d'Israël dans le désert et sur la conquête d'un territoire en Transjordanie. Le dernier livre, le Deutéronome, contient le testament de Moïse, dans lequel il

rappelle l'alliance et la loi que Yhwh, le Dieu d'Israël, a données à son peuple. Le Pentateuque se termine par la mort de Moïse, qui voit le pays promis sans pouvoir toutefois y entrer.

La structure du Pentateuque

Les derniers rédacteurs ont arrangé le Pentateuque de telle sorte que le livre du Lévitique apparaît clairement comme le centre de la Torah. D'une part, plusieurs textes en Genèse et en Deutéronome soulignent que ces deux livres ont été conçus en parallèle comme un « cadre » extérieur au Pentateuque. En particulier, tant Gn que Dt contiennent dans leur avant-dernier chapitre une bénédiction sur les douze fils/tribus d'Israël. En outre, cette bénédiction est donnée par les deux principales figures qui définissent l'identité d'Israël (Gn 49 → Jacob ; Dt 33 → Moïse), et qui meurent immédiatement après. Enfin, le dernier discours de Yhwh à Moïse en Dt 34,4 est une citation littérale de la première promesse divine faite à Abraham en Gn 12,7.

Les livres de l'Exode et des Nombres sont également corrélés l'un avec l'autre, et forment ainsi une sorte de « cadre intérieur » dans le Pentateuque. L'itinéraire de Nb présente la trajectoire inverse de celui de l'Ex (Ex : Egypte, désert, Sinaï ; Nb : Sinaï, désert, Moab), et les deux livres contiennent plusieurs récits et thèmes parallèles ; ainsi notamment le thème du mécontentement (des « murmures ») du peuple dans le désert, avec la différence toutefois qu'en Exode les murmures du peuple n'entraînent encore aucune sanction de la part de Yhwh, contrairement à ce qui sera le cas en Nombres. Cette différence souligne ainsi le rôle central joué par la révélation de la Loi au Sinaï (Ex 19-Nb 10), qui constitue véritablement le centre et le pivot de toute la Torah ; en Nb, le comportement d'Israël est désormais devenu synonyme de la désobéissance du peuple face à la loi. Plus spécifiquement, le cadre intérieur formé par Ex et Nb identifie le livre du Lévitique comme le centre du Pentateuque ; à l'intérieur du Lévitique lui-même, le point culminant du livre est constitué par le rituel du Jour de l'Expiation (*Yom Kippur*) en Lv 16.

À côté de cette structure, il existe une autre organisation du Pentateuque, qui fait du livre de la Genèse une sorte de prélude à la grande épopée de la constitution d'Israël comme peuple de Yhwh sous la conduite de Moïse en Ex, Lv, Nb et Dt. E. Ben Zvi a en effet montré de quelle manière les conclusions de chaque livre participent au programme théologique du Pentateuque. Ex, Lv, Nb et Dt se terminent tous par une référence au peuple d'Israël : Ex et Dt ont des formulations très proches : « *devant les yeux de toute la maison d'Israël* » (Ex 40,38) ; « *devant les yeux de tout Israël* » (Dt 34,12). Pour leur part, Lv et Nb ont également des conclusions similaires : « *Ceci sont les commandements que Yhwh a commandés à Moïse pour les fils d'Israël au mont Sinaï* » (Lv 27,34) ; « *Ceci sont les commandements et les coutumes que Yhwh a commandés par l'intermédiaire de Moïse pour les fils d'Israël dans les plaines de Moab, proche du fleuve Jourdain* » (Nb 36,13).

Genèse

Gn 12,7 : première promesse

Gn 49 : bénédiction de Jacob

Deutéronome

Dt 34,4 : dernière promesse

Dt 33 : bénédiction de Moïse

Exode

Egypte – désert – Sinaï

Ex 12 : Pâque

Ex 15–17 : murmures

Ex 25–40 : le sanctuaire

Nombres

Sinaï – désert – Moab

Nb 9 : Pâque

Nb 11–20 : murmures

Nb 1–9 : le camp

Lévitique

Lv 1–15 Sacrifices et prescriptions

Lv 16 Le rituel du Grand Pardon

Lv 17–26 Prescriptions et sacrifices

La volonté de regrouper ces quatre livres deux par deux en établissant des parallèles entre leurs conclusions respectives est évidente. Or le livre de la Genèse a été exclu de ce processus éditorial, puisqu'il se termine par une notice concernant la mort de Joseph en Egypte. Selon Ben Zvi, les éditeurs du Pentateuque auraient voulu ainsi souligner le caractère spécifique de la Gn par rapport aux autres livres. En effet, la césure entre la Genèse et l'Exode est la plus importante dans le Pentateuque. Les livres d'Ex, Lv, Nb et Dt sont liés notamment entre eux par la figure de Moïse, dont ils constituent en quelque sorte la « biographie » (Knierim), de sa naissance en Ex 2 à sa mort en Dt 34. Ce second principe de structuration de la Torah, qui se superpose en quelque sorte à la structure concentrique identifiée ci-dessus, est donc également cohérent. Moïse donne à Israël son identité en tant que médiateur de la Loi et de l'alliance. La Genèse, par contre, fournit au judaïsme par l'intermédiaire des Patriarches (et des Matriarches) son identité généalogique. Dans le Pentateuque, ces deux sources de l'identité juive (la Loi et la généalogie) cohabitent et se complètent.

Le poète Heinrich Heine avait appelé dans ses *Geständnisse* (1854) le Pentateuque « la patrie portative » des juifs. En effet, c'est dans cette Torah et dans la réflexion sur ses prescriptions et ses récits que le judaïsme trouve son unité jusqu'à nos jours, et ceci malgré sa diversité géographique et idéologique.

Indications bibliographiques

E. BEN ZVI, « The Closing Words of the Pentateuchal Books: A Clue for the Historical Status of the Book of Genesis within the Pentateuch », *BN* 62 (1992), p. 7-10. R.P. KNIERIM, « The Composition of the Pentateuch », dans *SBL Seminar Papers*, Atlanta (Ga), 1985, p. 393-415. J.-L. SKA, « La structure du Pentateuque dans sa forme canonique », *ZAW* 113 (2001), p. 330-352.

LA FORMATION DU PENTATEUQUE : HISTOIRE DE LA RECHERCHE

Thomas Römer

L'exégèse historico-critique et l'exégèse juive traditionnelle ont un présupposé en commun : pour ces deux types d'approche, la Torah (le Pentateuque) constitue la pierre angulaire dont dépend non seulement la compréhension des deux autres parties de la Bible hébraïque (« Prophètes » et « Ecrits »), mais aussi celle de l'histoire de la Révélation – ou pour parler avec la terminologie de l'exégèse critique, l'évolution des conceptions religieuses dans l'Israël ancien. C'est pourquoi l'exégèse historico-critique s'attache tout particulièrement à expliquer le processus conduisant à la formation des cinq premiers livres de la Bible. A la fin du XIX^e siècle, une théorie proposant un modèle global pour la formation de la Torah a été élaborée, théorie qui fut reçue par la suite comme une véritable évidence. Depuis une trentaine d'années, cette évidence s'est effondrée pour la plupart des exégètes ; et les différentes remises en cause du vieux consensus ont obligé la recherche biblique scientifique à se renouveler, mais aussi à s'interroger sur ses présupposés idéologiques.

1. Les débuts de l'exégèse critique

1.1. La question de l'auteur

Le Pentateuque dans son ensemble est une littérature anonyme, qui ne porte pas la signature d'un auteur identifiable. Par contre, de nombreux textes législatifs (Ex 24,4 ; Dt 1,1 ; 4,45 etc.) sont attribués à Moïse. C'est cette attribution de la Loi à Moïse qui a permis aux traditions juive et chrétienne d'en faire l'auteur de tout le Pentateuque (cf. Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, I § 84 ; Mc 12,26 ; 2 Co 3,15, etc.). Même si l'idée d'une origine mosaïque de la Torah ne fut pas véritablement contestée explicitement jusqu'au XVIII^e siècle, quelques-unes des apories inhérentes à cette conception se firent jour très tôt.

Il y avait d'abord le récit de la mort de Moïse et de son enterrement par Dieu en Dt 34. Peut-on imaginer que Moïse lui-même ait décrit sa propre mort ? Certains

rabbins en doutaient, suggérant que les derniers versets du Pentateuque avaient été ajoutés après coup par Josué, le successeur de Moïse (cf. Talmud babylonien, *Baba Bathra* 14b). Au Moyen Age, les savants juifs Isaac ben Jesus et Ibn Esdras dressèrent des listes contenant les «*post-mosaïca*», des textes ayant dû être écrits à des moments plus tardifs de l'histoire d'Israël (par exemple, Gn 36,31 présuppose l'époque de la monarchie, Nb 22,1 désigne la Transjordanie comme le pays au-delà du Jourdain, ce qui est en contradiction avec un Moïse écrivant en Transjordanie, etc.). Toutefois, ces auteurs n'osèrent pas critiquer ouvertement la tradition reçue.

Ce pas sera franchi dans le «*Tractatus theologico-politicus*» du philosophe juif Spinoza (1670). Ce dernier observe que le Pentateuque forme avec les livres historiques (Josué à Rois) une unité organique, et qu'il ne peut par conséquent avoir été rédigé avant la fin du royaume de Juda (relatée en 2 R). A ses yeux, le véritable auteur du Pentateuque est Esdras, lequel cherche à donner une identité au peuple juif à l'époque perse.

1.2. *L'acceptation de la diachronie et la question des sources*

Outre les anachronismes patents contenus dans la Torah, ce fut la découverte de différentes *ruptures* dans la logique narrative et littéraire qui amena les exégètes à soulever la question des sources employées par les auteurs du Pentateuque. Le point de départ résidait dans l'observation de nombreuses tensions, voire de contradictions, dans les textes de la Torah. Ainsi, selon Gn 7,15, Noé fait entrer dans l'arche une paire d'animaux de chaque espèce ; par contre Gn 7,2 parle de *sept paires* pour les animaux purs. Selon Gn 4,26, l'humanité invoque le Dieu d'Israël sous le nom de «*Yhwh*» dès les origines, tandis qu'en Ex 3,13-15, ce nom n'est révélé à Israël qu'au moment de la vocation de Moïse. Le comportement du Pharaon face aux plaies d'Egypte est expliqué de deux manières différentes : selon Ex 7,3 par exemple, c'est Yhwh qui rend inflexible le cœur du roi d'Egypte, alors que d'autres textes insistent sur le fait que Pharaon lui-même endurecît son propre cœur (Ex 8,11 etc.).

On constate également la présence de plusieurs doublets. Le Pentateuque comporte deux récits de création (Gn 1,1-2,3 ; Gn 2,4-3,24), deux récits qui rapportent la conclusion d'une alliance entre Dieu et Abraham (Gn 15 et 17), deux récits de l'expulsion de Hagar (Gn 16 et 21,9ss.), deux récits de vocation de Moïse (Ex 3 et 6), deux versions du Décalogue (Ex 20 et Dt 5), etc.

Mais ce qui frappa également les esprits aux premiers temps de l'exégèse scientifique et critique de l'AT, ce fut la variation continuelle dans les textes entre l'emploi du nom propre «*Yhwh*» ou du terme plus générique «*Elohim*» dans la désignation du dieu d'Israël. C'est sur cette base que le pasteur et orienta-

liste allemand Henning Bernhard Witter et le Français Jean Astruc, médecin de Louis XV, élaborèrent vers le milieu du XVIII^e siècle, pour la première fois et chacun de manière indépendante, une théorie des sources du Pentateuque. En 1753, Astruc publia les «Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse». Son but était apolo-gétique. Pour défendre l'authenticité mosaïque du Pentateuque, Astruc postulait que Moïse aurait eu à sa disposition deux documents principaux, le «mémoire A», qui utilisait le nom divin d'*Elohim*, et dont le début se situait en Gn 1, et le «mémoire B», caractérisé par l'emploi de *Yhwh*, et qui aurait débuté en Gn 2,4. Ainsi la première version d'une théorie dite «documentaire» était née, théorie qui allait profondément marquer l'exégèse historico-critique moderne.

1.3. Les premières théories diachroniques

Dès lors que l'on admettait l'existence de différentes «sources» (l'aspect apolo-gétique de l'entreprise d'Astruc fut vite oublié), il fallait un modèle pour expliquer comment ces sources avaient été réunies pour composer le Pentateuque dans sa forme finale. Dès le XVIII^e siècle, plusieurs modèles furent proposés. La publication des «conjectures» d'Astruc fut à l'origine de la théorie dite *documentaire*. Selon cette théorie, on imagina à la base du Pentateuque plusieurs trames narratives, indépendantes les unes des autres et rédigées à des époques différentes, relatant chacune la même «intrigue», mais avec des accents idéologiques différents (et en cela, non sans parallèle avec les Evangiles dans le NT). Ces documents auraient été réunis les uns aux autres par des rédacteurs successifs. Toutefois, la difficulté de reconstruire ces trames parallèles amenait d'autres exégètes à favoriser une hypothèse dite *des fragments*. Cette théorie suppose qu'à l'origine du Pentateuque se trouvent un nombre important de textes narratifs et législatifs, épars et isolés, sans continuité narrative. Ces fragments auraient été rassemblés par plusieurs rédacteurs responsables du cadre chronologique du Pentateuque. Néanmoins, il était difficile d'admettre que toute la trame narrative de la Torah était seulement le résultat d'interventions rédactionnelles. C'est pourquoi on élaborait une théorie dite *des compléments*. Les promoteurs de cette hypothèse postulaient un document de base contenant le «noyau» du Pentateuque, qui aurait reçu au cours des siècles de nombreux suppléments. Ce modèle, si séduisant fût-il pour certains, ne parvenait cependant pas à expliquer l'existence de traditions parallèles dans le Pentateuque. Ainsi, alors même que le début du XIX^e siècle voit triompher la critique rationaliste, aucun modèle ne parvient néanmoins à s'imposer, faute d'être capable d'offrir une théorie entièrement satisfaisante pour la formation du Pentateuque.

2. L'élaboration de la théorie des documents

L'élaboration du modèle explicatif du Pentateuque qui dominera jusqu'en 1970 reste attachée au nom de J. Wellhausen. Bien qu'il n'ait pas lui-même inventé la théorie documentaire, il lui a donné une plausibilité nouvelle, comme aucun exégète avant lui n'était parvenu à le faire et, pourrait-on ajouter, comme peu parviendront à le faire après lui.

2.1. *Le déplacement de la Loi*

L'idée selon laquelle le Pentateuque se serait constitué à partir de trois ou quatre documents parallèles avait déjà été envisagée bien avant Wellhausen. Mais l'ordre chronologique des différents documents était loin d'être clair. Le document contenant la législation sacerdotale (*grosso modo* Ex 25–40* ; Lv ; Nb 1–10 ainsi que des textes narratifs faisant apparaître le même style) avait pendant longtemps été considéré comme le document le plus ancien. En 1839, le professeur strasbourgeois E. Reuss eut l'intuition que les lois cultuelles et sacerdotales du Pentateuque reflétaient apparemment une époque tardive de l'histoire d'Israël, et son élève K.H. Graf en fournit la démonstration. Ce dernier observa que ni le Dt, ni les livres prophétiques, ni les livres historiques (Jos-2 R) ne connaissaient la législation sacerdotale telle qu'elle apparaît dans la Torah. Le document sacerdotal devait dès lors être daté de l'époque exilique, voire postexilique. Cette redéfinition de la chronologie relative des différents documents devint alors l'un des piliers sur lesquels Wellhausen allait bâtir sa théorie de la formation du Pentateuque.

2.2. *Le système de Wellhausen*

Selon Wellhausen, le Pentateuque est le résultat de la combinaison de quatre documents : le document Yahwiste (« J », à cause de la préférence de ce document pour le nom divin Yhwh, soit « *Jahwe* » en allemand), le document élohiste (« E », pour « Elohim »), le Deutéronome (D) et le document sacerdotal (« P », d'après l'allemand « *Priesterschrift* »). Contrairement à ses successeurs, Wellhausen resta extrêmement prudent quant à une datation précise de ces documents. « J » et « E » sont pour lui des sigles regroupant chacun plusieurs documents. Une différenciation de ces sources lui paraît souvent difficile, et il préfère les regrouper sous le sigle « JE » (pour « *Jehowist* »). JE daterait de l'époque de la monarchie (VIII^e siècle), « D » de la fin de la monarchie, à l'époque de Josias (vers 620), et P serait à situer aux alentours de 500 (début de la période postexilique). Pour Wellhausen, JE et P sont également attestés dans le livre de Josué, dont les récits de conquête de la terre promise constituent l'aboutissement de la promesse du pays dans le

Pentateuque. C'est ainsi que l'on se mit à parler d'un *Hexateuque*, à la suite de Wellhausen, qui ne fut cependant pas le premier à avoir émis cette synthèse.

2.3. Les documents comme reflets de l'évolution de la foi vétértestamentaire

Pour Wellhausen, la théorie des documents n'était pas uniquement un outil d'analyse littéraire, elle lui fournissait aussi la clef de l'évolution de la religion vétértestamentaire. A ses yeux, chaque document reflète une étape décisive de cette évolution, puisqu'il correspond à une époque différente : JE la monarchie, D la réforme de Josias (Wellhausen accepte l'identification proposée par de Wette en 1805 du Dt primitif avec le livre mentionné en 2 R 22–23), P la période post-exilique et la « restauration ». L'enquête que mène Wellhausen à partir de cinq institutions (le lieu du culte, les sacrifices, les fêtes, le clergé, la dîme) fait apparaître chaque fois le même schéma d'évolution : pluralité, centralisation, ritualisation. Ainsi par exemple, les textes bibliques font apparaître une diversité de sanctuaires locaux pour l'époque monarchique, alors qu'à l'époque josianique, le culte est centralisé. Le Temple de Jérusalem devient le seul sanctuaire légitime (cf. 2 R 22–23 et Dt 12). La source P présuppose cette centralisation et la rétroprojette dans les récits des origines (cf. le tabernacle dans le désert, dont la construction en Ex 25–40 est relatée comme l'achèvement de la création du monde).

Cette vision évolutive de la religion d'Israël confirme Wellhausen dans l'idée que la Loi n'est à l'origine ni de l'Israël ancien, ni du Pentateuque, mais qu'elle devient le fondement du judaïsme à partir de l'époque postexilique.

2.4. La dimension idéologique du système wellhausenien

La période de l'histoire d'Israël qui a toutes les faveurs de Wellhausen est celle de la monarchie, telle qu'elle est reflétée par le document JE. On peut y voir l'influence du romantisme allemand, comme on l'a souvent dit. Mais cette préférence monarchique de Wellhausen se comprend mieux encore dans le contexte de la création de l'Empire allemand en 1871. Wellhausen, qui admirait le Kaiser, a eu l'occasion de tenir devant lui un discours comparant la naissance de la monarchie israélite et celle de l'Empire allemand de Bismarck. Cette surévaluation de la période monarchique chez Wellhausen est hautement problématique, puisqu'elle le conduit à voir dans la suite de l'histoire d'Israël un processus de dégénérescence croissant vers un judaïsme ritualiste et légaliste, processus qui culmine selon lui à l'époque postexilique.

Les critiques provenant des milieux conservateurs chrétiens et juifs furent virulentes. Elles provoquèrent la démission de Wellhausen de la Faculté de théologie de Göttingen ; celui-ci enseigna dès lors la philologie sémitique à la Faculté

des lettres. Mais très vite, son modèle de la composition du Pentateuque s'imposa à de nombreux exégètes dans le monde académique.

3. Modifications et achèvement de la théorie documentaire

Le modèle explicatif du Pentateuque conçu par Wellhausen était basé presque exclusivement sur la méthode de la critique « littéraire » (*Literarkritik*). Chez les exégètes qui adoptèrent ce modèle, on peut observer, depuis le début jusqu'au milieu du xx^e siècle, une certaine tendance à abuser de cette méthode. Ainsi le Yahviste fut bientôt subdivisé en J¹, J², etc., puis encore en L (source « laïque ») et en N (source « nomade »). E et P connurent des destins comparables. La prolifération des couches rendait progressivement un consensus impossible sur le détail.

3.1. H. Gunkel et « l'école de l'histoire des religions »

Par ailleurs, on observe peu après Wellhausen le déplacement de l'exégèse historico-critique vers une méthode cherchant à prendre en compte les traditions (orales) des textes du Pentateuque ainsi que leur contexte sociologique ; ce déplacement est étroitement lié au nom de Hermann Gunkel, lequel adhéra à la *Religionsgeschichtliche Schule*, ou « école de l'histoire des religions ». Cette école insistait en particulier sur la nécessité de ne pas se limiter à la seule reconstruction des couches littéraires d'un texte biblique, mais d'aller au-delà, plus en « profondeur », afin de chercher à saisir les traditions, les idées, les « archétypes mythologiques » qui sont à la base des textes.

Il faut rappeler que la *Religionsgeschichtliche Schule* était fortement marquée par les découvertes archéologiques en Mésopotamie, qui avaient fait connaître des textes assyro-babyloniens (comme l'épopée de Gilgamesh ou celle de Athra-hasis) contenant des passages étonnamment proches des récits de la création et du déluge, tels qu'ils apparaissent dans le livre de la Genèse. Il était désormais impossible d'expliquer le premier livre du Pentateuque sans tenir compte des récits se trouvant dans d'autres cultures parallèles.

3.2. La valorisation de la tradition orale

« La Genèse est une collection de légendes » : telle est la première proposition et le *leitmotiv* du commentaire de Gunkel sur la Genèse. Ce slogan implique, entre autres, que les « auteurs » des sources du Pentateuque ne sont pas les inventeurs des matériaux qu'ils rapportent, mais qu'ils sont avant tout des collectionneurs et des éditeurs de récits populaires, de légendes et de traditions orales – qu'ils sont, en quelque sorte, les « frères Grimm » de l'ancien Israël.

Les sources J, E, D et P représentent pour Gunkel un stade déjà très tardif dans le devenir du Pentateuque. À l'origine des parties narratives se trouveraient des légendes autonomes, constituant des unités primitives. En valorisant la tradition orale, Gunkel dirigeait ainsi l'intérêt de la recherche vers les étapes pré littéraires de la formation du matériel contenu dans le Pentateuque. Cette valorisation cachait toutefois le danger que les affirmations sur l'origine des textes ne deviennent difficilement contrôlables, et d'autant plus spéculatives.

3.3. *L'histoire des formes*

Peut-être Gunkel avait-il perçu lui-même ce danger; toujours est-il qu'il insista fortement sur la recherche de l'enracinement sociologique et historique des traditions. Il est ainsi à l'origine de la notion du «*Sitz im Leben*» des textes bibliques. Cette expression, qui signifie littéralement «assise dans la vie» signifie que tout texte est ancré à l'origine dans une situation de communication précise et dans un contexte sociologique particulier, situation qui se reflète dans la *forme* du texte en question. Par là, Gunkel est un des fondateurs de la méthode exégétique dite de la «*Formgeschichte*» (ou «histoire des formes»), méthode qu'il a surtout développée dans son commentaire des Psaumes. C'est également grâce à la *Formgeschichte* que l'exégèse historico-critique commença à s'intéresser davantage aux textes législatifs du Pentateuque.

3.4. *L'émergence de l'Israël prémonarchique dans le cadre de la théorie documentaire*

On constate depuis Gunkel un intérêt grandissant pour l'Israël prémonarchique et ses institutions religieuses et politiques. Une étude d'Albrecht Alt sur le «Dieu des Pères» fut particulièrement influente à cet égard. Dans cet ouvrage, Alt pense pouvoir déceler derrière certains récits de la Genèse, dans lesquels Yhwh est souvent présenté comme le «Dieu des pères», les traces d'une religion nomade et pré-yahwiste. Martin Noth reconstitua, quant à lui, les institutions des tribus israélites à l'époque des Juges, et notamment celle de l'*amphictyonie* (ligue sacrale de douze tribus se partageant les tâches d'entretien d'un sanctuaire commun). Par la suite, il y eut presque une espèce d'euphorie dans la reconstruction de toutes sortes de fêtes de l'Israël tribal, comme la fête du renouvellement de l'alliance, la fête des *mazzot* (pains azymes), etc. Les bases textuelles pour de telles reconstructions étaient cependant très minces.

Au niveau du travail sur les textes, la concentration sur les «unités primitives» fit progressivement surgir la question suivante: par quel processus ces récits indépendants, à l'origine, sont-ils ensuite devenus le matériel servant de base aux différents auteurs du Pentateuque?

3.5. *M. Noth et l'histoire de la transmission des traditions*

C'est M. Noth qui s'efforça de répondre à cette question en se donnant pour but de retracer l'histoire des traditions du Pentateuque jusque dans ses dernières rédactions. Mais, tout comme Gunkel, Noth accorda la primeur de son intérêt aux stades pré littéraires de la formation des traditions. Car pour Noth également, tout se jouait à l'époque pré monarchique, le Yahwiste, première source écrite du Pentateuque, n'ayant eu qu'à agencer et à lier les différentes traditions préexistantes. Pour expliquer le chemin menant des légendes indépendantes vers des traditions plus complexes, Noth introduisit la thèse selon laquelle le Pentateuque se serait formé à partir de quelques « grands thèmes ». Ces thèmes proviendraient de milieux producteurs différents, les plus anciens étant ceux de la sortie d'Égypte et de l'entrée en Canaan. D'autres thèmes vont ensuite venir s'organiser autour de ces premiers, comme la tradition patriarcale, la tradition du séjour dans le désert, et, finalement, la tradition de la révélation au Sinaï. Bien que Noth soit resté assez vague quant à l'agencement de ces traditions, son étude soulignait que celles-ci expriment des visées théologiques souvent assez différentes les unes des autres ; et elle démontrait également l'importance de l'histoire des traditions comme champ d'investigation pour l'exégèse scientifique de l'AT.

3.6. *De l'Hexateuque au Tétrateuque*

Un autre changement provoqué par Noth fut la mise en question du concept de l'Hexateuque. Depuis Wellhausen, les chercheurs avaient supposé que les documents du Pentateuque se prolongeaient dans le livre de Josué, lequel était alors considéré comme partie intégrante, voire comme l'aboutissement de la trame narrative des premiers livres de la Bible. En préparant un commentaire sur le livre de Josué, Noth se rendit compte que le matériel contenu dans ce livre (récits et listes) était tellement différent de celui des sources J, E et P qu'il était impossible de postuler la continuation de ces mêmes sources en Josué. Cette conclusion se confirma pour Noth lorsqu'il postula l'existence d'une « histoire deutéronomiste » qui aurait contenu les livres allant de Dt à 2 R (voir ci-dessous), et à laquelle le livre de Josué devait nécessairement appartenir. Avec cette modification du modèle hérité de Wellhausen, ce n'est plus l'Hexateuque, mais un *Tétrateuque* (Gn-Nb) qui aurait été à l'origine de la Torah ; le Pentateuque n'aurait vu le jour que beaucoup plus tard, lorsque le Dt fut retranché de l'histoire dtr.

3.7. *Le problème de la fin des sources*

La question que Noth et ses adeptes étaient pourtant obligés de se poser était celle de la fin des sources, et notamment de J. Si une telle fin ne pouvait plus

être cherchée dans le livre de Josué, Noth restait au moins convaincu que les documents anciens, J et E, avaient comporté un récit de la conquête. Mais où trouver un tel récit ? Noth était ainsi obligé de postuler que la fin de J (et de E) avait été perdue ou supprimée lors de la fusion entre le Tétrateuque et l'histoire dtr puisqu'elle représentait un doublet superflu avec les récits de Josué. Il était néanmoins évident que cette solution n'était guère satisfaisante.

3.8. *L'achèvement de la théorie documentaire dans l'œuvre de G. von Rad*

On peut sans exagération regarder Gerhard von Rad comme le grand architecte de la « forme finale » de la théorie documentaire, telle que cette théorie apparaîtra dans les manuels d'introduction ainsi que dans les ouvrages de vulgarisation (jusqu'à aujourd'hui !). Von Rad reformule en fait la théorie documentaire selon une conception qui envisage la formation de l'AT sur le modèle d'une « histoire du salut » à la manière de la théologie dialectique. A l'inverse de son collègue Noth, von Rad restait sceptique par rapport à l'idée d'un Tétrateuque et continuait à travailler avec la thèse d'un Hexateuque. De même, contrairement à Noth, von Rad laissa de côté le problème des étapes pré littéraires du Pentateuque pour se concentrer sur les différentes sources et leurs auteurs, dont il fit de véritables *théologiens*. Ainsi, le Yahwiste devint chez von Rad l'architecte de l'Hexateuque. C'est lui qui, selon von Rad, créa l'Hexateuque à partir d'un noyau hérité de la tradition, à savoir le « petit *credo* historique » de Dt 26,5-9.

Avec son œuvre, J poursuit un but théologique. Il s'agit pour lui de montrer que l'Empire salomonien constitue l'aboutissement des promesses et du projet de Yhwh. Ainsi, Gn 12,1-3 doit être compris dans la perspective de von Rad comme le passage programmatique (« le kérygme ») du Yahwiste. Les promesses faites par Yhwh à Abraham concernant « la grande nation », la bénédiction, ainsi que la possession du pays, se sont visiblement réalisées sous Salomon ; et le « grand nom » (Gn 12,2) est celui accordé à David (2 S 7,9). Bien que les autres sources n'arrivent pas à la hauteur du génie littéraire et historique du Yahwiste, von Rad estime néanmoins nécessaire d'entreprendre également l'étude du « kérygme » de ces sources, tâche à laquelle d'autres exégètes, marqués comme von Rad par la théologie barthienne, vont ensuite s'atteler.

3.9. *Le modèle « canonique » de la théorie documentaire dans les années 1960*

A la suite des travaux de von Rad notamment, le consensus exégétique sur les quatre sources constitutives du Pentateuque peut se résumer ainsi :

- J** *Date*: vers 930 (époque de Salomon).
Etendue: de Gn 2,4 à Jos 24 (?; alternative: fin perdue).
Textes clefs: Gn 12,1-3; Ex 19,3ss.
Théologie: justification de l'Empire davidique. Dieu accompagne l'homme, malgré ses faiblesses, et accomplit ses promesses.
- E** *Date*: vers 850-750, dans le royaume du Nord.
Etendue: de Gn 15* (?) à ?
Textes clefs: Gn 20-22.
Théologie: la «crainte de Dieu»; E insiste sur le comportement éthique découlant de cette crainte et est proche des milieux prophétiques.
- D** *Date*: vers 750-620. Origine peut-être dans le Nord, puis amené par des réfugiés à la cour de Jérusalem.
Etendue: Dt 5-30.
Texte clef: Dt 6,4ss.
Théologie: alliance, obéissance à la loi et vénération exclusive de Yhwh.
- P** *Date*: vers 550, durant, voire après l'exil.
Etendue: de Gn 1 à Dt 34* (?; alternative: quelque part en Jos).
Textes clefs: Gn 1; Gn 17; Ex 6.
Théologie: souveraineté et sainteté de Yhwh. Importance des institutions et de la médiation sacerdotales.

4. La contestation de la théorie documentaire

4.1. Les précurseurs de la contestation

La théorie documentaire a été toujours contestée dans certains milieux religieux fondamentalistes. A l'intérieur de l'exégèse historico-critique, la contestation portait essentiellement sur l'Elohiste. Dès le début, cette source avait posé quelques problèmes; elle était difficilement repérable et il n'y avait jamais eu de consensus sur son étendue. Ainsi, très vite, on s'était mis à parler de «fragments élohistes». Le caractère fantomatique de cette source provoqua dans les années trente la contestation de son existence même (voir P. Volz et W. Rudolph).

Contrairement à E, l'existence de textes sacerdotaux à l'intérieur du Pentateuque ne fut jamais sujette à discussion. Par contre, la nature et la datation de la source «P» furent vivement débattus. Pour plusieurs exégètes, dont notamment F.M. Cross, P n'était pas à considérer comme un document originellement indépendant, mais plutôt comme une couche rédactionnelle intégrant des documents antérieurs dans l'œuvre sacerdotale. La datation de P ne faisait pas non plus l'unanimité. Plusieurs chercheurs juifs ont postulé une date préexilique pour les textes

sacerdotaux, en arguant notamment de ce qu'à l'époque de la monarchie, il devait certainement exister des prêtres ainsi que des règlements concernant le culte et le sacrifice.

4.2. Les raisons pour la mise en question de la théorie documentaire au milieu des années soixante-dix

Entre 1975 et 1977 parurent trois livres qui firent voler en éclats, chacun à sa manière, le consensus exégétique sur le Pentateuque : (a) J. Van Seters, « Abraham dans l'histoire et la tradition » ; (b) H.H. Schmid, « Le soi-disant Yahwiste » ; et (c) R. Rendtorff, « Le problème de la transmission des traditions du Pentateuque ». Ces travaux provoquèrent une véritable « crise » du Pentateuque, selon l'expression de J. Briend. Ils ont toutefois été précédés par de nombreuses études portant sur des problèmes plus spécifiques, qui annonçaient déjà, à bien des égards, d'importants changements de perspective.

4.2.1. La contestation de la reconstruction de l'Israël prémonarchique

De nombreux travaux firent toujours mieux apparaître la fragilité de la reconstruction des institutions et de la religion de l'Israël prémonarchique. Quant aux récits patriarcaux, B.J. Diebner et d'autres montrèrent que le « Dieu des pères » de la Genèse, ainsi que le motif des promesses patriarcales, ne reflètent nullement un type de religiosité nomade, mais doivent être expliqués sur le plan littéraire comme des techniques compositionnelles à l'aide desquelles les rédacteurs renforcent le lien entre les différentes figures patriarcales (Abraham, Isaac, Jacob). Sur le plan sociologique, le « Dieu des pères » peut refléter une religiosité populaire, mais propre à l'époque monarchique, voire à l'époque postexilique. L'étude de Van Seters (1975) établit définitivement cette remise en cause de l'époque « patriarcale » ; en situant désormais les traditions sur Abraham et leur mise par écrit à l'époque de l'exil babylonien.

4.2.2. La découverte du style et de la théologie deutéronomistes dans les « anciennes sources »

A partir des années soixante, plusieurs travaux parurent, qui établirent que les textes prétendument « yahwistes » témoignaient en réalité de caractéristiques qui les rapprochaient plutôt du style et de la théologie du Deutéronome. Une étude particulièrement importante à cet égard fut celle de Lothar Perlitt, qui démontra que les textes élaborant une théologie de l'alliance entre Yhwh et Israël ne pouvaient être attribués à J/E, mais devaient être caractérisés comme « deutéronomiques », et datés aux alentours du VII^e siècle avant J.-C. En effet, un texte comme Ex 19,5 : « si vous entendez ma voix, et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle

parmi tous les peuples...», généralement attribué à J, trouve ses parallèles dans le Deutéronome (cf. Dt 28,9 et Dt 7,6). Certains auteurs se mirent dès lors à parler d'une rédaction deutéronomiste dans le Pentateuque, pendant que d'autres, pour sauver l'ancienneté des passages en question, inventèrent le terme (problématique) de «proto-deutéronomique». Pour sa part, l'étude de Schmid exploite systématiquement la présence de langage deutéronomique dans la source J, en situant la totalité de cette source dans la proximité du Deutéronome.

4.2.3. Le malaise grandissant face au consensus

Sur la façade du consensus, des fissures apparurent donc de plus en plus nettement. Le début et la fin des différentes sources ne faisaient plus aucunement l'unanimité. On disposait de très peu de critères pour distinguer entre J et E, et encore moins pour les dater. Ce malaise vis-à-vis de la théorie documentaire se retrouve notamment dans l'approche de Rendtorff, qui insiste fortement, en conséquence, sur l'importance qui doit être consacrée au texte reçu.

4.3. J. Van Seters : une théorie des compléments radicalisée

Dans son ouvrage «Abraham in History and Tradition», John Van Seters souligne le fait que la plupart des traditions en Gn 12-25 reflètent le contexte historique du VI^e siècle, c'est-à-dire l'époque *exilique*. D'une certaine manière, le modèle de Van Seters reprend la théorie des compléments en la radicalisant : le Pentateuque se forme sur une trame narrative de base, qui est l'œuvre de J (un Yahwiste exilique), et qui est ensuite complétée par différents ajouts, dont notamment P, la rédaction sacerdotale ; P devient ainsi chez Van Seters la rédaction «finale» du Pentateuque (et sur ce point, Van Seters est très proche de Cross). A l'origine, on trouve quelques textes «proto-yahwistes» et «élohistes», qui furent intégrés dans la trame de J ; ce dernier demeure ainsi le véritable artisan du Pentateuque. On retrouve là une conception proche de celle de von Rad, à la différence près que le Yahwiste de Van Seters ne se trouve plus à la cour de Salomon, mais vit à l'époque babylonienne.

4.4. H.H. Schmid et la transformation du Yahwiste en Deutéronomiste

Hans Heinrich Schmid met lui aussi l'accent principal sur l'analyse du «soi-disant Yahwiste». Le point de départ de son enquête se trouve dans les textes «J», tels qu'ils ont été délimités par Noth. Schmid va alors réexaminer ces textes quant à leur style, leur vocabulaire et leur thématique. Les résultats de cet examen sont les suivants : tous les textes «J» analysés présupposent le prophétisme classique des VIII^e et VII^e siècles, et ont des liens étroits avec la littérature deutéronomique.

Selon Schmid, le récit de la vocation de Moïse en Ex 3,10ss. est un résumé des récits de vocation de Jérémie (Jr 1) et d'Ezéchiel (Ez 2). En imitant ces récits (qui datent du ^{vi} siècle!), l'auteur d'Ex 3 veut faire de Moïse le prophète par excellence. Quant aux récits de la désobéissance du peuple dans le désert en Ex et en Nb, ils sont construits selon le même schéma de faute et de sanction que l'on trouve dans l'histoire deutéronomiste (cf. Jg 2,6ss.). Schmid fait également observer que la plupart des traditions «yahwistes» du Pentateuque ne se retrouvent, en dehors de ce dernier, que dans des textes exiliques ou postexiliques. Il en conclut, par conséquent, que les textes dits «yahwistes» doivent être situés aux alentours de l'exil, et dans la proximité du milieu dtr.

Schmid ne s'était pas prononcé clairement sur la relation entre son «Yahwiste» exilique et l'histoire dtr (HD); c'est son élève Martin Rose qui va s'atteler à cette tâche, dans son ouvrage au titre évocateur: «Deutéronomiste et Yahwiste». Pour définir la relation entre ces deux ensembles, Rose compare des textes du début de l'HD avec les textes J/E du Tétrateuque se référant aux mêmes traditions, comme par exemple l'histoire des espions en Nb 13–14* et Dt 1,19ss. De telles comparaisons établissent, selon Rose, l'antériorité des textes de l'HD. Ainsi, dans le cas du récit des explorateurs, il n'y a pas d'équivalent en Dt 1 pour la prière d'intercession de Moïse en Nb 14, et l'énoncé de Dt 1,37 (colère de Yhwh contre Moïse) aurait été impossible si la *Vorlage* de l'auteur avait été Nb 13–14 (J/E); en outre, Nb 14,25 (retour vers la mer des Joncs) apparaît comme un motif aveugle en Nb 13–14, alors qu'il prend tout son sens en Dt 1,40; 2,1. «J» doit donc être daté après la première édition de l'HD.

Cette thèse est également celle de Van Seters. Lui-même voit le Yahwiste comme un «historien» qui, à l'instar de ses collègues grecs (Hérodote, Hellanikos), aurait agencé les différentes traditions fondatrices d'Israël selon un schéma tripartite: origines mythologiques (Gn 1–11), temps héroïques (Gn 12–50), origines du peuple (Ex-Nb). Si Van Seters et Rose s'accordent pour dire que J a été conçu comme un «prologue» à l'HD, ce qui résout par ailleurs l'épineux problème de la fin de J, Rose a une conception plus «théologique» de la fonction de ce prologue que Van Seters. A en croire Rose, J veut corriger la conception de la loi présente dans l'HD; alors que pour l'HD, l'obéissance à la loi garantirait le bonheur de l'homme (Dt 28), selon J, l'homme est tout simplement incapable de se conformer aux commandements divins (voir Gn 3).

4.5. R. Rendtorff: l'abandon de la théorie documentaire et la renaissance d'un modèle des fragments

L'ouvrage de Rolf Rendtorff a été d'une importance décisive dans le bouleversement des recherches sur le Pentateuque. D'abord parce qu'il expose de manière impitoyable, et avec beaucoup d'ironie, les incohérences et les faiblesses de

l'hypothèse des quatre documents; ensuite, parce qu'il développe son modèle alternatif en reprenant à son compte plusieurs intuitions de Noth. Le Pentateuque, dans sa forme actuelle, se composerait d'«unités majeures», qui sont toutes caractérisées par une grande cohérence interne et par une indépendance presque totale à l'égard les unes des autres. Ces unités sont les suivantes: l'histoire des origines (Gn 1-11), les Patriarches (Gn 12-50), la sortie d'Égypte (Ex 1-15), le Sinaï (Ex 19-24; 32-24); le séjour dans le désert (Ex 16-18; Nb 11-20), la conquête du pays (Nb + Jos). Toutes ces unités auraient été transmises pendant une longue période de manière indépendante, et chacune d'entre elles aurait connu son propre processus de rédaction avant d'être mise en contact avec les autres. Rendtorff cherche à démontrer cette thèse à propos des récits patriarcaux, et cela par le biais d'une analyse des promesses. Ces promesses (pays, descendance, accompagnement, bénédiction) sont, selon lui, le «mortier» rédactionnel au moyen duquel les trois patriarches ont été inscrits et situés dans une relation *généalogique*. La longue indépendance du cycle patriarcal est d'ailleurs confirmée par la promesse du pays à Moïse en Ex 3,8ss., laquelle est faite sans référence aucune aux promesses adressées à Abraham, Isaac et Jacob. La première rédaction élaborant un lien entre toutes les unités (sauf le cycle des origines) est une rédaction de type «deutéronomique», perceptible dans des textes comme Gn 50,24; Ex 13,5.11; 33,1-3; Nb 11,12; 14,23; 32,11. Quant aux textes sacerdotaux, ils sont considérés par Rendtorff comme une couche rédactionnelle et éditoriale, et non comme un document indépendant (voir également ci-dessus Van Seters).

L'approche de Rendtorff fut développée et modifiée par son élève Erhard Blum. Blum réalisa d'abord une analyse globale des récits patriarcaux (Gn 12-50), qui confirme la thèse de Rendtorff selon laquelle l'ensemble de Gn 12-50 aurait connu un long processus rédactionnel avant d'être rattaché aux autres traditions du Pentateuque. Ce rattachement se fait par la composition «D» (*D-Komposition*), une composition proche du style et de la théologie deutéronomiste, à l'époque postexilique. Par la suite, dans ses *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Blum propose de considérer le Pentateuque comme le résultat de deux compositions d'origine postexilique: une composition deutéronomiste (KD) et une composition sacerdotale (KP). Quant aux unités majeures de Rendtorff, elles apparaissent beaucoup moins clairement dans l'ensemble Ex-Nb, la «fissure» la plus visible se situant entre la tradition patriarcale et celle de l'Exode.

Malgré les différences qui caractérisent ces approches, les ouvrages de Van Seters, Schmid, Rendtorff et de leurs élèves ont plusieurs points en commun. Au niveau des thèses défendues, ces auteurs s'accordent sur l'importance des époques exilique et postexilique pour la formation et la composition du Pentateuque, ainsi que sur le fait que la majeure partie des textes non sacerdotaux connaissent déjà la littérature dtr.

Néanmoins, aucun nouveau consensus ne s'est encore réalisé depuis l'effondrement de la théorie documentaire; plusieurs approches cohabitent ainsi, sans qu'il ne soit possible de dire avec certitude laquelle est marginale, et laquelle majoritaire. Il nous faut donc commencer par présenter les différentes conceptions qui sont actuellement en débat dans l'exégèse scientifique du Pentateuque, avant de présenter au prochain chapitre une vision provisoire, et plus personnelle, de la formation des cinq premiers livres de l'AT.

5. La situation de l'exégèse du Pentateuque dans les années 1990

5.1. Le maintien de la théorie documentaire traditionnelle

Il serait faux de croire que la théorie documentaire a simplement disparu de la discussion exégétique. Ses adeptes sont toujours relativement nombreux, bien que leurs conceptions présentent plusieurs divergences dans le détail, et qu'ils ne s'accordent pas toujours sur la manière dont il convient d'envisager le maintien de l'hypothèse traditionnelle.

Certains, dont par exemple H.W. Schmidt, restent fermement convaincus par le modèle de von Rad, et continuent de défendre l'hypothèse d'un Yahwiste salomonien. D'autres prônent plus volontiers un retour à Wellhausen, dans la mesure où ils se montrent sceptiques quant à la possibilité de dater avec précision J à l'époque de Salomon, et où ils reconnaissent la difficulté de distinguer clairement entre J et E; aussi ces auteurs donnent-ils davantage de poids au «Jéhoviste» (ainsi notamment H. Seebass). Plusieurs exégètes restent attachés à la thèse d'un Yahwiste situé au début de l'époque monarchique, mais reconnaissent le fait que de nombreux textes attribués naguère à J appartiennent plutôt à une époque tardive de la rédaction du Pentateuque. E. Zenger et P. Weimar postulent l'existence de rédactions jéhovistes (entre 722 et 587) et deutéronomistes (à partir de 587), englobant la plupart des «grands» textes attribués à J, comme Gn 12,1-3; Ex 32*, etc. Selon Zenger, les rédactions jéhovistes en Gn-Nb auraient formé une grande «historiographie jérusalémite» (*Jerusalemisches Geschichtswerk*) préexilique, qui aurait connu plus tard, à l'époque de l'exil, une importante révision dtr. Il s'ensuit que le Yahwiste salomonien devient en fin de compte assez fantomatique, et les textes qui lui sont attribués pourraient tenir sur une feuille de papyrus, voire sur une peau de mouton.

5.2. Une théorie des deux sources avec datation tardive

Plusieurs auteurs considèrent aujourd'hui le Pentateuque, ou plutôt le Tétrateuque, comme résultant avant tout de la fusion des documents J et P, qui

dateraient tous deux de l'époque exilique. Outre O. Kaiser et M. Rose, c'est notamment le cas de C. Levin. Pour Levin, J est un rédacteur et un théologien de la diaspora, intégrant dans son œuvre quelques sources plus anciennes ; valorisant une religiosité populaire, il polémique contre l'idéologie dtr du sanctuaire unique. P est un écrit indépendant, rédigé en connaissance de J à l'époque perse, avec le but de remplacer J. La rédaction finale a gardé les deux documents de manière aussi complète que possible, en faisant suivre un récit J par son parallèle P ou vice versa. A noter que pour Levin, plus de la moitié des textes du Pentateuque sont des ajouts tardifs à J ou P, voire des ajouts faits après la fusion de J et P.

5.3. Une théorie compositionnelle et conflictuelle

La théorie, élaborée par Blum et reprise avec quelques modifications par R. Albertz, J. Blenkinsopp, F. Crüsemann et d'autres auteurs, considère également l'époque postexilique comme la période décisive de la formation du Pentateuque. Mais contrairement au modèle précédent, qui postule un Yahwiste tardif complété par un document *ou* une rédaction «P», cette théorie conçoit essentiellement le Pentateuque comme le résultat du dialogue conflictuel entre deux écoles, D et P. Pour Blum, KD (la composition dtr) prend son point de départ dans le cycle d'Abraham, et sa fin se trouve dans une certaine mesure en 2 R 25, puisque KD est conçue comme prélude à l'histoire dtr. Dt 34,10 marque néanmoins une coupure qui donne à l'ensemble Gn-Dt une autonomie, voire une suprématie (par rapport aux livres qui suivent) en tant que «Torah de Moïse». L'intention de cette composition peut se caractériser de la manière suivante: s'adressant à la Golah, KD veut rappeler par l'histoire d'Abraham et de l'Exode les deux piliers sur lesquels repose la relation entre Yhwh et Israël, pour affirmer que ces piliers restent stables malgré la catastrophe de l'Exil. KD aurait eu à sa disposition du matériel plus ancien, législatif et narratif, datant de l'époque préexilique. Si KP (la composition sacerdotale) intervient bel et bien comme une *rédaction* dans l'œuvre de KD, l'école sacerdotale aurait en même temps fait usage de textes écrits auparavant en tant que *documents indépendants* (la version P du déluge en Gn 6-8 ; Ex 6,2-8 ; la version du cycle des plaies en Ex 7ss. ; le récit de la traversée de la Mer en Ex 14, etc.). KP insiste sur le culte et les institutions, qui sont présentés comme un don de Yhwh devant permettre à Israël de faire l'expérience de la *restauration* de la proximité divine après le déluge. Outre KD et KP, Blum décèle plusieurs ajouts rédactionnels qui sont proches tantôt de l'idéologie dtr, tantôt de l'idéologie sacerdotale, et qui indiquent un dialogue constant entre ces deux écoles. La force de ce modèle est d'avoir montré que le Pentateuque se développe à partir d'une «cohabitation» entre deux écoles de pensée. Reste le problème de savoir si tous les textes de la Torah peuvent être attribués à l'une ou l'autre des deux compositions

proposées par Blum. Ne faut-il pas prendre au sérieux le fait que certains textes ne portent pas de traces d'une rédaction dtr ou sacerdotale? Cette remarque, qui vaut tout particulièrement pour les récits patriarcaux de la Genèse, nous introduit ainsi au débat le plus récent sur la formation du Pentateuque, lequel est présenté dans le chapitre suivant. Mentionnons dès maintenant que Blum a modifié sa compréhension de KD en la faisant commencer seulement avec l'histoire de Moïse (Ex 3) tenant ainsi compte de la redécouverte de la différence littéraire et théologique entre les récits des Patriarches et ceux de l'Exode.

6. Indications bibliographiques

6.1. Histoire de la recherche

F. GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque* (Le Monde de la Bible 53), Genève, 2005. C. HOUTMAN, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung nebst einer Auswertung* (CBET 9), Kampen, 1994. A. DE PURY/T. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Genève, 2002³.

6.2. Ouvrages et articles importants

6.2.1. Publications jusqu'à 1975

(Les références des auteurs non mentionnés ici peuvent être trouvées dans l'ouvrage *Le Pentateuque en question*, cité ci-dessus).

A. ALT, *Der Gott der Väter* (1929), réimprimé dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München, 1953, p. 1-78 = *The God of the Fathers*, Oxford, 1966. J. ASTRUC, *Conjectures sur la Genèse (1753). Introduction et notes de Pierre Gibert*, Paris, 1999. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (Ma), 1973. B. DIEBNER, «Die Götter des Vaters – Eine Kritik der "Vätergott"-Hypothese Albrecht Alts», *DBAT* 9 (1975), p. 21-51. H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt* (HKAT I/1), Göttingen, 1902 (pour une traduction française de l'introduction, cf. P. GIBERT, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel*, Paris, 1979). M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948 = *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs (NJ), 1972. L. PERLITT, *Bundes-theologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn, 1969. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), réimprimé dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1971, p. 9-86 = «The Form-Critical Problem of the Hexateuch», dans ID., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York 1966, p. 1-78. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1899), Berlin, 1963⁴.

6.2.2. Publications depuis 1975

R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2* (GAT 8), Göttingen, 1992 = *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume II*, London,

1994. O. ARTUS, *Le Pentateuque* (CEV 106), Paris, 1998. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), New York et al., 1992. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York 1990. ID., «The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua» dans Th. DOZEMAN/K. SCHMID, *A Farewell to the Yahwist?*, Atlanta (GA), 2006, p. 89-106. J. BRIEND, «La "crise" du Pentateuque», *Revue de l'Institut catholique* 29 (1989), p. 49-62. F. CRÜSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale», dans A. DE PURY/T. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Genève, 2002³, p. 339-360. P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches* (LeDiv 151), Paris, 1992. O. KAISER, «The Pentateuch and the Deuteronomistic History», dans A.D.H. MAYES (éd.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*, Oxford, 2000, p. 289-322. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen, 1993. R. MICHAUD, *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Montréal/Paris, 1994. R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin/New York, 1976 = *The Problem of the Transmission in the Pentateuch* (JSOT.S 89), Sheffield, 1990. M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATHANT 67), Zürich, 1981. ID., «La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition», *RThPh* 118 (1986), p. 217-236. H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, 1976. W.H. SCHMIDT, «Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch», dans J. A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden et al., 1991, p. 22-45. H. SEEBASS, «Pentateuch», *TRE* 26 (1996), p. 185-209. ID., «Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Elohiste?», dans DE PURY/RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question*, p. 199-214. J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5), Bruxelles, 2000. J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London, 1975. ID., «The Theology of the Yahwist: A Preliminary Sketch», dans I. KOTTSIEPER et al. (éd.), «*Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?*». *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1994, p. 219-230. ID., *The Pentateuch: A Social Science Commentary* (Trajectories), Sheffield, 1999. E. ZENGER, «Die Bücher der Tora/des Pentateuch», dans E. ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart/Berlin/Köln, 2008⁷.

LE DÉBAT ACTUEL SUR LA FORMATION DU PENTATEUQUE

Christophe Nihan et Thomas Römer

Dans le débat actuel, la distinction entre textes sacerdotaux (P) et «non sacerdotaux» (non-P) demeure un acquis fondamental, ainsi que le point de départ de toute réflexion sur la formation du Pentateuque. Trois grands problèmes, par contre, sont aujourd'hui au centre de la discussion scientifique : le profil et la cohérence des textes *pré*-sacerdotaux («yahwistes» ou «deutéronomistes») ; la diachronie interne des textes sacerdotaux, autrement dit : le problème de la genèse et de la formation du matériel regroupé sous le sigle «P» ; et le rôle des rédactions *post*-sacerdotales dans la composition du Pentateuque. Nous traiterons ces trois problèmes dans cet ordre, en présentant dans cette seconde partie une vue plus personnelle que dans la partie précédente, laquelle était essentiellement consacrée à l'état de la question.

1. Le problème de l'étendue et de la nature du Pentateuque présacerdotal

1.1. Position du problème

Pour quelques auteurs, le sigle «P» correspond à une rédaction sacerdotale qui est responsable de l'édition finale du Pentateuque, et qui retravaille systématiquement les textes non-P à cette fin. Dans ce modèle, notamment défendu par J. Van Seters, la définition des rapports de chronologie entre rédactions P et non-P ne pose guère de problèmes, puisque les textes non-P du Pentateuque sont, sauf exception rarissime, presque automatiquement *pré*-sacerdotaux. Néanmoins, comme on le verra plus en détail ci-dessous, un tel modèle est sans doute beaucoup trop simple pour être à même de rendre compte de la formation du Pentateuque. En particulier, une large majorité de chercheurs refusent l'idée selon laquelle P serait l'éditeur du Pentateuque, et attribuent au contraire cette édition à une ou plusieurs rédactions *post*-sacerdotales. Du même coup, le problème rejaillit sur la définition de la chronologie des textes non-P et P : tous les textes non sacerdotaux ne sont pas nécessairement *pré*-sacerdotaux, et plusieurs d'entre eux, au contraire,

doivent plutôt être attribués à une rédaction post-sacerdotale. La question se pose alors de savoir quelle était l'étendue et la nature de l'œuvre pré-sacerdotale. Sur ce point, la discussion actuelle est entièrement ouverte.

1.2. *La fin du Yahwiste*

En simplifiant, on peut affirmer que la crise du modèle documentaire classique, hérité de la synthèse magistrale de Wellhausen, a débouché, jusqu'à très récemment, sur un nouveau consensus exégétique; l'hypothèse d'une œuvre «élohiste» (source E) était purement et simplement abandonnée par une majorité de chercheurs, alors que l'œuvre «yahwiste» (J) était désormais située non plus à l'époque de Salomon, au ^x^e siècle avant notre ère, mais à l'époque néo-assyrienne (Seebass), voire néo-babylonienne (Levin, Rose, Van Seters). L'œuvre yahwiste demeure dans ce modèle le principal document pré-sacerdotal dans le Pentateuque; par contre, selon la datation adoptée pour J, la relation traditionnelle entre J et l'histoire deutéronomiste (HD) est désormais inversée. Sauf pour C. Levin, c'est désormais le Yahwiste qui présuppose l'HD, et qui conçoit systématiquement son œuvre en Gn-Dt comme une espèce de «prologue» à l'HD en Dt-2 R (cf. Rose, Van Seters). Ce modèle est encore défendu par de nombreux chercheurs aujourd'hui. Néanmoins, une ambiguïté demeure quant à la relation de J avec l'école deutéronomiste (dtr). Pour les uns (Van Seters), J est un auteur/rédacteur qui connaît et qui présuppose la terminologie et la théologie de l'école dtr, mais qui s'en distancie par une position plus «libérale», en réaction et en opposition à l'orthodoxie dtr. D'autres auteurs, au contraire (Rose), voient dans le Yahwiste un descendant direct des Deutéronomistes. Une conception similaire se retrouve chez Blum, qui attribue les textes non-P du Pentateuque non plus à un auteur yahwiste mais à une «composition dtr» (*D-Komposition*, ou KD), qui serait l'héritière de l'école dtr responsable, à l'époque de l'exil, de la composition de l'HD. Cette différence de jugement n'est pas anodine, mais met au contraire le doigt sur un problème fondamental pour la cohérence de l'œuvre pré-P dans le Pentateuque. Les textes non-P des livres de l'Exode et, dans une moindre mesure, des Nombres ont des affinités évidentes avec le langage et la théologie dtr (cf. par exemple Ex 23,31-33 ou 34,10-13, textes qui présentent une version «militaire» de la promesse du pays, liée à l'expulsion des peuples autochtones). Par contre, à de très rares exceptions près, les textes non-P de la Genèse n'ont guère de parallèles avec la tradition dtr. Selon que l'on met l'accent sur les promesses patriarcales en Gn ou sur l'idéologie militaire qui caractérise Ex-Nb, on obtient alors une conception très différente de l'œuvre J et de sa relation à l'école dtr.

En réalité, il faut plutôt se demander si la différence manifeste de style et d'idéologie entre Gn et Ex/Nb ne met pas en question l'hypothèse sous-jacente

aux recherches récentes selon laquelle la rédaction pré-P du Pentateuque devait nécessairement englober un ensemble commençant avec la Gn. Sur ce point, le modèle qui est émergé de la crise de 1970 est resté, en fin de compte, très dépendant de la conception traditionnelle de J dans la théorie documentaire. Dès 1990, toutefois, T. Römer avait démontré, à la suite de Van Seters, que les «pères» auxquels fait référence l'HD ne désignent pas, à l'origine, les Patriarches, mais la génération de l'exode; et il suggérait, dans ce contexte, que les traditions de la Gn et de l'Ex étaient encore séparées dans le Pentateuque pré-sacerdotal, et que c'est P qui serait l'artisan de leur réunion dans une seule et même collection littéraire. Cette hypothèse a fait depuis l'objet d'une démonstration détaillée par K. Schmid (1999), et elle est adoptée par un nombre croissant de chercheurs, dans le monde germanique en tout cas (cf. sur ce point les collectifs édités par Gertz *et al.*, 2002, ainsi que par Schmid et Dozeman, 2006). Or elle implique une refonte complète du modèle traditionnel pour la rédaction pré-P du Pentateuque. Selon cette théorie, une rédaction homogène du type de J, allant de Gn-Dt, n'a *jamais* existé à un stade pré-P, et J n'est pas l'artisan du Pentateuque. Cette conclusion a notamment amené E. Blum à réviser son modèle dans des publications récentes, puisqu'il fait désormais commencer KD en Exode, et non plus en Gn. Si, avant P, les traditions de la Gn* et de l'Ex* étaient encore transmises de manière séparée, il faut prendre acte du caractère hétérogène du matériel pré-sacerdotal, *qui n'était pas encore rassemblé en un document unique*. Cette conclusion rejoint ainsi une tendance récente de la recherche, qui redécouvre, derrière le Pentateuque dans sa forme canonique, l'existence de plusieurs collections initialement indépendantes («théorie des fragments»).

1.3. Le retour d'une théorie des fragments

Le retour de la «théorie des fragments» a été annoncé, dans la recherche contemporaine, par le travail de R. Rendtorff sur les «unités majeures» dans le Pentateuque. Rendtorff, reprenant l'approche de M. Noth dans son *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, arrivait néanmoins à une conclusion très différente de ce dernier. Alors que pour Noth, la mise en commun des principales traditions et des grands «thèmes» du Pentateuque (Patriarches, exode, désert, Sinaï, conquête) s'était encore opérée à l'époque prémonarchique, Rendtorff attribuait désormais cette mise en commun à une rédaction de type deutéronomique, comparable à la KD d'E. Blum. Ce changement de perspective impliquait déjà que ces traditions, distinctes à l'origine, n'auraient été combinées qu'à une époque tardive. Alors que les premiers travaux menés après la critique de l'hypothèse documentaire insistaient surtout sur l'œuvre littéraire du Yahwiste, les travaux plus récents ont au contraire considérablement souligné l'importance des collections indépendantes

dans la formation du matériel pré-sacerdotal. En ce sens, le retour partiel à une théorie des fragments doit probablement être compris comme une réaction à l'encontre d'un modèle de la formation du Pentateuque sans doute trop simpliste.

1.3.1. Deux traditions divergentes des origines d'Israël en Gn/Ex

En démontrant que la référence aux pères dans la tradition dtr faisait référence à la génération de l'exode et non aux patriarches de la Gn, le travail de Römer rejoignait à bien des égards les conclusions atteintes par A. de Pury dans son travail sur le cycle de Jacob en Gn 25–36*. De Pury établissait notamment que le cycle de Jacob constituait initialement un mythe autonome des origines d'Israël, mythe qui semble en outre se trouver en concurrence avec la tradition de la sortie d'Égypte. On a donc affaire de toute évidence à deux traditions antagonistes des origines du peuple d'Israël ; selon la tradition préservée dans les cycles des Patriarches en Gn 12–36*, cette origine remonte à l'installation d'ancêtres lointains sur la terre de Canaan, alors que selon la tradition de l'exode, elle remonte à la sortie d'Égypte. Le conflit entre ces deux traditions correspond ainsi au conflit entre deux conceptions opposées de l'origine. À la conception *généalogique* (Gn) s'oppose une conception *vocationnelle* (Ex), de type « prophético-deutéronomiste », pour qui l'identité d'« Israël » repose non sur l'ascendance, mais sur l'obéissance à la Loi. Un texte comme celui d'Ez 33,24 suggère que l'affrontement entre ces deux mythes d'origine se situe essentiellement au moment de l'exil et du retour, où il a dû être particulièrement violent. En liant pour la première fois ces deux traditions en une narration continue, la source P (« P^s », voir ci-dessous) aurait alors cherché à surmonter le conflit en offrant une synthèse personnelle.

Cette conclusion n'exclut toutefois pas que certains contacts entre les deux traditions ont pu exister avant le travail rédactionnel de P. D'une part, quelques textes de facture dtr (et d'origine pré-sacerdotale ?), notamment Dt 26,5-9, semblent déjà présupposer l'existence d'un lien entre une tradition de descente en Égypte et la tradition de la sortie d'Égypte. On peut bien sûr envisager pour ces textes une datation *post*-sacerdotale mais c'est aussi courir le risque d'un raisonnement circulaire. D'autre part, plusieurs textes dans les récits patriarcaux contiennent des allusions souvent ironiques à la tradition de l'Exode, notamment en Gn 12,10-20 ou en Gn 16. Cela signifie que les traditions de l'Exode étaient déjà connues pour une partie des auteurs des récits patriarcaux, qui voulaient apparemment s'en distancier, voire les critiquer. Enfin, le problème du lien entre Gn et Ex pose la question de l'origine du roman de Joseph (Gn 37–50), sur laquelle il n'existe aucun consensus. Les dates proposées actuellement vont du ix^e siècle (légitimation du royaume du Nord, Dietrich) jusqu'à l'époque hellénistique (Soggin). L'absence de l'histoire de Joseph de tous les sommaires historiques de la Bible hébraïque, à

l'exception du Ps 105, et même de l'«Eloge des Pères» du Siracide (Si 44–50; la mention de Joseph en 49,15 est probablement un ajout rédactionnel), encourage à y voir un écrit de diaspora tardif (voir l'introduction à Gn 37–50 dans ce volume). Dans tous les cas, l'histoire de Joseph n'est pas nécessaire pour établir un lien entre les Patriarches et l'Exode.

1.3.2. L'histoire des origines (Gn 1–11)

Dès 1981, F. Crüsemann avait insisté sur l'indépendance de la version pré-sacerdotale du récit des origines, dont il faisait remarquer qu'elle ne contient aucun indice qui laisse présager une suite en Gn 12–25*. Le seul lien clair entre les deux ensembles littéraires se trouve en Gn 12,1–3, mais il s'agit là d'un raccord tardif, que plusieurs auteurs considèrent désormais comme étant d'origine post-sacerdotale. L'enquête récente de M. Witte va dans la même direction, puisqu'il conclut qu'il n'a jamais existé de rédaction pré-sacerdotale qui aurait relié Gn 2–8* au reste du Pentateuque. Ce lien serait uniquement l'œuvre d'un rédacteur final, dont le travail intègre l'histoire des origines dite «yahwiste» (qu'il date du début de l'ère postexilique) dans le récit sacerdotal. Certains auteurs vont encore plus loin, et considèrent que *l'ensemble des textes non-P* en Gn 1–11 sont d'origine post-sacerdotale (Krüger, Otto 1996, et encore récemment Arneith). L'étude de Witte montre cependant que l'hypothèse d'un récit pré-sacerdotal indépendant reste préférable (voir également l'introduction à Gn 1–11 dans ce volume). Ce récit relatait vraisemblablement la création (Gn 2–3*) et le déluge (Gn 6–8*), et constituait ainsi le pendant judéen des mythes d'origines mésopotamiens (cf. notamment Athrahasis).

1.3.3. Une ancienne histoire de Moïse ou de la sortie d'Egypte?

On a souvent suggéré que le récit d'Ex 1–15 formait, à l'origine, une tradition indépendante. Parmi les auteurs récents, P. Weimar, E. Zenger et E.A. Knauf ont postulé l'existence d'une histoire prémonarchique de la sortie d'Egypte, alors que R. Albertz identifie en Ex 1–15 les restes d'une ancienne histoire de Moïse (de l'époque de Jéroboam I) ainsi qu'une histoire des plaies et de la sortie d'Egypte datant de l'époque exilique. W. Oswald souligne également l'indépendance primitive d'Ex 1–15, qui aurait été transformé à l'époque exilique en un récit plus conséquent, allant d'Ex 1–24* et relatant non seulement l'exode, mais l'arrivée d'Israël à la montagne de Dieu («*Exodus-Gottesberg-Erzählung*»). Dans une étude récente, J.C. Gertz a également reconstruit en détail le profil littéraire d'un récit de l'exode pré-P et indépendant à l'origine. L'existence d'une tradition autonome de la sortie d'Egypte doit effectivement être considérée comme une hypothèse de recherche tout à fait sérieuse. D'autres auteurs, dont notamment Blum et E. Otto

(2001), envisagent plutôt l'existence d'une «vie de Moïse» (*Vita Mosis*) de l'époque néo-assyrienne, qui se trouverait essentiellement dans le récit actuel du livre de l'Exode (contrairement à Otto, Blum en retrouve également quelques fragments dans le livre des Nombres). Les deux hypothèses ne sont d'ailleurs pas inconciliables, et l'on peut parfaitement envisager qu'un récit primitif de l'exode a été développé, aux alentours du VII^e siècle, en une véritable biographie de Moïse qui aurait notamment cherché à présenter ce dernier comme l'équivalent des suzerains néo-assyriens (le récit de la naissance de Moïse en Ex 2 est emprunté à la légende sur la naissance de Sargon d'Akkad, dont les versions écrites datent du VIII^e ou du VII^e siècle avant notre ère).

Le principal problème concerne la conclusion du récit primitif de l'exode. Si l'on peut assez aisément imaginer que le récit primitif de la sortie d'Égypte se terminait en Ex 14* (récit non-P), avec le passage de la mer, il est beaucoup plus difficile de déterminer où s'achevait, à l'origine, l'histoire de Moïse. Otto suggère une conclusion en Ex 34*, avec le récit du renouvellement de l'alliance, mais cette hypothèse est assez spéculative et se heurte à de nombreuses difficultés. Pour plusieurs autres auteurs, par contre, le récit de la sortie d'Égypte forme le débat d'une trame narrative qui s'étendait jusqu'à la conquête du pays, voire jusqu'au début de la monarchie (Schmid). Quoi qu'il en soit, il est possible que la tradition primitive de l'exode n'incluait pas encore la présentation négative du séjour au désert, qui pourrait être un développement plus tardif. En effet, les quelques mentions du désert dans le livre d'Osée (Os 2,5; 9,10; 13,5) présentent l'époque du désert comme une époque positive de la rencontre entre Yhwh et Israël, et ne présupposent apparemment pas encore l'existence d'une tradition de murmures et de révoltes telle qu'on la trouve dans le texte actuel de l'Exode (Ex 15–18) et, surtout, dans le livre des Nombres.

1.3.4. Les codes législatifs

La recherche exégétique a identifié depuis longtemps trois codes législatifs dans le Pentateuque, à savoir le «code d'alliance» (Ex 20,22–23,33), le code deutéronomique (Dt 12–26*), et le «code de sainteté» (Lv 17–26[27]); ces trois codes ont longtemps été considérés comme des codes indépendants à l'origine, qui auraient donc été introduits après coup dans leur contexte littéraire actuel. L'indépendance du code d'alliance et du code deutéronomique sont des hypothèses toujours acceptées par une large majorité de chercheurs; il en va de même pour l'hypothèse traditionnelle selon laquelle le code d'alliance est le plus ancien des trois codes (seule exception: Van Seters). Par contre, l'indépendance originale et la datation traditionnelle du code de sainteté (aux alentours de l'exil) sont de plus en plus contestées aujourd'hui par des auteurs qui y voient au contraire

une composition tardive, de facture sacerdotale ou, plus vraisemblablement, post-sacerdotale (voir ci-dessous).

Le principal problème, dans le cas du code d'alliance et du code deutéronomique, concerne leur intégration dans leurs contextes littéraires et narratifs actuels. Quelles sont les rédactions responsables de cette intégration ? Dans le cas du code deutéronomique, on retrouve bien évidemment les rédacteurs dtr responsables de la composition des Prophètes antérieurs (Jos-2 R) ; mais il semble également qu'une partie du cadre rédactionnel de Dt 12–26, notamment en Dt 31–34 mais peut-être aussi en Dt 1–11, ait en vue l'insertion du Dt dans le *Pentateuque*, et doive alors être attribuée à des rédacteurs post-sacerdotaux.

Dans le cas du code d'alliance, la question est plus complexe. Contrairement à Blum, qui situe l'intégration du code d'alliance dans la péricope du Sinaï à un stade pré-dtr déjà, plusieurs travaux récents attribuent cette insertion à une rédaction post-sacerdotale (cf. notamment Crüsemann, Levin, Otto 2000). Pour Otto, notamment, l'édition du code d'alliance et son insertion dans la péricope du Sinaï au moment de la rédaction finale correspondent à la volonté de publier la totalité des traditions législatives en Israël, des plus anciennes (code d'alliance) aux plus récentes (code de sainteté), en passant par le code deutéronomique. De manière générale, les voix se multiplient actuellement pour identifier de nombreux passages du cadre narratif de la péricope du Sinaï (Ex 19 et 24) comme étant également post-P (cf. notamment Ex 19,3-8). On doit alors sérieusement se demander si l'ensemble de la péricope du Sinaï en Ex 19–24 n'est pas d'origine post-P, comme le veut Otto. Il faut toutefois observer que cette solution soulève des difficultés importantes, puisque cette péricope a visiblement connu une histoire rédactionnelle complexe et qu'il est difficile de l'attribuer à un seul rédacteur du Pentateuque. La possibilité que de code d'alliance ait été inséré à un stade pré-sacerdotal dans le récit primitif de l'Exode ne peut donc être entièrement exclue ; néanmoins, le profil littéraire d'une telle rédaction demeure difficile à reconstruire (voir pour plus de détails la contribution de O. Artus dans ce volume).

1.4. Synthèse

En synthèse : le rapide survol qui précède suggère que les traditions pré-sacerdotales dans le Pentateuque n'ont jamais été rassemblées en un seul et même document avant le travail de l'école sacerdotale. Il faut donc renoncer à l'hypothèse d'un récit unifié allant de Gn à Nb ou Gn à Dt (ou même Gn à 2 R) au stade pré-P. Les principales traditions littéraires qui composent le matériel pré-sacerdotal du Pentateuque sont les deux codes, indépendants à l'origine, d'Ex 20,22–23,33* et Dt 12–26* ; le récit des origines en Gn 1–11* ; les collections de récits sur les Patriarches Abraham et Jacob en Gn 12–25* et 26–36* ; et enfin, un mythe

d'origine alternatif relatant la sortie d'Égypte. Cette dernière tradition s'étendait très probablement jusqu'à Ex 14* initialement, et elle a pu être transformée par la suite en une « vie de Moïse » d'époque néo-assyrienne, voire même complétée, toujours à un stade pré-P, par l'ajout d'une première version d'Ex 19–24*. La possibilité de reconstruire une version pré-P de la péricope du Sinaï, qui n'est presque pas attestée dans les sommaires historiques à part en Ne 9, demeure toutefois sujette à débat.

2. Recherches récentes sur la littérature sacerdotale (P) du Pentateuque

2.1. *Le renouveau des recherches sur P dans l'exégèse du Pentateuque : contours et enjeux*

Après avoir été au cœur du débat entre tenants de l'ancienne et de la « nouvelle » théorie documentaire dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la source « sacerdotale » (P) n'a plus joué qu'un rôle mineur dans la recherche sur le Pentateuque durant la majeure partie du XX^e siècle. Aujourd'hui, l'écroulement des théories traditionnelles sur la formation du Pentateuque s'accompagne d'un regain d'intérêt pour P. D'une part, parce que la distinction entre matériel P et non-P demeure, aujourd'hui comme au XIX^e siècle, le fondement de toute analyse des sources et de la rédaction du Pentateuque. Mais aussi, d'autre part – et c'est là ce qui distingue en partie la recherche récente sur P des recherches plus anciennes –, parce que l'exégèse historique découvre, ou redécouvre, progressivement l'importance de la contribution des prêtres du Second temple de Jérusalem à la vie intellectuelle et religieuse de la communauté postexilique. Il paraît tout à fait clair aujourd'hui, en particulier, que c'est le milieu sacerdotal qui est le principal instigateur du monothéisme yahwiste. En ce sens, l'étude de la formation de cet ensemble littéraire complexe regroupé sous le sigle « P » offre un intérêt tout particulier, non seulement pour la formation du Pentateuque, mais également de manière plus générale, en ce qu'on peut y lire, au moins partiellement, le reflet du développement social, économique et religieux de la communauté du Second temple à l'époque perse.

Les recherches récentes sur P ont principalement porté sur la reconstruction de l'écrit P primitif, la « *Grundschrift* » (P^g) et, dans une moindre mesure, sur le soi-disant code de sainteté en Lv 17–26, dont la signification pour l'histoire de la composition de la littérature sacerdotale et du Pentateuque fait aujourd'hui l'objet d'une discussion importante. Le reste des lois sacerdotales, notamment en Lv 1–16, ont surtout fait l'objet d'études de type synchronique, mais la question de leur origine, de leur formation, et de leur signification pour la composition du Pentateuque a été presque entièrement négligée dans la recherche récente, ce que l'on peut regretter.

2.2. *Origine, nature et fonction de l'écrit sacerdotal primitif (« P^s ») dans le débat récent*

Dans le contexte de la théorie documentaire, la recherche (en tout cas germanique) a toujours différencié entre un écrit P primitif (ou *Grundschrift*), essentiellement narratif, et différents développements secondaires, principalement responsables d'une partie du matériel dit « législatif », notamment en Lévitique et en Nombres. Dans le modèle classique de la théorie documentaire imposé par Wellhausen, P^s constituait la dernière source indépendante au sein du Pentateuque, après J, E et D. P^s aurait ensuite été progressivement complété par différents ajouts dans le courant du v^e siècle avant J.-C., principalement des instructions de type rituel reflétant le développement du culte du Second temple à l'époque perse (= « P^s », pour « P secondaire »), avant d'être intégré aux autres sources en un document unifié. L'hypothèse de l'indépendance originale de P^s est encore maintenue aujourd'hui par une majorité d'auteurs, bien que, dans le sillage de la remise en question de l'hypothèse documentaire, certains exégètes préfèrent voir P comme le rédacteur de tout ou partie du matériel non-P (ainsi notamment Cross, Van Seters aux États-Unis; Rendtorff, Blum, Crüsemann et Albertz en Allemagne). Néanmoins, plusieurs observations plaident en faveur de l'indépendance originale de P, en particulier le fait que les fragments P en Gn-Ex forment un récit cohérent ou que P a préservé sa propre version de plusieurs épisodes rapportés dans les récits non-P (déluge, exode), et l'hypothèse d'un P rédacteur ne semble pas devoir s'imposer.

Si l'hypothèse traditionnelle qui voyait dans P une source indépendante à l'origine est maintenue, la manière dont il convient de concevoir cette source fait par contre l'objet d'un débat considérable aujourd'hui. La discussion porte d'abord sur le problème de l'*étendue* de P^s, mais cette problématique a des implications plus générales pour la conception de P et de la formation du Pentateuque. Traditionnellement, P étant considéré comme la dernière source de la Torah, la fin de P^s était identifiée soit dans le livre de Jos (en Jos 18–19*), conformément à l'hypothèse selon laquelle la Torah était à l'origine un *Hexa*-teuque, soit à la fin du Dt, en Dt 34*, lorsque l'hypothèse d'un *Hexa*-teuque primitif fut graduellement abandonnée, notamment sous l'influence de Noth. La solution d'une fin en Dt 34* était toutefois problématique, dans la mesure où les versets attribués à P^s dans ce chapitre (un fragment du v. 1 et les v. 7-9), ne contiennent pas de récit de la mort de Moïse à proprement parler. En outre, une étude de L. Perlitt parue en 1988 a démontré que le langage employé dans ces versets était plutôt caractéristique des rédactions finales du Pentateuque, une conclusion acceptée par de nombreux exégètes depuis. On a donc cherché la fin de P^s en amont de Dt 34, dans le livre des Nombres; mais les candidats proposés, à savoir essentiellement

Nb 20 (mort d'Aaron) ou Nb 27 (annonce de la succession de Josué) offrent une fin peu satisfaisante au récit de P^s, et ces textes contiennent en outre, comme la plupart des textes de type «P» dans le livre des Nombres, de nombreux éléments qui les rapprochent des rédactions tardives du Pentateuque. Dès 1988, E. Aurelius suggérait ainsi que la conclusion de P^s était à chercher non pas dans le récit du séjour d'Israël au désert, mais dans la péricope du Sinaï (Ex 25-Nb 10). L'hypothèse d'une conclusion de P^s dans la péricope du Sinaï fait l'objet d'un certain consensus aujourd'hui ; par contre, l'identification de la fin précise de P^s demeure toujours débattue. Dans une étude de 1995, T. Pola a proposé de situer la fin du récit P primitif en Ex 40*, avec l'achèvement de la construction du sanctuaire divin au Sinaï. Cette hypothèse a depuis été adoptée par différents auteurs (Cf. Bauks, Kratz) ; d'autres considèrent cependant que P^s devait se conclure à l'origine dans le Lv. E. Zenger a ainsi suggéré pour sa part le récit de l'inauguration du culte sacrificiel en Lv 9*. Ce chapitre offre une bonne conclusion au récit P, qui culmine ainsi avec l'oblation des premiers sacrifices sur l'autel nouvellement construit. C. Nihan, pour sa part, envisage même la possibilité d'une conclusion de P^s en Lv 16, avec le rituel de purification du sanctuaire qui renvoie à plusieurs égards à Gn 1. Il est difficile de trancher entre ces différentes solutions, qui dépendent d'un certain nombre de décisions sur le plan littéraire et conceptuel. Les auteurs qui soutiennent l'hypothèse d'une fin de P^s en Ex 40 mettent notamment en avant le doublet apparent que l'on trouve en Ex 40,34-35. Dans la mesure où Ex 40,35 sert à préparer Lv 9,23-24, l'identification de ce verset comme un ajout plus tardif semble indiquer que le lien entre Ex et Lv est secondaire chez P. Les auteurs qui défendent l'idée d'une conclusion de P^s en Lv, quant à eux, soulignent que l'ensemble du récit de la construction du sanctuaire trouve sa conclusion logique dans le récit de l'institution du culte sacrificiel en Lv 1-9 ou 1-16.

L'hypothèse d'une fin de P^s dans la péricope du Sinaï est encore loin de faire l'unanimité dans la recherche actuelle (cf. notamment les travaux récents de Schmidt et Frevel). Si on l'accepte, néanmoins, elle implique que la rédaction P se limitait, à l'origine, aux livres de Gn-Ex* (ce qui rejoint, en un sens, une suggestion faite par W.M.L. de Wette dès 1807) ou Gn-Lv*. Elle signifie également qu'il faut entièrement réviser la conception de la nature, de la fonction et de la signification de la première version de P, et renoncer en particulier à concevoir P^s comme un récit parallèle aux autres sources du Pentateuque, comme l'a systématiquement fait la critique traditionnelle. La version primitive de l'écrit P ne s'étend pas jusqu'à la conquête mais se termine avec l'installation de Dieu au milieu de son peuple, lorsque la divinité quitte le mont Sinaï au sommet duquel elle demeurait dans la nuée (cf. Ex 24,15b-18a* P^s) pour venir résider dans le sanctuaire que lui a construit le peuple (Ex 40,34). Dans ce schéma, *la finalité et le couronnement de l'exode ne se trouvent plus dans la conquête du pays, mais dans le retour*

de la présence divine au milieu d'Israël (Gn 1-Ex 40*) et dans l'établissement du culte (Lv 1-16). Examinons ces deux thèmes à tour de rôle.

2.3. La signification du récit de Gn 1-Ex 40

La structure du récit sacerdotal en Gn 1-Ex 40* s'inspire très clairement d'un schème commun à différents mythes de création dans le Proche-Orient ancien, et que l'on trouve notamment attesté dans le récit mésopotamien d'*enuma elish*. Ce schéma débute par la création du monde (Gn 1) et se conclut avec la construction d'un sanctuaire pour le dieu créateur (Ex 25-40*), l'érection de ce sanctuaire représentant alors en quelque sorte le signe concret de la victoire du dieu sur les forces du chaos. Dans le récit de P^s, toutefois, ce schéma de base est mis au service d'une problématique plus spécifique, qui décrit notamment la perte de la proximité initiale entre Dieu et les hommes suite à l'intrusion de la violence (*hāmas*, Gn 6,11-13) sur terre, intrusion sanctionnée par le déluge, et la restauration de la communication entre Dieu et l'homme dans le culte d'Israël. La version P du déluge en Gn 6-8* sanctionne l'incapacité de l'homme et de l'animal à suivre le programme de cohabitation pacifique qui leur avait été fixé par le Dieu créateur (Gn 1,29-30). Après le déluge, le discours de Dieu à Noé et à ses fils en Gn 9,1-17 (P^s) définit de manière programmatique la relation entre Dieu, hommes et animaux dans la création *post*-diluvienne. Le Dieu créateur prend désormais acte du caractère inéluctable de la violence entre hommes et animaux, dont il admet le principe sous certaines conditions (9,2ss.); en contrepartie, Dieu et les hommes vivent désormais dans des domaines clairement séparés, qui ne sont plus reliés que par l'arc (signe de la puissance royale) de Dieu placé dans le ciel «entre Dieu et la terre» (9,13), et qui doit garantir que Dieu n'oublie pas sa création (9,15-16). Toutefois, ce retrait de la présence divine n'est pas absolu. Au contraire, après que les principales nations du monde connu, qui descendent des trois fils de Noé, se sont réparties sur l'ensemble de l'univers (Gn 10*), Dieu va conclure une alliance éternelle avec Abraham et sa descendance (Gn 17), et, parmi cette descendance, il va élire une ethnie spécifique, les Fils de Jacob/Israël, pour être son peuple et demeurer au milieu d'eux, comme le raconte la version sacerdotale de l'Exode (voir notamment Ex 6,2-8 et 29,45-46). Le récit de P^s, qui se conclut sur la description de l'entrée de la gloire divine dans le sanctuaire construit par les Fils d'Israël au pied du mont Sinaï conformément aux instructions divines (Ex 40,34; cf. Ex 25-40*), s'achève alors sur la restitution *partielle* de la présence divine à l'humanité dans l'espace sacré du sanctuaire d'Israël. Israël devient ainsi chez P la «nation sacerdotale» parmi les nations du monde, selon la formule d'A. de Pury.



Un Dieu menace, à l'aide d'un arc tendu, un monstre aquatique qui représente les forces du chaos. Gn 9 (l'arc dans les nuées) exprime sans doute le fait que Yhwh défend sa création contre les forces chaotiques.

Le thème de la restitution de la présence divine en Israël est en outre structuré, chez P, par un schéma décrivant la révélation progressive de la divinité à l'humanité. Dans la section de P^e consacrée à l'humanité dans son ensemble, Gn 1-11*, le Dieu de l'univers est systématiquement appelé *elohîm*, «Dieu», dans la section consacrée à l'histoire de l'humanité, alors qu'il se présente aux Patriarches (Gn 12-50*) comme *el shadday*, «Dieu Puissant» (cf. Gn 17,1 et Ex 6,3). L'époque des Patriarches marque par conséquent déjà un progrès dans la révélation de l'identité du Dieu de l'univers; ce processus de dévoilement culmine toutefois avec Israël, à qui Dieu se révèle sous son véritable nom, *Yhwh*, au moment où il annonce à Moïse qu'il doit libérer les Fils d'Israël de l'esclavage en Egypte pour que ces derniers deviennent un peuple (Ex 6,3). Avec cette ultime révélation, le Dieu créateur de l'univers et le Dieu national d'Israël s'avèrent n'être qu'une seule et même divinité. Comme on le voit, le thème de la révélation divine devient ainsi le moyen pour P^e d'articuler et d'organiser les trois ensembles de traditions dont il hérite: la création (Gn 1-11*), les Patriarches (Gn 12-50*) et l'exode (voir ci-dessus, section 1), pour en faire les trois époques successives d'une même histoire, entièrement orientée vers la révélation de la nature divine à une nation en particulier. On a ici affaire à un mythe des origines particulièrement élaboré, dans lequel l'histoire des origines d'Israël est pour la première fois soigneusement arti-

culée à l'histoire des origines du monde. L'exode demeure le moment de la mise à part et de la constitution d'Israël comme nation. Mais c'est désormais une nation dont la raison d'être et la vocation constituent en quelque sorte l'aboutissement de l'histoire religieuse de l'humanité post-diluvienne toute entière, puisque c'est elle qui est appelée à renouer dans le culte la communication avec la divinité rompue depuis l'irruption de la violence sur terre et le déluge aux temps primordiaux.

Une telle conception de la fonction et de l'identité d'Israël vise principalement à réinterpréter les traditions pré-P sur les origines d'Israël afin de les rendre compatibles avec deux nouvelles structures fondamentales de la société judéenne : le monothéisme yahwiste promu par les milieux sacerdotaux, et le nouvel ordre politique et économique imposé par l'Empire perse (achéménide), structures auxquelles la conception traditionnelle, nationaliste, notamment représentée par l'école dtr durant l'exil et au retour, était incapable de s'adapter. En définissant Israël comme « nation sacerdotale », seule nation à connaître la véritable identité du Dieu de l'univers et dépositaire de la présence divine dans son sanctuaire, l'auteur de P^e repense le rôle pouvant être joué par la petite communauté des Fils de Jacob rassemblés à Jérusalem autour du Temple reconstruit (ou en cours de reconstruction) dans le contexte de l'Empire perse. Jérusalem et son Temple deviennent ainsi, dans la perspective de l'auteur sacerdotal, rien moins que le centre *cultuel* de l'univers. Ce thème, comme on le sait, revient fréquemment dans la prophétie de restauration postexilique ; mais contrairement à cette dernière, toutefois, la transformation de Sion en centre cultuel de l'univers n'est pas chez P^e de l'ordre d'une promesse eschatologique, mais relève de la vocation qui a été assignée à Israël dès les origines du monde, selon la logique narrative du récit P en Gn-Ex, et qui fait ainsi partie, en quelque sorte, de l'ordre même de la création. Cette vocation est si fondamentale qu'elle préexiste même à l'entrée d'Israël dans la terre qui lui a été promise par Dieu, entrée qui est d'ailleurs simplement présumée et qui n'est plus du tout racontée dans P^e. Une telle conception est vraisemblablement destinée à suggérer, dans le contexte de l'Empire perse, que la vocation sacerdotale d'Israël ne dépend pas, en définitive, du contrôle politique et militaire exercé par Israël sur sa terre. Ce programme politique et religieux qui élève le Second temple au rang de centre cultuel de l'univers et qui encourage la communauté des Fils d'Israël rassemblés à Jérusalem à redéfinir leur identité dans l'Empire achéménide par le biais d'une participation active à ce culte est rendu possible, en définitive, par l'apparition au début de l'époque perse d'une structure religieuse radicalement nouvelle, le monothéisme yahwiste *inclusif* défendu par l'école sacerdotal (par opposition au monothéisme *exclusif* qui affirme la non-existence des autres dieux, tel qu'on le trouve notamment en Esaïe 40–48). Lorsque Yhwh, le Dieu national d'Israël, devient le Dieu unique, celui que les autres nations vénèrent comme le Dieu créateur du ciel et de la terre, le culte d'Israël cesse d'être un culte stricte-

ment national et prend nécessairement une dimension mondiale. Dans le contexte du grand marché économique et multiculturel mis en place par l'administration achéménide, au sein duquel la préservation des particularismes ethniques était menacée, le culte de Yhwh au Second temple de Jérusalem devient désormais, dans la perspective de l'écrit sacerdotal, le lieu où s'opère la médiation du singulier et de l'universel.

2.4. Origines et fonction de la « torah sacerdotale » (Lv 1-16)

Le débat récent sur la composition, l'étendue et la signification de P^e nous permet également d'éclairer de manière nouvelle la formation de Lévitique 1-16. Depuis la théorie documentaire classique, ces chapitres étaient traditionnellement vus comme une série d'interpolations de type ritualisant et légaliste, attribuées à différents rédacteurs sacerdotaux secondaires, regroupés sous le sigle « P^s ». Une analyse plus fine met toutefois en évidence la cohérence littéraire de la composition de Lv 1-16, mais aussi son importance pour l'écrit sacerdotal. Les ch. 1-16 se composent essentiellement de deux grandes collections d'instructions, l'une sur les sacrifices (Lv 1-7), l'autre sur les mesures à prendre en cas de pollution (impureté) des membres de la communauté, en fonction du degré de gravité de cette pollution (Lv 11-15). La collection sur les sacrifices est conclue par le récit de l'institution des premiers prêtres (Aaron et ses fils, Lv 8) et par l'offrande des premiers sacrifices par les prêtres et l'inauguration du culte sacrificiel (Lv 9). La collection sur les cas d'impureté, quant à elle, est conclue par la description d'un grand rituel annuel pour la purification du sanctuaire en Lv 16. Ensemble, les ch. 1-16 forment ainsi une espèce de grande « torah » (instruction) sacerdotale, destinée à être lue à la communauté rassemblée au pied du mont Sinaï, devant la tente de la rencontre. Cette *torah* constitue le complément logique et même nécessaire au récit de P^e en Gn 1-Ex 40*. D'une part, le fait que la communauté rassemblée au pied du mont Sinaï reçoit des instructions sur le culte sacrificiel et les mesures à prendre en cas d'impureté, *deux domaines de compétence typiquement sacerdotaux*, concrétise le fait que *tout* Israël est désormais devenu un peuple de prêtres. D'autre part, alors que le récit de la construction du sanctuaire se concluait par le retour de la présence divine au sein d'Israël dans l'espace sacré du sanctuaire (Ex 40,34), la *torah* sacerdotale de Lv 1-16 enseigne à la communauté rassemblée au pied du mont Sinaï (dans le contexte de la fiction mosaïque de P) à entretenir la divinité par les sacrifices appropriés (Lv 1-7), et à éviter de provoquer sa colère en souillant son sanctuaire (Lv 11-16).

Les rédacteurs de Lv 1-16 ont utilisé différentes instructions traditionnelles sur les sacrifices (notamment en Lv 1-3) et sur les cas d'impureté (notamment en Lv 11,2-23*; 12*?; 13-14*; 15*). Ces instructions étaient probablement à

l'origine des exercices sribaux destinés à la formation des prêtres ; les rédacteurs sacerdotaux les ont insérées dans le contexte de la révélation P du Sinaï en en faisant notamment des instructions destinées à *l'ensemble* de la communauté des Fils d'Israël (bien que quelques instructions restent réservées aux prêtres, cf. Lv 6–7 et 13–14). Par l'ajout des rituels de Lv 9 et 16, les rédacteurs P ont en outre explicitement inscrit ces instructions dans la perspective du thème recteur de P^g, l'accès de la communauté des Fils d'Israël à la présence divine. En Ex 40, Yhwh prend possession du sanctuaire qui lui a été construit par les Fils d'Israël (40,34 P^g) ; mais Moïse ne peut encore franchir l'entrée de ce sanctuaire (Ex 40,35). Le livre du Lévitique s'ouvre alors sur un discours de Yhwh (1,1), qui s'adresse pour la première fois à Moïse depuis l'entrée de la tente de la rencontre pour lui donner différentes instructions sur les sacrifices (Lv 1–7). Après que les premiers prêtres ont été consacrés, et les premiers sacrifices offerts conformément aux instructions reçues par Moïse (9,1–21), Aaron, le grand prêtre, bénit le peuple (9,22), et Moïse, *accompagné d'Aaron*, peut enfin franchir le premier voile marquant l'entrée de la tente de la rencontre (9,23). Yhwh consume les sacrifices sur l'autel et fait apparaître sa « gloire » à toute la communauté réunie devant l'autel (9,23b–24), montrant ainsi que *la communication entre Dieu et l'homme (Israël) a été pleinement rétablie pour la première fois depuis le déluge*. En Lv 16, enfin, Aaron est autorisé pour la première fois à franchir le second voile du sanctuaire, et à pénétrer dans le Saint des saints, le lieu même de la présence divine.

Ainsi, la composition de Lv 1–16 représente, comme on le voit, le véritable *couronnement* du récit sacerdotal commencé en Gn 1, bien qu'elle constitue un stade secondaire du développement de P. La communauté des Fils d'Israël, qui a été définie comme « nation sacerdotale » à la fin du livre de l'Ex (Ex 40*), est désormais initiée aux règles et aux lois qui lui permettront d'effectuer ce sacerdoce. En ce sens, Lv 1–16 poursuit et prolonge à sa manière le processus de séparation d'Israël des autres nations déjà à l'œuvre dans le récit P de Gn 1–Ex 40* ; la communauté au sein de laquelle réside le Dieu de l'univers doit se différencier des autres nations par sa science du sacrifice (Lv 1–7) et sa plus grande pureté (Lv 11–15, voir notamment Lv 11 !).

2.5. *Le « code de sainteté » (Lv 17–26/27) et l'édition de la Torah comme constitution idéale de la communauté du Second temple de Jérusalem à la fin du 1^{er} siècle*

Contrairement à Lv 1–16, la collection formée par les ch. 17–27 fait à nouveau l'objet d'une discussion importante dans la recherche récente. Cette discussion, qui est encore ouverte, a vraisemblablement des implications considérables pour la manière de concevoir l'histoire de la composition de la littérature sacerdotale.

Depuis l'étude de K.H. Graf en 1866, on a généralement admis qu'il y avait derrière Lv 17-26 un code plus ancien, le soi-disant «code de sainteté», qui aurait été édité et harmonisé par P au moment de son insertion dans le Lévitique. En raison de ses parallèles avec le code deutéronomique, ainsi qu'avec Ezéchiel, la rédaction du code de sainteté (CS) pré-P était située dans le courant du VI^e siècle avant J.-C., voire, chez des auteurs plus conservateurs, dans la seconde moitié du VII^e siècle. On admettait cependant que les auteurs du CS auraient fait usage de nombreuses traditions légales plus anciennes, certaines peut-être déjà rassemblées en collections (Lv 18-20* ; 21-22*, etc.). Or depuis quelques années, ce consensus est entièrement remis en question.

1. D'une part, plusieurs auteurs ont réaffirmé de manière convaincante la dépendance *littéraire* du CS à l'égard du code d'alliance et du Deutéronome, ainsi que du Décalogue (voir notamment Cholewinski, Otto [1994, 1999], Grünwaldt, et en dernier lieu Stackert), qui avait progressivement été remise en cause dans le cadre des travaux de l'école de la critique des formes. Dans les travaux plus récents, le CS apparaît désormais clairement comme le *dernier* code du Pentateuque, qui connaît déjà l'ensemble de la tradition légale antérieure, et qui s'efforce, à plusieurs reprises, d'harmoniser, de compléter ou de réviser celle-ci, notamment en ce qui concerne les divergences entre le Dt et le code d'alliance (CA). Ce phénomène se manifeste dans de nombreuses instructions de détail du CS, et on en trouvera plusieurs exemples chez les auteurs susmentionnés, mais il est particulièrement manifeste dans les trois grandes lois de Lv 17 ; 23 et 25. Lv 17 est une polémique contre l'abattage profane, assimilé à une offrande à des divinités démoniaques, qui ordonne que tout animal pouvant être sacrifié soit égorgé sur l'autel exclusivement ; une telle législation doit vraisemblablement se comprendre comme une réaction critique à l'innovation amenée par le code deutéronomique (cf. Dt 12), qui autorisait l'abattage profane. Lv 23 est un calendrier des fêtes qui reprend les trois grandes fêtes annuelles de pèlerinage attestées en Ex 23,14-17 et Dt 16, mais qui les enrichit par différentes célébrations supplémentaires, et surtout, qui fixe pour la première fois une date précise à chaque fête dans l'année liturgique. On notera notamment que le calendrier de Lv 23 reprend à son compte l'association entre les fêtes de la Pâque et des Pains azymes (23,5-8), association encore inconnue du code d'alliance et qui est attestée pour la première fois dans le Dt, au ch. 16. Lv 25, enfin, opère une synthèse audacieuse entre la loi sur l'année sabbatique en Ex 23,10-11, qui est essentiellement une année de jachère pour la terre avec néanmoins une composante sociale, et la loi de Dt 15,1-18, qui est elle-même déjà une révision de la législation du code d'alliance sur la septième année. Dans le code D (deutéronomique), la septième année n'est plus une année de jachère agricole mais devient une année de remise des dettes (Dt 15,1-11) ; en outre, cette législation est désormais suivie par une nouvelle version de la légis-

lation sur la libération des esclaves après sept ans (Dt 15,12-18, cf. Ex 20,2-11), alors que dans le code d'alliance, les deux législations sont encore séparées. Lv 25, pour sa part, réhabilite contre D une interprétation désormais purement agricole de l'année sabbatique (cf. 25,2-7), sans véritable composante sociale, et reporte la dimension socio-économique sur la *septième* année sabbatique, l'année *jubilatoire*, qui intervient par conséquent tous les 49 ans. Lv 25 développe en outre une perspective originale, selon laquelle Yhwh demeure le seul propriétaire de la terre, dont il ne fait que confier l'exploitation aux Fils d'Israël, qui sont définis comme les « esclaves » (!) de la divinité (cf. notamment 25,23-24 et 55). Une telle conception interdit désormais aux membres de la communauté des Fils d'Israël de s'approprier aussi bien la terre que la force de travail de leurs compatriotes, puisque toutes deux appartiennent à Yhwh. Les lois antérieures sur la libération des esclaves et la remise des dettes dans le code d'alliance et le code D deviennent ainsi caduques, selon la perspective propre au CS; un membre indigent de la communauté peut tout au plus vendre le produit de sa terre et louer sa force de travail jusqu'à la prochaine année jubilaire (25,14-16 et 39-43).

2. D'autre part, plusieurs auteurs ont récemment soutenu que le CS n'avait jamais formé un code indépendant, mais qu'il avait d'emblée été conçu pour son contexte littéraire actuel, donc comme un *complément* à la législation P en Lv 1-16 (cf., dans des perspectives différentes, Knohl, Milgrom, Otto [1999] et Ruwe). Cette conclusion est notamment confirmée par le fait que non seulement le CS semble renvoyer à plusieurs reprises à la législation P (ainsi par exemple en 20,25, qui renvoie explicitement à Lv 11,41-45), mais aussi qu'il cherche manifestement à harmoniser la législation P avec les autres législations *non* sacerdotales; ainsi par exemple, dans le calendrier de Lv 23,5-8, le CS adopte (contre la tradition antérieure représentée par le code d'alliance et le code D) la date précise de P pour la célébration de la Pâque (le quatorze du premier mois au soir, cf. Ex 12,6), mais associe désormais (contre P, mais en conformité avec la tradition de Dt 16) la Pâque à la fête d'ouverture de la semaine de la célébration des Pains azymes. L'hypothèse selon laquelle le CS présuppose déjà l'écrit P en Gn 1-Lv 16* permet en outre de résoudre les difficultés que soulevait traditionnellement la reconstruction d'un code originalement indépendant en Lv 17-26*. Contrairement au code d'alliance et au code D, le code de sainteté n'a pas d'introduction indépendante. En outre, il est systématiquement imprégné par la fiction sacerdotale du Sinaï, non seulement dans son cadre rédactionnel (adresses de Yhwh à Moïse, Aaron et la communauté des Fils d'Israël rassemblés au pied du mont Sinaï), mais également dans ses lois concrètes, dont certaines font explicitement référence au contexte du séjour d'Israël au désert (voir notamment Lv 17; ainsi que 19,23-25 et 25,2ss.). Enfin, on peut aisément montrer que dans plusieurs chapitres du CS, comme par exemple Lv 17, il est difficile, sinon impossible, de reconstruire un texte cohérent

en éliminant l'ensemble des éléments qui reflètent l'influence de P, comme s'est vainement efforcée de le faire l'exégèse du CS depuis Graf. Pour toutes ces raisons, il est préférable de considérer que le CS est dans son ensemble une composition tardive (bien qu'il intègre probablement quelques traditions plus anciennes, en particulier en Lv 18*), qui a d'emblée été rédigée pour son contexte littéraire actuel, en conclusion de Lv 1–16. Contrairement à certains auteurs, en particulier E. Blum, F. Crüsemann (1992) et A. Ruwe, il est douteux que Lv 17–26/27 puisse être attribué à la même école sacerdotale qui a rédigé le document P en Gn 1–Lv 16*. On a beaucoup plus vraisemblablement affaire à une composition *post*-P, qui présuppose déjà le langage et la théologie de P mais développe également une terminologie et, surtout, une théologie qui lui sont propres, comme l'ont notamment montré I. Knohl et J. Milgrom.

Considérées ensemble, ces deux tendances récentes de la recherche impliquent que le CS relève d'une rédaction à la fois *post-deutéronomiste* et *post-sacerdotale*, comme l'a notamment défendu Otto. Cette rédaction s'inscrit vraisemblablement déjà dans le cadre d'une première édition de la Torah par les milieux sacerdotaux du Temple de Jérusalem à l'époque perse, probablement dans la seconde moitié du v^e siècle avant J.-C. La nature même du CS, qui révisé, complète et harmonise systématiquement les principales traditions législatives d'Israël (à savoir le code d'alliance, le code D, le Décalogue et la législation sacerdotale), s'explique ainsi comme une tentative de synthèse au moment où ces traditions sont rassemblées *pour la première fois* dans un seul et même document. Ce document, la première version de la Torah, représentait probablement une espèce de constitution idéale, qui n'avait aucune force de loi pour les magistrats et les responsables de l'administration de la province de Yehud, mais à laquelle devaient souscrire les membres de la communauté du Second temple. Cette conclusion soulève alors de manière plus générale la question de l'histoire de la composition du Pentateuque à l'époque perse, depuis sa première édition jusqu'à sa clôture finale.

3. La formation et l'édition du Pentateuque à l'époque perse

3.1. *Le livre des Nombres dans le cadre de l'édition du Pentateuque à l'époque perse*

La première édition de la Torah à l'époque perse est clairement née d'une tentative de synthèse entre deux traditions majeures jusque-là indépendantes l'une de l'autre, le Deutéronome (séparé des prophètes antérieurs) et l'écrit P en Gn 1–Lv 16* ; en outre, en Gn et en Ex, le récit P était combiné pour la première fois avec les différentes traditions non-P parallèles identifiées ci-dessus (point 1), à savoir la création, les Patriarches, l'exode et, vraisemblablement, une première

version non-P de la péricope du Sinaï en Ex 19–24*. Le principal problème, pour les scribes responsables de l'édition de la Torah, était notamment de rendre compte de *deux* révélations successives et divergentes de la loi divine à Moïse et à Israël. À cet égard, la synthèse entre le récit de Gn 1–Lv 16 et le Deutéronome s'est clairement faite à l'avantage de la législation sinaïtique et au détriment du Deutéronome. Comme le montre très clairement le CS, qui fait la synthèse de l'ensemble des principales traditions légales d'Israël, c'est désormais la législation du Sinaï qui fait autorité sur la législation deutéronomique. Le Deutéronome devient alors, dans cette perspective, une *seconde* loi (comme l'a bien compris la tradition grecque), une révélation complémentaire à la révélation du Sinaï, comme le suggèrent notamment les premiers versets du premier chapitre (Dt 1,1–5). Avec la composition du CS, la révélation divine au mont Sinaï initiée en Ex 19 est désormais *close*, comme l'affirment explicitement les souscriptions de Lv 26,46 et 27,34, et plus rien ne peut y être ajouté en principe. Le livre des Nombres, qui fait le lien entre Gn–Lv d'une part et Dt d'autre part, devient alors, jusqu'à la fin de l'édition du Pentateuque, le dernier rouleau restant à disposition des éditeurs du Pentateuque pour intégrer massivement des éléments nouveaux avant la clôture de la Torah.

Cette hypothèse a reçu une confirmation récente dans la monographie de R. Achenbach consacrée à la composition du livre des Nombres. Achenbach y démontre notamment qu'en dehors de quelques traditions isolées intégrées dans le livre, dont le statut resterait d'ailleurs à préciser, les principales rédactions qui peuvent être identifiées sont *toutes* post-deutéronomistes et post-sacerdotales, ce qui signifie qu'elles n'ont *jamaïs* appartenu à un document originalement indépendant ; la rédaction du livre des Nombres s'est donc faite *d'emblée* dans le cadre de l'édition du Pentateuque. La question qui demeure ouverte est de savoir s'il est possible ou non d'identifier une ou plusieurs rédactions cohérentes à travers l'*ensemble* du livre, comme le soutient Achenbach, qui identifie à la suite d'Otto une «rédaction Hexateuque» (*Hexateuchredaktion*), une rédaction «Pentateuque» (*Pentateuchredaktion*), et, enfin, une rédaction finale de tendance «théocratique» (*theokratische Bearbeitung*), elle-même en trois étapes successives.

Les critères pour identifier l'appartenance d'un texte à l'une ou l'autre rédaction demeurent toutefois souvent fragiles, pour ne pas dire parfois aléatoires, et l'on peut se demander si, pour certaines parties du livre en tout cas, il ne vaut pas mieux envisager un processus de type «*Fortschreibung*» (ajouts successifs, qui ne s'inscrivent pas dans le cadre d'une rédaction d'ensemble du livre), comme Noth l'avait déjà défendu pour la dernière section du livre, Nb 27–36, dans son commentaire. L'histoire du don de l'esprit de Yhwh placé sur Moïse aux septante anciens en Nb 11, par exemple, relève clairement d'une rédaction prophétique tardive (cf. notamment les parallèles entre Nb 11,17 et Ez 37,5 ;

Nb 11,21 et Ez 37,1.3; Nb 11,23 et Es 50,2; 59,1; Nb 11,29 et Es 44,3; Ez 36,27, etc.), qui a composé une espèce de *midrash* d'Ex 18 et Dt 1,9ss. pour illustrer l'idéal eschatologique d'un «peuple de prophètes» attesté à plusieurs endroits dans le corpus des Prophètes postérieurs (cf. Es 32,15; 44,3; Ez 36,27; 39,29; Jl 3,1-5; Za 8,23) en le plaçant dans la bouche de Moïse lui-même (11,29). Un tel texte n'a guère d'équivalent tant dans le reste du Pentateuque qu'en Nombres, et peut difficilement être attribué à une rédaction d'ensemble du livre; il s'agit plutôt d'une intervention dans la Torah des milieux de la prophétie eschatologique, qui, de manière générale, ont plutôt été tenus à l'écart de la composition du Pentateuque. Cette rédaction de type prophético-eschatologique a toutefois été corrigée plus tard au ch. 12 par une rédaction plus «orthodoxe», qui réaffirme le caractère incomparable de Moïse et qui est proche, en ce sens, des toutes dernières rédactions du Pentateuque (voir notamment Dt 34,10-12). Si le récit de Nb 12 est bien une réaction à celui de Nb 11, il est également difficile de l'attribuer à une rédaction d'ensemble du livre; il s'agirait plutôt, dans ce cas, d'une composition ponctuelle par les éditeurs de la Torah. Plusieurs autres exemples de ce type pourraient être donnés en Nb. Néanmoins, l'on peut légitimement se demander si l'ensemble du livre doit pour autant être attribué à un processus de type *Fortschreibung*, dans la mesure où les différentes tentatives de structuration du livre (notamment avec le motif du recensement du peuple en Nb 1 et 26; voir sur ce point l'introduction à Nombres) semblent clairement impliquer un projet rédactionnel cohérent. L'identification de ce projet, et des rédactions à l'œuvre en Nb dans le cas de l'édition finale de la Torah, est aujourd'hui l'un des principaux enjeux de l'exégèse critique du Pentateuque.

3.2. Une «école de sainteté» à l'œuvre dans le Pentateuque?

Une autre direction importante pour les recherches sur la rédaction du Pentateuque concerne l'influence du code de sainteté sur la composition sur l'édition de la Torah. Depuis le XIX^e siècle, on a déjà observé que certains passages du Pentateuque, en particulier en Ex et en Lv 1-16, sont rédigés dans un style identique à celui du code de sainteté; voir par exemple Ex 12,14-20; 31,12-17; Lv 11,41-45; 16,29-34; Nb 15. Traditionnellement, on postulait qu'il se serait agi de fragments appartenant à l'origine à ce code, et qui en auraient été séparés ensuite pour des raisons mal déterminées. Récemment, Knohl et Milgrom ont défendu une hypothèse beaucoup plus intéressante, en attribuant ces passages à la même école que celle responsable de la rédaction du code de sainteté, qu'ils appellent par conséquent l'«école de sainteté» (*Holiness School*). Knohl et Milgrom, qui datent le code de sainteté de l'époque d'Ezékias, à la fin du VIII^e siècle avant notre ère, situent également à cette période les débuts de l'activité de l'école de sainteté

dans le reste du Pentateuque, activité qui s'étendrait ensuite, selon eux, jusqu'à la fin de l'édition du Pentateuque. Si l'on admet toutefois que le CS est en réalité une œuvre beaucoup plus tardive, déjà conçue dans le cadre d'une première édition du Pentateuque dans la seconde moitié du v^e siècle, le rôle de l'école de sainteté dans l'édition du Pentateuque se comprend alors beaucoup mieux ; *cette école, déjà responsable d'une première synthèse des traditions législatives rassemblées dans la Torah par les scribes sacerdotaux du Second temple, aurait continué son travail dans le reste du Pentateuque*, en cherchant notamment à la fois à développer et compléter la législation du CS (voir par exemple Nb 15), et à harmoniser les autres traditions législatives, notamment P, avec les principes du CS. On a un très bon exemple du travail de l'école de sainteté dans le cas d'Ex 12,14-20, un complément à la législation P originale sur la Pâque en 12,1-13, qui associe désormais la célébration de la Pâque à celle des Pains azymes, conformément à la législation imposée par le calendrier du code de sainteté en Lv 23,5-8, mais qui en profite également pour compléter, développer et spécifier la législation de Lv 23.

3.3. *L'alternative Pentateuque/Hexateuque dans le contexte de l'édition de la Torah à l'époque perse*

Enfin, l'un des derniers grands enjeux de l'édition de la Torah à l'époque perse a vraisemblablement concerné l'étendue de ce document et sa clôture. Depuis A. Kuenen et J. Wellhausen, la critique des sources classique avait conclu à l'existence d'un *Hexateuque* à l'origine, autrement dit d'un document s'étendant non pas de Gn à Dt, comme le Pentateuque actuel, mais de Gn à Jos, afin de tenir compte du fait que le thème de la promesse du pays que l'on trouve dans de nombreux textes de la Torah semble clairement présupposer un récit de la conquête du pays. D'autres motifs du Pentateuque, en outre, demandent une suite dans le livre de Josué. Un exemple classique est le thème de la promenade des ossements de Joseph en Gn 50,25 et en Ex 13,19, qui ne trouve son accomplissement qu'en Jos 24 ; on notera d'ailleurs à ce propos que la fin de Jos 24 est clairement construite en parallèle à la finale du livre de la Genèse (cf. Jos 24,29 et Gn 50,26). Plusieurs exemples additionnels pourraient être mentionnés, qui confirment l'existence d'un Hexateuque ; l'histoire de Caleb en Nb 13-14 est reprise en Jos 14,13-15 ; Jos 5,12 raconte la fin de l'époque de la manne, époque commencée en Ex 16,35 ; etc. Depuis Noth, toutefois, les livres de Dt et de Jos ont surtout été considérés comme le début de l'histoire deutéronomiste, si bien que l'on s'est peu intéressé à ces livres en tant qu'ils forment la conclusion d'un Pentateuque ou d'un Hexateuque. Avec la remise en cause du modèle documentaire traditionnel, les principales rédactions non-P du Pentateuque devenaient contemporaines de l'histoire dtr ou postérieures à cette dernière, et la présence de thèmes caracté-

ristiques du Pentateuque dans le livre de Josué s'expliquait alors par l'hypothèse d'une « composition dtr » du Tétrateuque (Blum), ou d'un « prologue yahwiste » en Gn-Nb à l'histoire dtr en Dt-2 R (Rose, Van Seters). Cependant, ces modèles peinent à rendre compte du fait que les liens intertextuels avec le Pentateuque dans l'histoire dtr se concentrent dans le livre de Jos mais sont beaucoup moins présents dans les livres qui suivent, et qu'un texte comme Jos 24 cherche visiblement à instaurer une coupure entre l'époque qui précède (Gn-Jos) et celle qui suit (Jg-2 R).

De manière très significative, la remise en cause du modèle de Noth d'une « historiographie deutéronomiste » (voir l'introduction à l'HD dans ce volume) s'est accompagnée, dans la discussion récente, d'une redécouverte de l'hypothèse traditionnelle d'un Hexateuque. La question centrale, qui est toutefois loin d'être résolue, est de savoir de quand date cet Hexateuque, et pour quelle raison c'est finalement l'option d'un Pentateuque qui s'est imposée aux éditeurs finaux de la Torah à l'époque perse. Certains auteurs (p.ex. Kratz) considèrent qu'il a déjà dû exister, avant les rédactions finales de la Torah, un récit allant de l'exode à la conquête (Ex-Jos*). Cette hypothèse demeure possible, mais est néanmoins difficile à reconstruire sur le plan littéraire. D'un point de vue méthodologique, il semble préférable de partir du discours d'adieu de Josué en Jos 24, puisque c'est ce résumé de l'histoire placé dans la bouche de Josué qui crée en quelque sorte un Hexateuque, en racontant l'histoire des pères au-delà du fleuve jusqu'à la conquête du pays. Or les recherches récentes sur ce chapitre tendent à s'accorder sur une datation postexilique et post-dtr pour ce texte (Blum, Anbar); si cette conclusion est fondée, elle implique que la tentative de créer un Hexateuque est un projet tardif, qui s'inscrit dans le contexte de l'édition du Pentateuque dans la seconde moitié de l'époque perse. Une partie des milieux dtr et sacerdotaux responsables de l'édition de la Torah à l'époque perse ont probablement cherché à inclure le livre de Josué, notamment afin de raconter dans le document fondateur du judaïsme postexilique l'accomplissement des promesses divines avec le motif de l'entrée du peuple dans le pays. Le conflit entre ces deux options, Pentateuque et Hexateuque, se reflète également dans les derniers versets du Deutéronome, en Dt 34 (cf. sur ce point Römer-Brettler). Les v. 7-9 du ch. 34 insistent sur la figure de Josué comme successeur légitime de Moïse, qu'ils présentent comme une sorte de « second Moïse » à l'instar de Jos 24, préparant ainsi la suite du récit de la Torah dans le livre de Josué. Les v. 10-12, par contre, corrigent cette perspective en insistant sur le caractère absolument incomparable de Moïse, et instituent de la sorte une clôture entre l'époque qui se termine avec la mort du serviteur par excellence de Yhwh et les époques qui suivent.

Le Pentateuque et l'Hexateuque ont parfaitement pu coexister pendant un certain temps dans la seconde moitié de l'époque perse, et il est même possible

que ces deux documents avaient chacun une désignation différente dans les milieux lettrés de Jérusalem. Selon Jos 24,26, Josué écrit un livre, comme Moïse en Dt 31,24 («et Josué écrivit toutes ces paroles dans le livre de la *Torah* de Dieu»). L'expression *seper torat* ^ʿ*lohîm* ne se retrouve dans toute la Bible hébraïque qu'en Ne 8,8 et 8,18: «On lut dans le livre de la Loi de Dieu (*seper torat hā* ^ʿ*lohîm*)»; et Ne 8,17 souligne explicitement que cette lecture publique s'inscrit dans le cadre de la première célébration de la fête des huttes *depuis l'époque de Josué*. On pourrait alors supposer que *seper torat* ^ʿ*lohîm* était le nom donné à l'Hexateuque, tandis que *seper torat mošeh*, qui signifiait d'abord le Dt (1 R 2,3; 2 R 14,6; 23,25), servit par la suite à désigner le Pentateuque. Quoi qu'il en soit, le choix d'éditer la Torah comme un Pentateuque, et non comme un Hexateuque, reflète un enjeu religieux et politique profond, qui aura des conséquences inouïes pour le judaïsme jusqu'à nos jours. Non seulement il souligne le caractère tout à fait exceptionnel et exclusif de la médiation mosaïque, qui n'a pas d'équivalent dans la révélation des prophètes qui ont suivi; mais surtout, *il dissocie la révélation de la Torah de la possession du pays*. Même si l'horizon des promesses divines demeure toujours celui de l'entrée dans le pays, à la frontière duquel Moïse meurt, *la totalité de la Torah est néanmoins transmise à Moïse et au peuple d'Israël en dehors du pays*, contrairement à ce qui est le cas en Jos 24. Dans la perspective d'un Pentateuque, la possession du pays devient en quelque sorte secondaire par rapport à l'obéissance à la Loi, à laquelle elle est subordonnée et dont elle dépend entièrement.

3.4. Conclusion : l'édition de la Torah à l'époque perse, un chantier ouvert

Malgré l'importance des divergences dans la discussion actuelle sur la formation du Pentateuque, divergences qui ne peuvent être entièrement harmonisées, l'effondrement de la théorie documentaire traditionnelle a progressivement conduit la recherche depuis quelques années à souligner toujours plus l'importance du travail des derniers rédacteurs et éditeurs du Pentateuque. Cette tendance de la recherche, qui rompt enfin avec la fixation très romantique de la théorie documentaire sur les sources les plus anciennes et les plus «originales» du Pentateuque, doit être prise très au sérieux, même si elle ne doit pas conduire non plus à négliger la reconstruction en amont des documents traditionnels employés par les éditeurs de la Torah. De manière générale, l'un des développements les plus radicaux et les plus prometteurs par rapport à la théorie traditionnelle se trouve dans la reconnaissance graduelle du fait que les scribes responsables de la composition du Pentateuque n'étaient pas de simples compilateurs des sources anciennes, mais étaient animés par un projet théologique bien précis. L'alternative entre Pentateuque et Hexateuque décrite ci-dessus, avec ses enjeux politiques et

religieux sous-jacents, en constitue un bon exemple. Néanmoins, une meilleure compréhension des principaux programmes idéologiques des éditeurs de la Torah dans la seconde moitié de l'époque perse, de leurs divergences, et de leurs enjeux réciproques, demeure un objectif important de la recherche sur le Pentateuque pour les années à venir, notamment dans le cas du livre des Nombres. Un autre problème essentiel, qui demande de nouvelles investigations, concerne l'identité des éditeurs de la Torah et leur milieu sociologique. Otto (2000) et Achenbach songent à des scribes sadocides (en raison de la proximité avec les dernières rédactions du livre d'Ezéchiel) du Second temple à Jérusalem, mais demeurent très discrets sur la nature du mouvement auquel ils auraient appartenu ; or peut-on envisager que l'édition d'un document aussi ambitieux et aussi coûteux que la Torah se soit fait sans soutien politique et économique des principales autorités ? En réalité, comme l'ont souligné plusieurs auteurs ces dernières années, la Torah, dans sa forme « finale », n'est pas l'œuvre d'un ou deux rédacteurs isolés mais constitue d'abord et avant tout une littérature de *compromis* entre les principaux courants religieux et politiques de l'époque, ainsi qu'un magistral effort de synthèse entre les différentes traditions sur l'Israël ancien collectées au Temple de Jérusalem. L'identité des milieux impliqués dans cette synthèse n'est toutefois pas encore entièrement claire. La coalition qui a édité le Pentateuque avait évidemment accès à la librairie du Second temple, et incluait manifestement des scribes sacerdotaux ; il apparaît également que, sauf exception (Nb 11, voir ci-dessus), le courant prophétique et eschatologique en a systématiquement été exclu, comme l'avait déjà finement observé Crüsemann (1992). Il faut vraisemblablement compter en outre avec des scribes d'obédience plus laïque, moins directement rattachés à la tradition sacerdotale, qui pourraient être les héritiers de l'école dtr de l'époque de l'exil et du début de l'époque perse. Une question qui demande à être mieux discutée concerne l'implication de scribes samaritains (et non seulement judéens) dans le compromis débouchant sur l'édition finale du Pentateuque (cf. Nihan) Il est frappant de constater qu'un passage tardif du Deutéronome (Dt 27,4-8) contient une instruction pour la construction d'un sanctuaire sur le mont Garizim ; d'après les recherches archéologiques récentes, il semble qu'un tel sanctuaire ait effectivement existé dès le milieu du ^{vi} siècle, ce qui correspond effectivement à l'époque où les principales traditions de la Torah commencent à être rassemblées.

Un autre problème essentiel concerne les origines du projet lui-même. L'hypothèse dite de l'« autorisation impériale », élaborée par P. Frei et adoptée, dans un premier temps, par de nombreux exégètes, selon laquelle l'administration perse (achéménide) aurait commandité l'édition de la Torah aux principales instances religieuses et politiques de Judée à Jérusalem offrait une solution séduisante à ce problème. Néanmoins, cette hypothèse est de plus en plus contestée aujourd'hui

et doit très certainement être abandonnée, en tout cas dans sa formulation classique (voir sur ce point plusieurs contributions dans l'ouvrage récemment édité par Watts, ainsi que les différentes contributions dans Knoppers et Levinson). L'existence même de la pratique de l'autorisation impériale est discutée, et dans tous les cas, les exemples qui en sont donnés ne peuvent guère être rapprochés de la Torah, puisqu'il s'agit de documents brefs et strictement législatifs, rédigés en plusieurs langues dont l'araméen. Un nouveau consensus se forme ainsi depuis peu pour voir dans l'édition de la Torah principalement un développement *interne* à la communauté de Jérusalem. Plusieurs questions demeurent cependant ouvertes dans ce contexte. L'édition d'un document de synthèse tel que la Torah n'a pas seulement des implications religieuses, mais également politiques et économiques. Un projet aussi important reflète vraisemblablement les ambitions renouvelées de Jérusalem et de son Temple après la mission de Néhémie en 445, lequel a vraisemblablement cherché à réhabiliter la ville comme centre économique et administratif de la province de Judée. Mais l'édition d'un document de compromis qui doit servir à redéfinir et à fonder l'identité de l'Israël postexilique peut également refléter une certaine revendication d'autonomie dans le contexte de la fin du v^e et au début du iv^e siècle, lorsque l'Empire perse ne contrôle plus l'Égypte et que sa domination sur la Palestine s'affaiblit continuellement, l'effacement de l'administration perse en Judée entraînant alors le développement toujours plus important du rôle économique et politique du Temple de Jérusalem.

4. Indications bibliographiques

(NB: Les titres des auteurs dont les références ne figurent pas ci-dessous se trouvent dans la bibliographie de l'article précédent).

4.1. La question du Pentateuque pré-sacerdotal

R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I* (GAT 8), Göttingen, 1992 = *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume 1*, London, 1994. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York, 1990. F. CRÜSEMANN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"», dans J. JEREMIAS/L. PERLITT (éd.), *Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 11-29. Id., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992 = *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburgh, 1996. W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt), Neukirchen-Vluyn, 1989. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen, 1999. J.C. GERTZ/K. SCHMID et M. WITTE (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch*

in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York, 2002. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* (ADPV), Wiesbaden, 1988. T. KRÜGER, «Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament», dans T. KRÜGER/R.G. KRATZ (éd.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Ein Symposium zum Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck* (OBO 153), Freiburg (CH)/Göttingen, 1997, p. 65-92. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), Freiburg (CH)/Göttingen, 1998. E. OTTO, «Die Paradieserzählung Genesis 2-3 : Eine nachpriesterliche Lehr-erzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», dans A.A. DIESEL *et al.* (éd.), «Jedes Ding hat seine Zeit...». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin/New York, 1996, p. 167-192. Id., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmen* (FAT 30), Tübingen, 2000. Id., *Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 19/2), Göttingen, 2001. A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», dans J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden, 1991, p. 78-96. Id., «Le choix de l'ancêtre», *ThZ* 57 (2001), p. 105-114. T. RÖMER, «Le Deutéronome à la quête des origines», dans P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et Recherches* (LeDiv 151), Paris, 1992, p. 65-98 [résumé de sa thèse de 1990]. Id., «L'histoire des patriarches et la légende de Moïse : une double origine ?», dans D. DORÉ (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?* (LeDiv 215), Paris, 2007, p. 155-196. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichts-bücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J.A. SOGGIN, «Notes on the Joseph Story», dans A.G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOT.S 152), Sheffield, 1993, p. 336-349. P. WEIMAR/E. ZENGER, *Exodus : Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Stuttgart, 1975. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions – und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin/New York, 1998.

4.2. La littérature sacerdotale

E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament.* (CB. OT 27), Stockholm, 1988. M. BAUKS, «“Une histoire sans fin”. L'impasse herméneutique de la notion de “pays” dans l'Œuvre sacerdotale (P^s)», *ETR* 78 (2003), p. 255-268. A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Roma, 1976. C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBSt 23), Freiburg *et al.*, 1999. K. GRÜNWALDT, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin/New York, 1999. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and*

the Holiness School, Minneapolis (Mn), 1995. J. MILGROM, *Leviticus 17-22* (AncB 3A), New York *et al.*, 2000. C. NIHAN, «L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P», dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Genève, 2003, p. 196-212. Id., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen, 2007. E. OTTO, «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad», *Estudios Biblicos* 52 (1994), p. 195-217. Id., «Forschungen zur Priesterschrift», *ThR* 62 (1997), p. 1-50. Id., «Innerbiblische Exegese im Heiligkeitgesetz Levitikus 17-26», dans H.-J. FABRY/H.-W. JÜNGLING (éd.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin/Bodenheim b. Mainz, 1999, p. 125-196. L. PERLITT, «Priesterschrift im Deuteronomium?», *ZAW* 100. Supplement (1988), p. 65-88. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P** (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn, 1995. A. DE PURY, «Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor», dans S.L. MCKENZIE/T. RÖMER (éd.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin/New York, 2000, p. 163-181. T. RÖMER, «Nouvelles recherches sur le Pentateuque. A propos de quelques ouvrages récents», *ETR* 77 (2002), p. 69-78. A. RUWE, «Heiligkeitgesetz» und «Priesterschrift»: literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17-26 (FAT 26), Tübingen, 1999. L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin/New York, 1993. J. STACKERT, *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52), Tübingen, 2007. E. ZENGER, «Priesterschrift», *TRE* 27 (1997), p. 435-446.

4.3. L'édition du Pentateuque à l'époque perse

R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, 2003. M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)* (BET 25), Frankfurt a.M. *et al.*, 1992. P. FREI, «Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich», dans P. FREI/K. KOCH, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg (CH)/Göttingen, 1996, p. 5-131. E.A. KNAUF, «Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion», *BiKi* 53 (1998), p. 118-126. G.N. KNOPPERS /B.M. LEVINSON (éd.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake (IN), 2007. R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000. C. NIHAN, «The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua», dans G.N. KNOPPERS/B.M. LEVINSON (éd.), *The Pentateuch as Torah*, Winona Lake (IN), 2007. T.C. RÖMER/M.Z. BRETTLER, «Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch», *JBL* 119 (2000), p. 401-419. T. RÖMER/K. SCHMID (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), Leuven, 2007. J.W. WATTS (éd.), *Persia and Torah: The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL. SS 17), Atlanta (GA), 2001.

LES LOIS DU PENTATEUQUE

Olivier Artus

L'existence d'une section intitulée «Lois du Pentateuque» peut laisser penser que ces ensembles littéraires peuvent être analysés et interprétés indépendamment de leur contexte. En réalité, la «séparation récits/lois» est, dans le Pentateuque, beaucoup moins étanche que ce que l'usage de ces catégories, empruntées à la critique des formes, peut suggérer :

1° De nombreux récits des livres de la Genèse et de l'Exode comportent une «dimension législative» : ainsi, le premier récit des origines, en Gn 1,1-2,3, se termine par des prescriptions alimentaires (Gn 1,29-30) et par une allusion au repos sabbatique (Gn 2,1-3) ; le récit du don de l'eau en Ex 15,22-27 comporte une exhortation à la fidélité aux commandements divins (Ex 15,26) ; le récit du don de la manne (Ex 16) intègre un énoncé de la loi concernant le repos sabbatique (Ex 16,5.22s), etc. Ainsi, des récits qui ont pour objet la description du don de Dieu à son peuple (création, salut), contiennent également l'exposé de prescriptions législatives qui en indiquent le «bon usage».

2° Des énoncés législatifs peuvent prendre la forme de «récits exemplaires», ainsi en Lv 24,10-16.23 ; Nb 15,32-36.

3° Une analyse littéraire du Tétrateuque d'une part, du livre du Deutéronome d'autre part, met facilement en évidence la synergie qui existe entre sections narratives et sections législatives du texte biblique : l'introduction du décalogue, en Ex 20,2 («C'est moi Yhwh ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison des esclaves») renvoie aux récits de captivité et de libération d'Ex 1-14, tandis que le commandement concernant le sabbat (20,8s.) présuppose le récit sacerdotal des origines, en Gn 1,1-2,3 ; de même, les lois éthiques du Deutéronome (Dt 15,15s. ; 16,11s. ; 24,17s.) s'appuient sur les traditions évoquant la libération d'Egypte. De manière plus générale, il convient de remarquer que le texte du Tétrateuque comme celui du Deutéronome ne commencent pas par l'énoncé de lois, mais par un récit – récit de création ou de salut, ou historiographie retraçant les étapes de la marche au désert et en Transjordanie. L'exégèse des lois du Pentateuque requiert donc la prise en considération de leur contexte narratif : l'«éthique de l'alliance», dans le livre de l'Exode ou dans le Deutéronome, ne se limite pas à

l'énoncé de règles précises ou d'interdits, mais se présente comme le déploiement du « don premier » de Dieu.

1. Les textes législatifs du Pentateuque dans le contexte des lois du Proche-Orient (PO) ancien

1.1. Proximité entre lois du Pentateuque et lois du PO ancien

La mise au jour de documents mésopotamiens, néo-assyriens ou hittites a permis de mettre en évidence la proximité de la formulation des lois du Pentateuque et de textes comparables du PO ancien, en ce qui concerne la forme littéraire, mais aussi le contenu des prescriptions et leur fondement idéologique.

1.1.1. Forme et construction littéraires

La formulation casuistique retrouvée dans de nombreux énoncés législatifs des « codes » de la Torah (Ex 21,2.3.4, etc. ; Lv 4,3.13.27 ; Dt 15,12 ; 21,10.15.18) est comparable à la forme littéraire des prescriptions du code de Hammurabi (CH). D'autre part, l'épilogue de ce code, qui provient d'une rédaction différente de celle du « corps » des lois qui y sont rassemblées, comporte des bénédictions et des malédictions qui peuvent être rapprochées de Dt 28 ou de Lv 26. Enfin, la structure du Deutéronome a été comparée à des textes juridiques du PO ancien et mise en parallèle avec les traités de vassalité hittites, et les serments de loyauté néo-assyriens. Même s'il apparaît erroné d'envisager une « dépendance » du Deutéronome vis-à-vis de ces textes, une influence « culturelle » des traités et des serments est envisageable.

Structure-type des traités de vassalité hittites (proposée par Victor Korosek)

1. *Introduction*, présentant le suzerain qui dicte le document.
2. *Prologue historique* énonçant les hauts faits du suzerain.
3. *Stipulations* précisant les obligations du suzerain vis-à-vis de son vassal, et les engagements de ce dernier à l'égard du suzerain.
4. « *Clause de la tablette* » définissant le lieu où la tablette du traité sera conservée, et invitant à la lecture périodique de ce texte par le vassal, en présence de sa cour.
5. *Liste des dieux* invoqués pour témoigner de la conclusion du traité et le valider.
6. *Malédictions et bénédictions* clôturant le texte, et précisant ce à quoi s'expose le vassal en cas de violation du traité, et les bienfaits qu'il recevra du fait de sa fidélité.

1.1.2. Contenu des prescriptions

Les thèmes des prescriptions rassemblées dans les codes législatifs du Pentateuque sont parfois très proches des thématiques retrouvées dans les codes du PO ancien : droit matrimonial et « familial » (coups et blessures portés aux parents Ex 21,15.17 ; cf. CH § 195), droit des coups et blessures entraînant la mort ; droit concernant les esclaves. Non seulement les réalités sociales abordées par les prescriptions peuvent être proches, mais de plus, les pratiques envisagées par les lois peuvent être comparables, ainsi la libération périodique mettant fin à une période d'esclavage pour dettes (CH § 117, cf. Ex 21,2s. ; Dt 15,12s.)

1.1.3. Fondement idéologique des prescriptions

Une partie des principes sous-jacents aux lois bibliques – l'idéologie qui les fonde – ne leur est pas spécifique. Les prescriptions recourant à la « formule du talion » fournissent un exemple éclairant. Cette formule est retrouvée, sous des formes différentes, en Ex 21,22-25 ; Lv 24,17s. ; Dt 19,19-21 ; mais, dans tous les cas, elle est utilisée pour décrire la proportionnalité de la sanction et du préjudice causé. Ce principe se trouve déjà énoncé, au début du second millénaire, dans le codex d'Eshnunna (§ 42-48 ; 53-58) comme dans le CH (§ 192-195 ; 196, 197, 200 ; 205-208). Plus remarquable encore, une des situations évoquées à titre d'exemple dans le CH aux § 209-214 (naissance prématurée ou avortement provoqué au cours d'une rixe) est retrouvée en Ex 21,22-23.

Il existe également des convergences entre la description de la fonction et du but de la législation dans les codes du PO ancien, et dans les textes législatifs du Pentateuque : ainsi, le prologue du CH envisage la protection du faible, fondée sur le droit et la justice, comme la finalité des lois qui y sont rassemblées. Un souci analogue du pauvre et du faible apparaît dans les lois apodictiques du Code de l'Alliance (CA – Ex 22,20s), dans la Loi de Sainteté (LS – Lv 19,15) et dans le Code Deutéronomique (CD – Dt 15,7.9.11).

1.2. Spécificité des lois du Pentateuque

Comment interpréter la proximité littéraire (et idéologique) qui existe entre lois du Pentateuque et textes législatifs du PO ancien ? B. Jackson, puis R. Westbrook ont proposé l'hypothèse d'une unité de fonctionnement juridique de l'ancien Orient – quelles que soient les formulations particulières des lois, variables dans l'espace et dans le temps. Le concept de *Common Law* rend compte de cette homogénéité dans la compréhension de la loi. En réalité, les parallélismes entre lois bibliques et textes législatifs du PO reflètent avant tout l'intégration culturelle d'Israël et de Juda, puis de la province de Yehud dans leur environnement.

Il convient donc se rendre autant attentif à la continuité entre les lois bibliques et textes du PO, qu'aux *discontinuités* qui expriment la spécificité de la réflexion d'Israël. Ainsi, des textes législatifs du Pentateuque peuvent emprunter le modèle de la littérature régionale pour le «subvertir» :

– c'est ainsi qu'E. Otto envisage l'écriture de Dt 13,2-10* ; 28,20-44* comme une subversion de la formule du serment de loyauté vis-à-vis d'Esarhad-don, et comme une volonté de placer Yhwh, et non plus les dieux assyriens, au premier plan.

– C'est effectivement Yhwh – et non plus le roi comme dans le CH – qui, dans la Torah, est présenté comme l'unique législateur. La subordination de l'autorité du roi au texte écrit de la Torah est soulignée par les lois deutéronomistes du code deutéronomique (CD – Dt 17,14-20), tandis que la *Torah* est présentée comme l'œuvre écrite de Dieu lui-même dans ses rédactions les plus tardives (Ex 24,12 ; 34,1). Il semble plausible d'envisager une «théologisation progressive» des lois rassemblées dans la Torah, au fur et à mesure de sa composition. Tandis que les lois les plus anciennes (lois casuistiques du CA) pourraient refléter un droit coutumier oral réglant la vie des communautés locales, la composition de différentes collections (ce terme est préférable à celui de «code») législatives ne peut être envisagée qu'en relation avec l'histoire de la composition de la Torah, dont la logique est avant tout théologique.

– Peut-on proposer un *terminus a quo* de ce «mouvement de théologisation»? F. Crüsemann voit dans la formulation des lois apodictiques du CA (Ex 22,21s.) la première étape d'une relecture d'ordre théologique des lois casuistiques d'Ex 21,1s, relecture caractérisée par une compréhension de Yhwh comme Dieu des pauvres. On peut également remarquer que le motif du «droit» et de la «justice» (*mishpat us^edaqâh*), très présent dans la critique sociale des prophètes pré-exiliques, est presque totalement absent de la Torah. Dans la mesure où la mise en œuvre du «droit et de la justice» est étroitement associée à la fonction royale, dans la littérature du PO ancien, on pourrait envisager que le silence de la Torah sur ce point soit le corollaire d'une critique de l'autorité royale dans le fondement et/ou la mise en œuvre du droit.

1.3. Fonction des textes législatifs du Pentateuque

Quels sont la fonction et le «statut» des collections législatives du Pentateuque? Sont-ils comparables à ceux des «codes» du PO ancien, où la publication de collections juridiques placées sous l'autorité d'un souverain peut parfois être interprétée comme un acte de propagande royale (CH)?

Premier constat, l'absence quasi totale, dans les récits bibliques, de références explicites aux dispositions pénales envisagées par les lois, invite à ne pas

considérer trop facilement ces dernières comme les sources concrètes du droit à l'époque où elles ont été composées. Il convient d'ailleurs de bien distinguer l'histoire de la composition des textes, et la question du statut d'autorité (théologique, juridique) qu'ils acquièrent dans une société donnée (cf. Kratz 2007). En l'absence de fonction juridique des lois du Pentateuque, une hypothèse « classique » consiste à les considérer comme des écrits destinés à l'apprentissage des scribes, ou encore comme des « cas d'école ». Les codes de la *Torah* pourraient ainsi représenter, aux différentes époques où ils ont été composés, non pas la source principale des décisions juridiques, mais des manifestes exprimant un « droit souhaité ».

Ces hypothèses ne doivent pas conduire à perdre de vue la première « fonction » des collections législatives du Pentateuque : il s'agit de textes avant tout théologiques. Ces lois énoncent différentes compréhensions de l'identité d'Israël, qui sont reflétées non seulement par le contenu objectif des différentes prescriptions, mais aussi par la structure de chaque collection et enfin par les liens qu'elles entretiennent avec les sections narratives du texte. Ainsi, le récit de 1 S 8–12 ne peut être compris qu'en relation avec la loi sur le roi de Dt 17,14–20 : en Dt-Dtr^G, les textes législatifs deutéronomistes fournissant la clef d'interprétation de l'historiographie.

2. Les principales collections législatives du Pentateuque

2.1. Le Code de l'Alliance Ex 20,22–23,19

L'insertion du code de l'alliance dans le livre de l'Exode est attribuée par Otto à la rédaction hexateucale du pentateuque (Hex^{red}), à l'époque perse. L'édition du texte est donc beaucoup plus récente que le matériel littéraire qu'il rassemble. La structure du code, comme l'a noté Crüsemann, met en relation dialectique des lois casuistiques (*mishpatîm*) et des lois apodictiques. Les premières sont l'expression d'un droit local coutumier, et n'ont pas de fondement théologique. Ces normes touchent, de manière non exhaustive, différents domaines de la vie sociale, régulent les relations de voisinage et ne constituent pas l'expression d'une réflexion spécifiquement religieuse. Leur proximité avec la formulation des collections de lois du PO ancien est remarquable. Les lois apodictiques représentent des principes, théologiquement fondés (des *métanormes* selon l'expression de Crüsemann) qui viennent critiquer l'insuffisance des normes. Elles ont pour objet premier la protection des plus pauvres et la prévention de l'esclavage pour dettes.

Structure du Code de l'Alliance (Ex 20,22–23,19)

Ex 20,22-26 : lois cultuelles (construction des autels)

Ex 21,2s : rythme 6/7 lois sur l'esclavage et la libération des esclaves

Ex 21,12-17 : lois avec peine de mort (forme
participiale des énoncés législatifs)

21,18–22,16 : **lois casuistiques**
(introduites par *kî*)

Ex 22,17-19 : lois avec peine de mort (forme
participiale des énoncés législatifs)

Ex 22,20 : loi sur le *ger*

lois apodictiques (sans sanctions)
concernant les pauvres (Ex 22,21–23,8)

Ex 23,9 : loi sur le *ger*

Ex 23,10-12 : rythme 6/7 lois sur la jachère et sur le repos du 7^e jour

Ex 23,13-19 : lois cultuelles (calendrier)

Crüsemann envisage une influence prophétique sur la formulation des lois apodictiques et situe la date probable de leur composition au début du VII^e siècle avant notre ère. Les lois cultuelles d'Ex 20,24s., comme le calendrier d'Ex 23,14s., fournissent des arguments classiques en faveur de l'antiquité des dispositions rassemblées dans le CA (même si le texte est d'édition tardive – cf. Ex 20,22-23 ; 21,1 ; 23,13 – et comporte des compléments – Ex 22,20b.24aß ; 23,13), puisque ces textes n'envisagent pas de centralisation du culte, et dissocient la fête des azymes de la célébration pascale.

2.2. Le Code Deutéronomique (CD) : Dt 12–26

Le Deutéronome préexilique (*Ur-Deuteronomum*) hérite des traditions du CA, qu'il réinterprète et développe (*Fortschreibung*, cf. Levinson, Otto) : les insistances théologiques de cette nouvelle collection de lois portent sur la centralisation du culte sacrificiel (Dt 12,13-19), qui constitue une nouveauté importante, tandis que les prescriptions éthiques de la section apodictique du CA sont développées : remise des dettes et libération des esclaves (Dt 15) ; protection des pauvres – et particulièrement des catégories susceptibles de tomber en esclavage pour dettes

(veuve, orphelin, étranger résident, lévite) – par l'interdiction du prêt à intérêts (Dt 23,20s.), et par des lois concernant les gages, les salaires, le glanage (Dt 24,6.10-22). Le CD est la collection législative du Pentateuque où l'éthique « communautaire » occupe la place la plus grande. Reprenant une intuition prophétique (cf. Am 5,21s.), le CD établit un lien entre prescriptions culturelles et prescriptions éthiques : la participation aux fêtes de pèlerinage implique la prise en considération des plus pauvres (Dt 16,9s.).

Durant l'exil, le CD reçoit des compléments Dtr, qui répondent à la nouvelle situation politique et religieuse, tandis que les éditions Dtr du Deutéronome apportent un nouveau cadre à la collection législative pré-exilique : selon Otto, une rédaction « Horeb » (Dt 5 ; 9-10 ; 26) aurait précédé une rédaction « Moab », qui correspondrait à l'espérance d'une fin prochaine de l'exil (Dt 1-3 ; 29). La loi sur le roi (Dt 17,14-20) peut être considérée comme une addition exilique, du fait de son approche critique de la monarchie. Le décalogue de Dt 5 est attribué par Otto à la rédaction « Horeb ». Ce texte est en effet compatible avec une vie en diaspora, contrairement aux prescriptions de Dt 12-25, qui présupposent la vie dans le pays. Formant un « préambule législatif » situé à distance des autres textes de loi, le décalogue a la forme littéraire d'un discours de Yhwh, formulé à la 1^{re} personne et transmis par l'intermédiaire de Moïse. Ce texte, qui met en relation récit (5,6) et lois (5,7s.), prescriptions culturelles et éthiques, et qui articule la relation à Dieu et la relation au prochain peut être considéré comme une « méta-norme », une synthèse normative jouissant d'une haute autorité, et fournissant le principe d'interprétation des prescriptions particulières rassemblées en Dt 12-26. Certains auteurs (Otto, Zenger) envisagent que la présentation des lois du CD corresponde à l'ordonnancement du décalogue de Dt 5, mais cette hypothèse est sans doute trop schématique.

2.3. Les lois de l'écrit sacerdotal P Gn 1-Lv 9 (16)

La théorie documentaire envisage un écrit sacerdotal purement narratif, dont la finale se situe en Dt 34, ou dans le livre de Josué (Jos 18,1 ou 19,51). Les lois sacerdotales, selon ce schéma, étaient considérées comme des suppléments. A partir des travaux de Pola, Otto, Zenger, une nouvelle délimitation de l'écrit sacerdotal s'impose progressivement (Ex 29 ; Ex 40 ou Lv 9). C. Nihan, (qui situe la finale de P en Lv 16), a montré la cohérence narrative qui unifie cet ensemble littéraire législatif *et* narratif : Israël cherche à restaurer en son sein l'ordre créationnel perdu et à être transformé en nation sacerdotale, au sein des autres nations, devenant ainsi un « microcosme » de l'ordre originel voulu par Dieu, une communauté dont chaque membre est séparé de l'impur, en particulier par le biais de pratiques alimentaires. Les lois de Lv 1-9 définissent la séparation du sanctuaire

par rapport à ce qui est profane, et, de la même manière, les prescriptions de Lv 11–15 (P ou selon d'autres auteurs P^s) définissent la séparation du camp par rapport au monde extérieur. Le rituel de Lv 16 a quant à lui pour fonction de préserver le sanctuaire des forces du chaos et de permettre ainsi la présence permanente du Seigneur en Israël. Cet écrit sacerdotal Gn 1-Lv 9^p (ou Gn 1-Lv 16^p) aurait pu être composé au début du v^e siècle avant notre ère, comme récit fondateur du Temple de la communauté «post-étatique» de Jérusalem, lorsque toute perspective de restauration monarchique est abandonnée, et que les symboles royaux sont transférés sur la figure du grand prêtre (Ex 28,15-30). Contrairement à la théologie deutéronomiste qui fait reposer la sanctification du peuple sur son obéissance collective à la loi – cultuelle et éthique – (cf. Dt 7,6; 14,2), la théologie sacerdotale envisage le sacerdoce comme une médiation spécifique permettant la sanctification de la communauté d'Israël.

2.4. *La loi de Sainteté (LS) : Lv 17–26*

Comment appréhender les relations entre P, ainsi défini, et LS? K. Elliger considérait les lois de Lv 17–26 comme la suite de l'écrit sacerdotal P^s, antérieures cependant à l'introduction de suppléments législatifs P^s. E. Blum, de même que F. Crüsemann et R. Albertz, rattachent également Lv 17–27 à l'écrit sacerdotal, tandis que I. Knohl et J. Milgrom concluent à la dépendance de H (*Heiligtums-gesetz, Holiness Code*) vis-à-vis de P, mais proposent pour ces deux écrits une datation assez haute. E. Otto relie H à la composition pentateucale du v^e siècle, à l'époque perse c'est-à-dire qu'il envisage H comme une composition littéraire post-P, post-Dtr. De même, C. Nihan considère H comme une composition post-D et post-P, permettant l'insertion de D et de P dans une même *Torah*, à l'époque Perse, à la fin du v^e siècle, mais indépendamment cependant d'une composition pentateucale.

Ces différentes hypothèses se situent avant tout sur le terrain de l'histoire de la composition du texte. Cette histoire a pour corollaire une «prise de position» théologique de H vis-à-vis de P. Le principal déplacement qui intervient entre P et H concerne le lieu et les modalités de la *sanctification*. Ceci apparaît clairement en Lv 18–20 où la catégorie de sainteté est réinterprétée : en effet si, en P, la sainteté est statique et apparaît liée au sanctuaire, à ce qu'il contient, et au personnel sacerdotal, en H la sainteté est un objectif assigné à l'ensemble de la communauté d'Israël. La catégorie de sainteté inclut désormais tous les aspects de la religion d'Israël et de l'éthique. La sanctification de la communauté par l'obéissance aux commandements ne se substitue pas à la médiation du culte, mais la complète : ainsi la catégorie de sainteté est, contrairement à la perspective de P, étendue au-delà des limites du sanctuaire. D'autre part, contrairement à D, Israël n'est

pas défini par H à partir de son rapport à la terre, mais par l'obéissance à une loi qui fait suite à l'Exode, et qui sépare Israël des nations pour le consacrer à Dieu. Document de compromis théologique, H l'est également au plan socio-économique : la loi jubilaire de Dt 25 a pour but de réduire les tensions sociales et de fonder l'égalité entre les membres de la communauté d'Israël. En somme, pour utiliser une catégorie assez anachronique, on pourrait évoquer en termes de « démocratisation » l'évolution qui intervient entre la composition de P et celle de H.

2.5. Les lois du livre des Nombres

La recherche récente considère la composition du livre des Nombres comme tardive. Les lois qui y sont rassemblées (Nb 1–10; 15; 18–19; 27–30; 35–36) font figure de compléments apportés aux législations antérieures. De même, le calendrier cultuel de Nb 28–29 est le plus tardif de la Torah. Cependant, la collection apparemment disparate des prescriptions du livre des Nombres est unifiée, dans ses rédactions les plus tardives, par une perspective théologique qui est qualifiée par Achenbach de théocratique et hiéocratique. Le livre des Nombres pourrait être compris comme une « réponse » post-sacerdotale à la théologie de H, et appréhendé comme une *alternative post-sacerdotale* à la théologie « populaire » ou « démocratique » de la loi de Sainteté.

L'originalité du livre des Nombres vis-à-vis de H ne se limite pas à une appréhension différente de la catégorie de *sainteté*. H ne comporte aucune revendication territoriale implicite ou explicite, et assume de manière pragmatique la coexistence, en Judée, des membres de la communauté d'Israël avec d'autres populations : ainsi Lv 25,47 envisage la possibilité d'une dépendance financière des Israélites vis-à-vis de populations étrangères installées en Yehud. H reprend donc à son compte l'orientation pacifique de P. La présentation de la communauté d'Israël par le livre des Nombres est tout autre. Les chapitres 2 et 10 mettent en valeur la « géographie militaire » de la communauté dont les tribus sont disposées en groupes d'armées. De la même manière, les récits de Nb 25; 31 montrent la responsabilité militaire des personnages sacerdotaux : Pinhas accompagne les Israélites dans l'expédition punitive contre Madian (Nb 31,6). Enfin, le prêtre Eléazar est associé à Josué et aux représentants des tribus pour présider à la répartition du territoire conquis entre les fils d'Israël (Nb 34,17–18). Certes, comme le fait remarquer C. Nihan, des traces de l'influence de la théologie de H peuvent être retrouvées dans le livre des Nombres, où plusieurs textes de lois évoquent, comme en H, l'association des *gerîm* (Nb 15,15–16.29–30; 35,15) à la communauté cultuelle. Mais l'ensemble du livre des Nombres – dans lequel les lois ne peuvent être interprétées indépendamment des récits qui leur sont reliés et qui, parfois, les illustrent – effectue le lien entre l'affirmation de la prééminence

culturelle des prêtres *et la mise en valeur de leur autorité politique, dont le corollaire est une prétention territoriale*. L'Israël idéal du livre des Nombres est certes une théocratie, mais une théocratie «militaire» conduite par des prêtres. Ainsi, au pragmatisme dont la Loi de Sainteté pourrait être l'expression, en décrivant les modalités d'une vie religieuse juive pacifique dans une Judée perse multiculturelle, le livre des Nombres pourrait répondre en se faisant l'écho d'une «radicalité» nouvelle. Les prêtres incarnent, selon ses prescriptions et ses récits, une autorité non seulement religieuse (les lévites deviennent leurs subordonnés – Nb 4; 18), mais également politique (Nb 34,16s.).

3. Les différents «codes» législatifs dans le contexte de la Torah

3.1. Composition littéraire de la Torah et autorité des textes législatifs

La délimitation du Pentateuque conduit à intégrer dans un unique ensemble littéraire les différentes collections de lois qui viennent d'être envisagées séparément. La composition de cet ensemble littéraire n'a pas pour corollaire la reconnaissance immédiate de son autorité dans l'ensemble des communautés juives. Ainsi, à la fin du ^ve siècle avant notre ère, les documents d'Eléphantine révèlent l'existence, entre les responsables de cette communauté et les autorités de Juda et de Samarie, d'un dialogue qui ne présuppose pas l'autorité normative de la Torah ni l'application stricte de la loi de centralisation de Dt 12.

3.2. Coexistence de collections différentes au sein d'une même Torah

Sur le plan diachronique, la délimitation du Pentateuque conduit à rassembler dans un même ensemble des prescriptions et des collections (ce terme est préférable à celui de «code») provenant d'époques diverses, et dont les contenus ne sont pas unanimes (cf. Ex 22,30; Dt 14,21; Lv 17,15-16). Deux motifs peuvent être évoqués pour expliquer ce phénomène :

1° La coexistence dans un même ensemble littéraire de lois préexiliques et de lois qui sont liées au fonctionnement du judaïsme du Second temple peut contribuer à souligner la continuité des institutions religieuses d'Israël au-delà des vicissitudes politiques.

2° L'interprétation des collections législatives les plus tardives du Pentateuque présuppose la connaissance des collections les plus anciennes (Levinson, Otto, Nihan). Ainsi, pour une part, l'interprétation de H n'est possible qu'en référence, à CA, CD et P.

3.3. Structure synchronique de la Torah

L'ordonnancement des lois de la Torah, si on en considère le texte d'un point de vue synchronique, conduit le lecteur à y discerner une hiérarchie d'autorité. Dans le Tétrateuque, le décalogue d'Ex 20,2-17, discours de Yhwh à la 1^{re} personne est situé *en avant* de tous les autres textes législatifs, qui peuvent donc en être considérés comme le déploiement ou l'application. Le décalogue semble donner les « principes » permanents des lois « changeantes », reflétant les époques diverses où elles sont formulées.

De même dans le Deutéronome, le décalogue de Dt 5,6-21 correspond à l'alliance de l'Horeb, et fournit les principes des lois du CD, situé dans le contexte de l'alliance de Moab. La structure synchronique de la Torah conduit donc le lecteur à envisager une « hiérarchie d'autorité » des lois qui y sont consignées, et à reprendre ainsi la distinction entre *normes* et *métanormes* que F. Crüsemann avait établie à propos du CA.

4. Indications bibliographiques

4.1. Lois du Pentateuque et Lois du Proche-Orient ancien

B. JACKSON, « Reflexions on Biblical Criminal law », *JJS* 24 (1973), p. 8-38. V. KOROSEK, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipzig, 1931, voir particulièrement p. 12-15, 31-33, 58-61. N. LOHFINK, « Les lois du Pentateuque dans le contexte des législations du Proche-Orient ancien », *Transversalités* 70 (1999), p. 129-147. G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh (PA), 1955. H. NIEHR, « The Constitutive Principles for Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Societies with Special Reference to Ancient Israel and Juda », *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 1997 (3), p. 112-130. S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden, 1970. E. OTTO, *Körpervletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament: Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient*, Kevalaer/Neukirchen-Vluyn, 1991. R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, CRB 26, Paris, 1988.

4.2. Statut et interprétation des lois du Pentateuque

O. ARTUS, *Les Lois du Pentateuque* (LeDiv 200), Paris, Cerf, 2005. F. CRÜSEMAN, *Die Tora*, München, 2002, p. 170-234. R.G. KRATZ, « Temple and Torah: Reflections on the legal status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran », dans G.N. KNOPPERS/B.M. LEVINSON (éd.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake (IN), 2007, p. 77-103. M. LEFEBVRE, *Collections, Codes and Torah. The Re-characterization of Israel's Written Law* (JSOTSS 451), New York/London, 2006. C. NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une

allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12», dans D. MARGUERAT/ A. CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, 2000. E. OTTO, «Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel», *ZAR* 9 (2003), p. 1-55. J.W. WELCH, «A Biblical Law Bibliography- 2002 Supplement», *ZAR* 9 (2003), p. 279-315.

4.3. Etudes concernant les différentes collections législatives du Pentateuque

R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora; Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, 2003. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (ATD, Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen, 1992, p. 518s. K. ELLIGER, art. «Heiligkeitgesetz», RGG, 1959, col. 175-176. K. GRÜN WALDT, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin, 1999. C. HOUTMAN, *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, Leiden/New York, 1997. ID., *Exodus* (vol. 3), Leuven, 2000, p. 78-269. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis (MN), 1995. B.M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, 1997. J. MILGROM, *Leviticus 1-16; 17-22; 23-27*, New York, 1991; 2000; 2001. C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch* (FAT 2. Reihe 25), Tübingen, 2007. E. OTTO, *Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium* (BZAR 2), Wiesbaden, 2002. ID., «Perspektiven der neueren Deuteronomiumsforschung», *ZAW* 119 (2007), p. 319-340. T. POLA, *Die Ursprüngliche Priesterschrift, Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg*, Neukirchen-Vluyn, 1995. Th. RÖMER «Les deux décalogues et la loi de Moïse», dans *Mémoires d'Écriture, Hommage à Pierre Gibert*, Bruxelles, 2006, p. 47-67. A. RUWE, «Heiligkeitgesetz» und «Priesterschrift», *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen, 1999. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin, 1990. E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 2001⁴, p. 145-161. K. ZOBEL, *Prophezie und Deuteronomium Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (BZAW 199), Berlin/ New York, 1992.

GENÈSE 1–11

Christoph Uehlinger

Comme la plupart des monuments littéraires, la Bible recueille le plus grand nombre de lecteurs dans ses premières pages, appelées «histoire des origines». Combien de gens n'ont pas entrepris un jour de lire la Bible en voulant commencer par le commencement, c'est-à-dire la Genèse, pour abandonner après deux, trois livres, voire seulement quelques chapitres? Les premiers chapitres de la Genèse ont donc un avantage indiscutable face à tous les autres, en ce qu'ils sont incontournable. Voilà des textes que tout le monde a lus et que tout le monde croit avoir plus ou moins compris... Or le lecteur contemporain a vite fait de se faire piéger dans ces pages, entre des lectures triviales, par trop désinvoltes (la création en sept jours, la côte ou la pomme – vous n'y croyez pas?!), les débats stériles entre créationnistes et évolutionnistes (le *big bang* est-il issu du hasard ou de la volonté du créateur? L'homme fut-il créé par Dieu ou descend-il du singe?), les schémas tape-à-l'œil proposés par les ingénieurs du plan structuraliste, et les joyeux ébats de ces nouveaux magiciens que sont les psychanalystes convertis en exégètes (Gn 3 ou la découverte de la sexualité qui ouvrirait à la connaissance et à l'«être comme des dieux»...). Tout ce beau monde, et bien d'autres, croient devoir y aller de leurs commentaires pour proposer leur clef – et pourquoi pas la seule, pendant qu'on y est – qui permettrait de mieux comprendre *la Bible* (excusez du peu) à partir de ses tout premiers chapitres.

Les exégètes historico-critiques et leurs étudiant-e-s portent une part de responsabilité face au brouhaha et à la confusion des opinions. Comment comprendre sinon que chaque nouvelle génération d'étudiants, et bon nombre de lecteurs laïques, semblent tomber des nues quand ils reconnaissent qu'il n'y a pas d'histoire des origines est composée de sources diverses qui se croisent ou s'enchevêtrent, chose fermement établie dès 1753 par Jean Astruc dans ses fameuses *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse?* Force est de reconnaître que durant plus d'un siècle, et dans une sorte de grand écart acrobatique tendu entre la critique littéraire et la théologie dogmatique, une majorité des exégètes modernes se sont employés à la dissection

des sources pré-canoniques, investissant celles-ci de vastes programmes sotériologiques (Dieu et l'homme, le péché et la grâce...), plutôt que d'interpréter l'histoire biblique des origines à partir de son contexte socio-culturel et historique propre, c'est-à-dire l'histoire littéraire du Proche-Orient et de la Méditerranée orientale du I^{er} millénaire avant J.-C.

1. Plan et contenu

1.1. *Nom et unité*

« Histoire des origines » (*Urgeschichte, primeval history*), disions-nous : c'est l'appellation courante que les exégètes attribuent généralement aux 11 premiers chapitres de la Genèse, en se fondant sur les premiers mots du livre (*b're'sît*, « au commencement »). En effet, il est question dans ces chapitres de l'origine du monde et de l'humanité, de faits de civilisation (l'élevage, l'agriculture, la viticulture, l'urbanisme...) et de culture (la division des peuples selon les continents, les nations et les langues...). Presque tout ce dont ces chapitres traitent y arrive forcément pour la première fois : le jour et la nuit, en passant par la première naissance ou le premier meurtre jusqu'à la première « cuite ». C'est également là que les lois fondamentales qui régissent le cosmos (le temps, l'espace, la vie et la mort, la bénédiction et le châtement) sont instituées par Dieu, que des gestes essentiels tels que le sacrifice ou la prière sont accomplis, et que des émotions telles que la joie ou la honte sont ressenties pour la première fois. Il y a tant de « premières » dans ces pages, et qui concernent des choses tellement fondamentales, que l'on en viendrait presque à oublier qu'il s'agit d'une « mise en scène » littéraire savamment orchestrée par des auteurs antiques, et par conséquent d'un effort phénoménal d'étiologie spéculative.

Or, le terme « histoire » ne convient pas très bien à ces chapitres, du moins pas au sens où nous l'entendons habituellement. Il est vrai qu'un système assez dense de références chronologiques, prenant son point de départ en Gn 5,3ss., permettrait de dater la création du monde en l'an 2666 (P: 2320) avant l'Exode (Ex 12,40-41), ce qui correspond à l'an 3146 (P: 2800) avant la dédicace du Temple de Jérusalem par Salomon (1 Rois 6,1) ou encore, semble-t-il, à l'an 4000 avant la dédicace de l'autel purifié par Judas Maccabée, ce qui donnerait un indice assez précis – 164 avant J.-C. – pour l'ancrage des inventeurs du système (notons que ce comput ne correspond pas au calendrier juif actuellement en vigueur, qui remonte à une réforme instituée par Hillel II en 344 [2000 AD = 5760 *anno mundi*]). Ce système semble faire de la création du monde l'événement inaugural du temps en termes physiques et historiques. Cependant, on voit bien que le réseau des notices chronologiques est tissé en surface de la Torah et des Prophètes antérieurs et qu'il

n'a aucune importance pour l'intelligence de la plupart des récits des origines. Ceux-ci relèvent plutôt du mythe et de la légende, lesquels genres transcendent par nature le temps et l'histoire. Aussi serions-nous bien inspirés de considérer ces chapitres non pas comme une « histoire » proprement dite, mais plutôt comme un « cycle des origines », une relation des « œuvres » primordiales, voire un *prologue* qui veut communiquer au lecteur de l'histoire un savoir essentiel sur les données fondamentales de l'existence humaine dont l'épopée développera ensuite un aspect particulier.

Il n'est pas aisé de tracer la limite entre le temps des « origines » et celui de l'histoire, entre le fondamental et le particulier, entre les mythes concernant la création (cf. Ne 9,6) et l'épopée dont Abraham est le premier héros (Ne 9,7); aussi les exégètes hésitent-ils à déterminer la fin de notre prologue avec précision. Nombreux sont ceux et celles qui considèrent comme un ensemble les ch. 1-11 de la Genèse; cette délimitation, purement conventionnelle, voit dans l'appel d'Abraham en Gn 12,1-3 l'ouverture de l'histoire particulière d'Israël. Mais celui qui se fait appeler en 12,1-3 vient lui-même d'ailleurs: ses origines et premières migrations familiales (d'Ur en Chaldée à Harran en Mésopotamie du Nord) sont relatées en 11,27-32. Certains commentateurs en déduisent que l'histoire des origines se termine en 11,26. Mais ce dernier verset (qui clôt la généalogie des Sémites, en concurrence avec 10,21-31) ne constitue pas plus que 11,32 une césure déterminante. Si l'on veut préciser un terme plus convaincant à notre prologue, ce serait plutôt en 11,9 (où le projet avorté de Babel débouche sur la multiplication des langues et la diffusion des peuples), ou encore en 9,29 (la fin du déluge séparant le temps mythique de celui de l'histoire, la mort de Noé clôt véritablement une époque: cf. la mention *'ahar ha-mabbûl*, « après le déluge », en 10,1.32; 11,10). Force est d'admettre que si l'on peut assez facilement déterminer le point final, en 8,21 (22), d'une version indépendante des récits des origines qui ne débouchait pas encore sur une œuvre plus vaste (finale dont l'équivalent au niveau de la composition « sacerdotale » se trouverait en 9,17), le réaménagement de ces chapitres fondateurs en prologue d'une épopée « nationale » (dont la fin échappe elle aussi à une définition simple: Jos 24 ou 2 Rois 25 ?) a produit un enchevêtrement avec l'histoire du premier patriarche, enchevêtrement qui s'oppose désormais à une délimitation simple (12,1-7 fait percevoir d'incontestables liens avec 11,1-9).

1.2. Plan d'ensemble

L'ensemble de Gn 1-11 est essentiellement constitué de récits et de tableaux généalogiques, parfois introduits par des intertitres employant le terme technique *tôl'dôt*, « descendances » (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; etc.), lesquels signalent des césures importantes dans le développement du récit. Sur la base

d'indices formels et de contenu, cet ensemble se laisse assez facilement structurer en quatre grandes parties :

- I.** Gn 1 : fondement en six jours de l'univers et de tout ce qui l'habite par la parole créatrice de Dieu, aboutissant dans la célébration, par Dieu lui-même, d'un repos sabbatique le septième jour : preuve que la création peut, grâce à la bénédiction, fonctionner pour elle-même.
- II.** Gn 2-4 : deuxième regard sur la création des êtres vivants, notamment de l'homme (*hā'ādām*, le «terrien»), chargé du gardiennage d'un jardin exquis ; les animaux sont créés dans un but premier de complémentarité communicative à l'homme, projet auquel seule la femme pourra répondre (Gn 2). Sur l'instigation du serpent, animal au savoir exceptionnel, le couple transgresse un interdit de Dieu et se voit chassé du jardin (Gn 3) ; hors du jardin, la différenciation des modes de vie et l'inégalité des rapports à Dieu conduit les hommes à des rapports de plus en plus violents entre eux, violence dont Caïn et ses descendants sont les figures emblématiques (Gn 4).
- III.** Gn 5-9 : cette violence n'est qu'insuffisamment contrebalancée par une lignée d'hommes plus pieux (dont *'enōš*, «humain», premier adorateur de Yhwh) qui aboutit à Noé (Gn 5). Suite à une autre transgression, commise cette fois par des êtres célestes (6,1-4), et face au constat de corruption de l'homme, voire de la violence qui emplit la terre, Dieu décide d'en effacer, par un déluge, tous les êtres vivants à l'exception des descendants de Noé, le juste, et des animaux que celui-ci emportera dans l'arche (Gn 6-8). Suivra un nouveau départ de la création, sur de nouvelles bases en ce qui concerne les êtres vivants avec lesquels Dieu conclut une alliance, en s'engageant formellement à ne plus jamais amener de déluge (Gn 9).
- IV.** Gn 10-11 : diffusion des peuples (fils de Noé, père de l'humanité) et mise en place de l'ordre des nations sur la terre entière, selon leurs langues et leurs territoires (Gn 10), malgré le projet de Babel qui voulait s'y opposer par une nouvelle transgression (11,1-9).

A l'évidence, ce programme doit ancrer l'histoire particulière d'Israël dans un cadre cosmique, puis anthropologique et géopolitique fondamental. Alors que la première et la troisième partie servent à définir cet ordre (en termes de création «idéale» initiale, suivie par un aménagement modifié correspondant davantage à la réalité expérimentée dans le temps historique), la deuxième et la quatrième partie opèrent les transitions : la deuxième en explicitant pourquoi Dieu (qui avait salué les œuvres de sa création comme «bonnes», voire l'ensemble comme «très bon», cf. 1,31) a pu en arriver au constat d'échec justifiant le déluge ; la quatrième, en préparant la scène des nations vivant chacune sur une terre propre,

scène qui servira au lancement de l'épopée historique dont le moteur principal sera la promesse aux patriarches d'une descendance et d'une terre. Autant dire que le poids de ces parties n'est pas égal : les récits de la création et du déluge forment pour ainsi dire les piliers mythiques, sur lesquels sont inscrits les garanties divines qui sous-tendent l'univers (ce n'est pas un hasard si les parallèles extra-bibliques abondent précisément pour ces parties-là). Entre les deux, les récits de la deuxième partie montrent un intérêt avant tout anthropologique et opèrent la jonction entre un projet divin qui ne pouvait être qu'idéal et la perception vécue d'une réalité pleine d'ambiguïtés, de tensions et de violence. Bien qu'une lecture attentive fasse ressortir de nombreux thèmes latents auxquels seul le grand récit apportera un dénouement (p. ex., par l'institution du sanctuaire, du sabbat et de la loi sacrificielle en Ex-Lv, mais aussi par l'expulsion du peuple d'Israël de sa terre en 2 R 24-25...), ces trois premières parties pourraient fort bien se lire comme une composition à part. Ce sont donc elles qui constituent le véritable « récit des origines » ; quant à la quatrième partie, elle n'a de sens qu'en tant que charnière reliant ces origines à l'histoire des patriarches.

I. Fondements (Gn 1,1-2,3)

1,1-2,3 Premier récit de la création

II. Transitions et transgressions : « descendances du ciel et de la terre » (2,4-4,26)

2,4a Titre (déplacé de 1,1 ?)

A. 2,4b-3,24 Yhwh/Dieu, l'Homme, la Femme et le serpent (« récit du paradis »)

2,4b-7 Deuxième récit de la création

2,8-17 Le jardin et l'interdit

2,18-25 L'Homme et la Femme

3,1-6 Transgression de l'interdit

3,7-13 Mise à nu

3,14-19 Malédiction

3,20 Eve, mère de tous les vivants

3,21-24 Exclusion du jardin

B. 4,1-26 L'Homme entre civilisation et barbarie

a 4,1-2 Naissance de Caïn et d'Abel

b 4,3-16 Caïn et Abel : le fratricide

b' 4,17-24 De Caïn à Lamek I

a' 4,25-26 Autres descendants d'Adam (jusqu'à 'enôš, « humain »)

III. Re-fondements : «descendances d'Adam» (5,1–9,29)

- A. 5,1-32 De la lignée d'Adam à Noé (y compris Lamek II)
- B. 6,1-4 Les Fils de Dieu, les filles des hommes et les « géants » (transgression d'en haut)
- C. 6,5–9,17 **Le déluge**
- a 6,5-22 Prologue : Yhwh décide d'amener un déluge
- 6,5-8 Yhwh veut exterminer les êtres vivants
- 6,9-10 Intertitre : généalogies de Noé
- 6,11-12 La violence remplit la terre
- 6,13-22 Dieu instruit Noé
- b 7,1-16 Entrée dans l'arche avant les eaux
- c 7,17–8,14 Le déluge
- 7,17-24 Crue des eaux
- 8,1-14 Décrue des eaux
- b' 8,15-19 Sortie de l'arche
- a' 8,20–9,17 Epilogue : plus jamais de déluge
- 8,20-22 Sacrifice et promesse
- 9,1-7 Bénédiction sur Noé et ses fils (cf. 1,26-29)
- 9,8-11 Alliance avec les êtres vivants
- 9,12-17 Le signe de l'alliance
- B'. 9,18-27 La vigne de Noé et la malédiction de Canaan
- A'. 9,28-29 Conclusion de la généalogie, mort de Noé

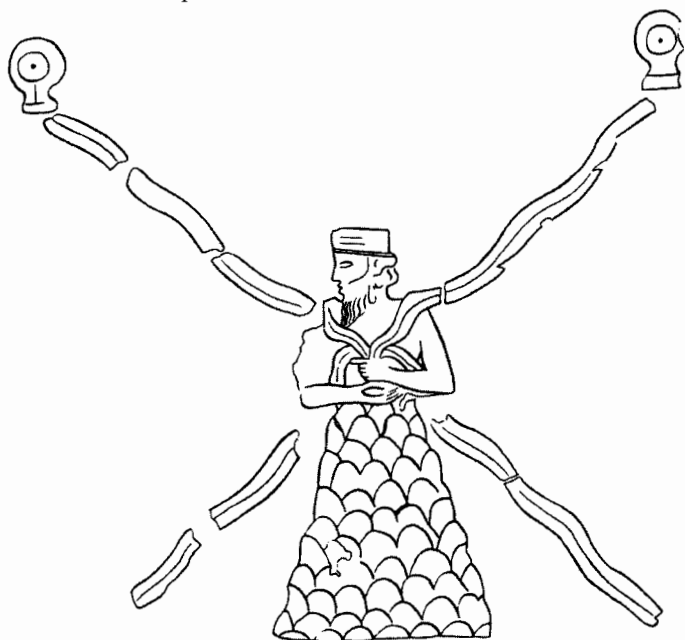
IV. Transition/transgression : «descendances des fils de Noé» (10,1–11,9)

- 10,1 Titre
- A. 10,2-32 Les fils de Noé (ou « Table des nations »)
- B. 11,1-9 Babel : diffusion des langues et dispersion des nations
- A'. 11,10-26 De Sem à Tèrah
- 11,27-32 De Tèrah à Abram (... → suite dans le cycle d'Abraham)

2. Origine et formation

On trouve dans Gn 1–11 des matériaux littéraires de nature fort diverse : des récits mythologiques de type cosmogonique et/ou anthropogonique, auxquels répond l'anti-thème du déluge ; des fragments de traditions euhéméristiques, mieux connues de l'épopée grecque et des historiens hellénistiques, qui relient mythologie et historiographie en inscrivant, entre la théogonie et l'histoire des hommes, des phases dominées par les dieux mineurs, titans, géants et autres héros ; des récits étiologiques, dont certains définissant le cadre essentiel de la condi-

tion humaine, et d'autres relatant plus modestement telle invention ou fondation («X fut le premier à faire Y...»); des récits qui aboutissent à des bénédictions ou malédictions exemplaires dont la portée pouvait se vérifier jusque dans le présent du narrateur, voire au-delà; des déclarations programmatiques englobées dans d'amples discours divins; enfin, bon nombre de listes généalogiques et de tableaux cosmographiques... De toute évidence, ces matériaux ne sont pas issus du génie d'un auteur unique.



Un Dieu tient la source de quatre fleuves (cf. Gn 2).

2.1. Les grandes étapes rédactionnelles

Bien avant de pouvoir s'intéresser – faute de documents – aux études de mythologie et d'historiographie, la critique moderne de Gn 1-11 a cherché à élucider les tensions internes du seul récit biblique. J. Astruc, G.F. Eichhorn et d'autres reconnurent dès le XVIII^e siècle que certains éléments de la narration de Gn 1-11 font double emploi (notamment les deux récits de la création ou les deux chronologies et descriptions divergentes du déluge), et que Dieu y figurait sous plusieurs appellations (*Yhwh*, *'elohîm* «divinité», ou le composé *Yhwh 'elohîm*). L'ana-

lyse des doublets, des contradictions et des tensions a généré une « critique des sources » dont l'acquis principal reste aujourd'hui la distinction de deux trames narratives originaires indépendantes : l'une, appelée « sacerdotale » (sigle P : textes en *'elohim* en ce qui concerne Gn 1–11), que la majorité des commentateurs considèrent comme une source autonome ; une autre, pré – ou non-sacerdotale (sigle J : textes en *Yhwh*, sauf exceptions), qui garderait encore les traces, soit d'une source antérieure (« laïque » selon O. Eissfeldt, « nomade » d'après G. Fohrer), soit d'une rédaction postérieure (« yéhowiste »), soit encore des deux. Les sources P et J auraient été combinées en un seul développement narratif par le travail d'un « rédacteur » (sigle R), dont l'ampleur et la nature restaient sujet à discussion.

La « nouvelle hypothèse documentaire » reconnaissait donc en Gn 1–11 les sources même qu'elle poursuivait ensuite tout au long du Tétra – ou de l'Hexateuque. C'est encore le cas des auteurs qui favorisent une datation tardive (à l'époque perse) des matériaux yahwistes (Van Seters, Levin), certains allant jusqu'à renverser l'ordre J(E)–P établi par Wellhausen et à considérer J(E) comme postérieur (Blenkinsopp). Cependant, le lien entre les « origines » et le cycle d'Abraham semble extrêmement fragile dans les matériaux non-P : à la suite d'une suggestion faite par F. Crüsemann (dans le sillage de R. Rendtorff et de R. Kessler), nombreux sont aujourd'hui les auteurs qui reconnaissent aux récits pré – ou non sacerdotaux des origines une genèse littéraire indépendante de la source J. L'état de la question a été dressé par M. Witte, lequel distingue quatre profils majeurs dans la croissance de Gn 1–11 (dans le résumé qui suit, les attributions de versets voire d'épisodes peuvent s'écarter dans le détail des propositions de Witte).

1. Un *récit pré-sacerdotal* ($\approx$ l'ancien « Yahwiste »), éventuellement d'origine préexilique, aurait comporté les éléments suivants :

- I. Création (des êtres vivants, avant tout de l'homme) : 2,5-7a α .(18?)19-20a.(20b?).21-22 ; 3,20
- II. Civilisation, violence, groupes migrants (de Caïn aux fils de Lamek) : 4,1-5*.8.17a.18-22*
- III. Déluge (pluie de 40 jours) et promesse : 6,7-8* ; 7,1a.2.4-5.10a.12.23* ; 8,2b(?).6-7.13b.20-21a*.22*

Contrairement à Witte, pour qui la composition primitive n'aurait pas encore abouti à un récit du déluge, nous pensons déjà à un ensemble tripartite dans lequel le déluge répond à la création (mythe et anti-mythe) sans toutefois l'anéantir : *Yhwh* s'engage à un ordre rythmé, dans lequel la pluie ne sera plus qu'un élément saisonnier, par conséquent bienfaisant ; il confirme sa préférence pour le sacrifice

sanglant (cf. 4,4; 8,20-21), qui semble offrir un moyen à l'homme de canaliser sa violence. Il faut admettre cependant que ce récit primitif ne se laisse plus complètement reconstituer mot pour mot.

2. Une première *relecture* de ce récit qui l'aurait considérablement amplifié dans l'esprit de la *sagesse sceptique*, sinon pessimiste, des v^e/iv^e siècles (≈ l'ancien «Yéhowiste»; ajouts marqués en *italiques*):

- | | |
|------|--|
| I. | Récit du jardin (en sept scènes: création de l'homme, ordre par rapport à l'arbre «de la connaissance du bien et du mal», création de la femme, transgression, enquête, malédiction, expulsion): 2,4b.5-7a ßb .8-9a.16-17*.18-20.21-22.23-25; 3,1-13.14*.15-18a.19.20.21-23 |
| II. | Accroissement exponentiel de la violence à cause du péché, nouvelle expulsion (Caïn chassé de la terre arable), inefficacité de la vengeance comme moyen préventif (Lamek; en tout sept scènes): 4,1-5.6-7.8.9-16.17a.18-22.23-24 |
| III. | Déluge à cause de la perversité du cœur de l'homme, regret de Yhwh de sacrifier sa création à cause de l'imperfection de l'homme, promesse (en tout sept scènes): 6,5-6.7-8*; 7,1a.2.4-5.10a.12.23*; 8,2b.6-7.8.9*.10-12.13b.20-21a.21b.22 |

On voit bien la pensée théologique enrichir le récit: il y a un décalage entre l'ordre original souhaité par Yhwh, idéalisé dans la figure du jardin (mythe), et la réalité de l'existence humaine marquée par le labeur et la souffrance, réalité profondément ambiguë parce qu'issue de transgressions élémentaires (contre Yhwh, contre la vie) dont l'homme, la femme et le serpent portent l'entière responsabilité (anti-mythe). Si l'humanité est toujours en vie et que la terre produit son fruit, c'est grâce à la bienveillance de Yhwh, dont les châtiments restent toujours en deçà de la menace initiale, et contiennent des mesures provisionnelles (au lieu de la peine de mort, le couple est seulement expulsé du jardin, mais habillé; Caïn l'assassin reçoit un signe qui devra le protéger; le déluge n'est finalement pas exécuté *in toto*). Dans la perspective de ce récit amplifié, l'humanité descendant de Noé peut se comprendre comme une communauté de survivants qui doit son existence à la sympathie de Yhwh. Witte a noté de nombreux indices de parenté avec des textes sapientiaux ainsi qu'avec les traditions de la rédaction dtr de Jérémie et, dans une moindre mesure, de l'Histoire dtr, ce qui confirme la datation avancée ci-dessus.

3. Le *récit dit « sacerdotal »* (P) offre une présentation beaucoup plus solennelle et formelle que son prédécesseur :

- I. « Descendances » du ciel et de la terre (création en six jours, repos au septième jour sanctifié) : 1,1-2,3 (relectures en 1,26ss.) (2,4a?)
- II. Transition : « descendances » d'Adam (jusqu'à Noé) : 5,1-29a.30-32
- III. « Descendances » de Noé, le juste (jusqu'à sa mort)
 - a. Déluge (irruption des eaux qui entourent le cosmos ; durée totale : 1 année) : 6,9-19a.20-22 ; 7,6-7.11.13-14*.15.17*.18-21.22*.24 ; 8,1-2a.3-5.13a.14-19
 - b. Alliance (mais pas de sacrifice !) : 9,1-17 (rédigé en plusieurs étapes)
 - c. Descendance et mort de Noé : 9,18a.19.28-29
- IVa. Transition : descendances (généalogies)
 - a. Fils de Noé : 10,1-4a.5-7.20.22-23.31-32
 - b. Fils de Sem : 11,10a.11-26
 - c. Fils de Tèrah (jusqu'à Abraham) : 11,27-32 (... → suite dans le cycle d'Abraham).

A la différence de J, cette trame s'ouvre sur un véritable poème cosmogonique, qui présente la création comme une œuvre complexe émanant de la volonté divine. Il suffit que Dieu parle, à l'instar d'un souverain invisible, pour que les choses se réalisent aussitôt à la perfection, sans que ne soient précisées des instances de mise en œuvre. L'humanité, création ultime « à l'image de Dieu », reçoit le pouvoir de cultiver la terre et de dominer le monde animal. L'ensemble est couronné par le repos divin du septième jour, préfiguration du sabbat.

Le déluge, quant à lui, est motivé par le fait que la terre s'est corrompue par la violence de « toute chair », à l'exception de Noé, seul juste parmi ses contemporains. Noé est appelé à construire l'arche selon un plan précis, qui suggère un véritable sanctuaire en trois étages. A la suite du déluge, Dieu modifiera légèrement le mandat de domination confié à l'humanité, lui permettant désormais de se nourrir de viande, non sans protéger en même temps la vie humaine. Il conclura par ailleurs une alliance avec « toute chair ». Cette première alliance sera plus tard suivie d'alliances particulières avec Abraham et Israël : les « origines » de P ne sont donc pas une œuvre autonome, elles préparent, englobent et préfigurent l'histoire d'Israël qui trouvera son apogée au Sinaï.

Les listes généalogiques (II, IV) servent à rythmer l'histoire en opérant la transition entre les générations essentielles, dont le récit développe les faits et gestes avec plus de détail. A relever que la généalogie de Qénân à Lamek (5,12-27) suit à peu près les mêmes noms que celle de Caïn à Lamek en Gn 4,17-18 (« J ») ; il s'agit de leçons variantes dont le rédacteur fera ensuite deux lignées différentes !

(N.B. : Les textes P ne sont pas tout à fait homogènes mais montrent des traces de relectures successives plus ou moins ponctuelles, autant en Gn 1 qu'en Gn 6-9.)

4. Il incombait à la *rédaction* (R, ce sigle regroupant l'ensemble des interventions responsables de la « rédaction finale » du Pentateuque) de réunir les deux grandes trames en insérant le récit « J » amplifié là où P offrait des points d'ancrage opportuns ; si l'on peut déceler ça et là des jointures censées atténuer la transition, l'intervention des rédacteurs n'a sans doute pas toujours laissé des traces visibles. On doit cependant distinguer *a priori* les passages où R cherche à harmoniser les sources préexistantes (ainsi notamment 2,1.7b ; 4,25-26 [Seth et Enosh] ; 5,29b ; 6,7* ; 7,1b.3.8-9.10b.16.22-23 ; 8,21 ; 9,5b.18b ; 10,4b.8-10*.12b.14*.18b-19.21.24-25*.29b-30) d'autres péripécies, plus développées, où des récits nouveaux, tirés pour la plupart de sources tierces, éparses et généralement inconnues, sont ajoutés pour compléter ce qui représentera désormais le véritable « prologue » à la grande histoire nationale allant de Gn au livre des Rois.

« Bien propre » (*Sondergut*) de R :

- a. 2,9b-15 ; 3,22.24 (deux arbres, quatre fleuves)
- b. 6,1-4 (fils de Dieu et filles des hommes)
- c. 9,20-27 (la vigne de Noé et la malédiction de Canaan)
- d. 11,1-9 (récit de Babel)

L'utilisation du double nom *Yhwh 'elohîm*, « Yhwh Divinité », aux ch. 2-3 (formule composite qui trouve des parallèles dans des inscriptions tardives de Palmyre) est emblématique pour la démarche des rédacteurs qui ont cherché à harmoniser les sources préexistantes. La créativité de leur travail apparaît également dans le traitement des deux versions généalogiques, qu'ils comprennent dans le sens de deux lignes alternatives : l'une passant par Caïn l'assassin jusqu'au brutal Lamek I ; l'autre partant de Seth, substitut d'Abel, et de son fils Enosh (*'enôš*, l'« humain » face à Dieu), génération des premiers adorateurs de Yhwh (4,26), qui aboutit à Lamek II, père de Noé. Leur travail devait être particulièrement ardu dans le récit du déluge, que l'on ne pouvait raisonnablement raconter deux fois de suite.

R assumerait donc la paternité rédactionnelle (sinon d'auteur) de matériaux qui, dans l'ancienne hypothèse documentaire, ne cadraient que difficilement avec les textes J(E), *a fortiori* lorsqu'on attribua à ces derniers une origine préexilique. Il se trouve d'ailleurs qu'aucun de ces récits n'a de parallèle dans la mythographie proche-orientale ancienne. Ces péripécies nouvelles (au sein desquelles on pourrait encore distinguer le substrat original du vernis apporté par « R ») permettent de situer assez bien les interventions que nous englobons sous le sigle R au IV^e, peut-être encore au tout début du III^e siècle avant J.-C. Le

motif de l'arbre de vie fait intervenir le thème de l'immortalité (toute hypothétique qu'elle soit), peut-être aux prises avec des théories gréco-phéniciennes sur l'immortalité de l'âme humaine. Le fragment (d'origine hénochique ?, cf. le ch. 6 du livre d'Hénoch) sur les anges séduits en Gn 6,1-4 rejoint cette même préoccupation et y ajoute la notion des générations intermédiaires des Géants et des Héros, connue dès la *Théogonie* et le *Catalogue des femmes* attribués à Hésiode (viii^e siècle), et maintes fois répétée depuis par les auteurs grecs et hellénistes. L'apparente contradiction d'un récit qui représente Cham (l'Africain !) se comporter de façon impudique, mais Canaan (dont la filiation à partir de Cham est artificielle) récolter la malédiction se résout si l'on considère les deux comme les héros malheureux de versions divergentes (l'une dans la perspective de l'histoire nationale, construite sur l'opposition fondamentale entre Canaan et Israël, l'autre dans celle d'un récit proto-historique englobant le sort de l'humanité entière, dont l'expansion de Japhet [représentant du monde grec] en terre sémitique, les deux dimensions se rejoignant dans la défaite de Tyr devant Alexandre le Grand en 332/1 avant J.-C.). Quant au fameux récit de la construction inachevée de Babel, une sorte de deuxième chute, collective, après celle du premier couple (cf. Gn 3,3-22 et 11,6), s'il utilise des motifs qui remontent à l'époque des splendeurs assyriennes sous Sargon II et Sennachérib (Uehlinger), ceux-ci devaient trouver une nouvelle résonance à l'époque où Alexandre entreprit sans succès de restaurer Babylone et sa *ziggourat* Etemenanki (Witte).

L'approche diachronique ici proposée à la suite de Witte repose assez largement sur les épaules de J. Wellhausen et de ses successeurs, sans nier toutefois la pertinence des critiques récentes : le premier récit (ou « J » primitif) englobe les éléments que jadis on attribua à une source pré-J ; la rédaction théologique (= J « amplifié ») reprend de nombreux matériaux anciennement assignés à « JE » ; en accord avec la tendance actuelle, la succession J-P est, sinon renversée, du moins nuancée : « J primitif » a sans doute précédé P, « J amplifié » lui est par contre probablement postérieur. Mais c'est surtout au niveau de R que le modèle de Witte devient fort intéressant. On comprend bien l'intérêt pour R d'enrichir la conception théocentrique de P par la théologie quasi-sapientiale de « J amplifié ». On est surtout frappé par la grande diversité des matériaux apportés par R, qui apparaît comme un collectionneur des traditions, instruit et assez habile, plus que comme un érudit qui aurait cherché à imposer sa synthèse propre. Si rien ne nous oblige à attribuer toutes les interventions rédactionnelles à une seule et unique main, celles-ci ne manquent pourtant pas de cohérence, ce qui justifie le sigle collectif (et l'intuition de Franz Rosenzweig qui proposa de traduire R par *rabbênû* « notre maître »). N'oublions pas cependant que ces scribes accomplissaient leur travail de rassemblement des traditions dans la montagne de Palestine, à l'ombre du Temple de Jérusalem, où l'on n'avait ni les moyens ni la prétention de rivali-

ser avec les dernières œuvres, histoires ou encyclopédies, des auteurs hellénistes d'Alexandrie ou de Gaza, et que leur véritable centre d'intérêt se situait plutôt dans les livres suivants (notamment Ex-Dt).

Quant aux auteurs des deux principaux « récits-source » (« J primitif » et P), il va de soit qu'ils n'ont pas inventé leurs textes de toutes pièces. La non-congruence des dix ouvrages de la création avec les sept, voire six jours de leur mise en œuvre fait deviner que le narrateur de Gn 1 (P) a soumis à sa notion particulière d'un rythme de temps idéal (la semaine aboutissant au repos sabbatique) un tableau cosmologique qui ne s'y prêtait pas sans résistance. Dans le récit de la création séparée de la femme (Gn 2,21-22...; 3,20), un vocabulaire idiosyncratique montre clairement que le narrateur dépend en dernière instance d'une source (non identifiée pour l'heure) écrite en langue accadienne, donc d'origine assyro-babylonienne. Le titre de la partie III fait par ailleurs référence à un « rouleau des généalogies d'Adam » (5,1) que l'auteur (P) semble avoir utilisé comme une œuvre à part (cf. 1 Ch 1-9; Lc 3,23-28). Gn 6,1-4 (R) contient une réminiscence mythologique de type hénochique (cf. 4Q201 III; 4Q202 II) et/ou d'inspiration hésiodique, aujourd'hui perdue. Quant à la tradition du déluge (J, P, R), ses racines plongent dans la mémoire millénaire de la littérature suméro-accadienne.

2.2. Gn 1-11 et la mythologie antique

Les liens qui unissent Gn 1-11 aux traditions mythologiques, épiques et historiographiques de l'Égypte, du Proche-Orient, de l'Asie Mineure et de la Grèce antique ont été beaucoup étudiés depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, suite au déchiffrement des écritures cunéiformes et hiéroglyphiques. L'attention se concentrait alors sur l'épopée de Gilgamesh dans sa grande version de 12 tablettes, découverte dans les archives de Ninive, et sur le poème cosmogonique *Enūma eliš* (« Lorsqu'en haut... »). Ces documents quasi intacts de haute antiquité reléguèrent soudainement au troisième plan les auteurs des époques hellénistique et romaine connus auparavant, tels que le prêtre babylonien Béroze (né vers 330), les historiens juifs cités par Alexandre Polyhistor (I^{er} siècle avant J.-C.), ou l'historien phénicien Philon de Byblos (64-141 après notre ère, qui s'appuie sur un auteur plus ancien du nom de Sanchunyatón). Non seulement ces derniers étaient difficiles d'accès, parce que conservés uniquement à l'état fragmentaire de citations éparses chez d'autres auteurs tels que Flavius Josèphe ou Eusèbe de Césarée; surtout, ils faisaient soudainement figure d'épigones frappés par la décadence, puisque leur rencontre avec l'hellénisme avait dû entacher ce *Volksgeist* qu'idéalisaient à l'époque les nationalismes européens. Toujours est-il que l'inspiration du récit biblique, déjà malmenée par les découvertes et théories des scientifiques,

se trouva doublement remise en question par la découverte de la « Genèse babylonienne », ce qui fit s'embraser une controverse intellectuelle passionnée connue sous le titre-pamphlet de « Bible et Babel » (*Bibel und Babel*). Malheureusement, des interprétations dites « pan-babylonistes » vinrent jeter quelque discrédit sur l'entreprise. Les études comparatistes furent alors mises entre parenthèses pendant près d'un demi-siècle, ce qui ne manqua pas de satisfaire les ténors de la théologie dialectique, qui parvinrent à dissocier presque complètement, entre les années 1930 et 1960, les religions et la mythologie « païennes » de la foi en un Dieu unique de l'histoire d'Israël.

C'est seulement depuis la fin des années 1960 que la comparaison des récits bibliques des origines avec leurs cousins proche-orientaux a regagné toute son importance (comparer à cet égard les commentaires de von Rad et de Westermann), largement déconnectée, il est vrai, des hellénisants. Par rapport au ^{xix}^e siècle, le corpus s'est considérablement enrichi de textes sumériens et accadiens, dont surtout l'épopée du « supersage » (*Atrahasis*), seul texte cunéiforme connu en date qui relie comme le récit biblique création et déluge, l'épopée de Gilgamesh dont la XII^e tablette contient un récit du déluge assez proche de celui de notre « J primitif », et une version sumérienne du déluge qui doit être à l'origine de la tradition connue par Bérosee (en témoigne le nom du héros, Ziusudra, qui devient *Chisouthros*). Un fragment de l'épopée de Gilgamesh daté du ^{xiv}^e ou ^{xiii}^e siècle avant J.-C. a même été trouvé à Megiddo, malheureusement hors contexte (il est cependant invraisemblable que la tradition biblique remonte à une tradition scribale « cananéenne » de l'âge du bronze). Une génération de chercheurs a pu confronter les récits bibliques et leurs cousins suméro-accadiens, produisant nombre de résultats intéressants grâce au synopsis désormais possible. Les témoins cunéiformes les plus importants s'étalent sur une longue période allant des débuts du II^e millénaire jusqu'à l'époque d'Assurbanipal, au milieu du ^{viii}^e siècle. Il est difficile de préciser la forme littéraire exacte que revêtaient ces traditions dans les écoles et archives mésopotamiennes et ouest-sémitiques aux ^{vi}^e-ⁱⁱⁱ^e siècles avant J.-C., c'est-à-dire aux époques (néo-babylonienne, achéménide et hellénistique) où les textes de Gn 1-11 furent rédigés et successivement assemblés. Seules quelques études récentes tentent d'englober la Grèce dans l'entreprise. Il serait néanmoins opportun de reprendre non seulement les pseudépigraphes – désormais mieux connus grâce à Qumran, où la figure de Gilgamesh est encore attestée en 4Q530 II 2 et en 4Q531 fr. 17,12 –, mais également le dossier des auteurs hellénistiques, afin de déterminer avec plus de précision la place qu'occupent les « origines » bibliques dans la littérature mythographique, cosmogonique et historiographique de l'antiquité proche-orientale et méditerranéenne.

Il n'y a pas lieu ici de détailler la pluriformité des traditions qui, dans le Proche-Orient et dans le monde méditerranéen anciens, se référaient à la cosmogonie, à

l'anthropogonie et au déluge (cf. en français les collections facilement accessibles des « Suppléments aux Cahiers Evangile »). Signalons seulement quelques pistes de lecture synoptique qui paraissent particulièrement intéressantes pour l'éclairage des textes bibliques. Le récit « J primitif », nous l'avons dit, se situe assez près de l'épopée d'*Atraḥasīs*, de Gilgamesh XII et d'une version sumérienne du déluge; mais alors que la première envisage la création simultanée de sept paires (!) d'hommes et de femmes, Gn 2* insiste sur l'idée d'un seul couple primitif, notion également attestée dans le mythe sumérien « Enki et Ninmah » où le couple primitif naît de la déesse-mère Nammu. Dans le récit biblique, la femme apparaît comme l'apogée de la création des êtres vivants puisqu'elle seule tire l'homme de sa solitude; cette création en deux temps, nous l'avons dit, dépend probablement d'une source accadienne qui pourrait avoir inspiré à son tour un récit néo-assyrien, à la visée politique évidente, qui parle d'une création, d'abord de l'homme, ensuite du roi (cf. l'identification de l'homme primordial avec le roi de Tyr en Ez 28!). Si des motifs isolés comme l'épisode des oiseaux (le corbeau puis la colombe, Gn 8,6-12) ainsi que la trame générale aboutissant au sacrifice (Gn 8,20-21) s'inspirent de toute évidence de la tradition cunéiforme, le transfert du mythe dans un cadre monothéiste n'allait pas sans poser des difficultés aux rédacteurs: dans les versions anciennes, le mythe met en jeu une pluralité de divinités (Enlil qui décide du déluge, Enki/Ea qui avertit celui qui sera le survivant, la déesse-mère Mami/Ishtar qui se révolte de voir périr ses créatures...); dans les versions bibliques, Yhwh assume l'ensemble de la partition. Il est donc seul à décider du déluge, mais aussi de sa fin; ce qui peut donner l'impression d'une certaine contradiction (cf. 6,5 et 8,21) permet aux auteurs bibliques d'insister sur la sympathie qu'éprouve Yhwh pour sa création, et de marquer la différence entre la toute-puissance divine et un despotisme quasi-arbitraire. Quant au récit sacerdotal de la création en Gn 1, qui résume la multiplicité du divin dans l'appellatif ³*ʾelohim*, « divinité(s) », on l'a comparé avec un document memphite, recopié à la fin du VIII^e siècle avant J.-C., qui prône la priorité dans l'acte créateur de Ptah du cœur, de la bouche et de la parole avant les autres organes divins, ceci pour contrecarrer des modèles biologiques et sexuels plus traditionnels; on a également relevé une certaine parenté entre la description du chaos primordial en Gn 1,1-2 et des notions cosmogoniques égyptiennes. Cependant, la suite de Gn 1 paraît plus proche des concepts babyloniens d'une création par divisions et mandat de fonctionnement, à situer à mi-chemin entre *Enūma eliš* et le récit abrégé que donne Bérosee de la création du monde par Marduk de Babylone. A la différence de ces modèles mythologiques, le récit sacerdotal ne reconnaît aucune force mauvaise ou monstrueuse qui aurait pu s'opposer à l'action créatrice de Dieu.



L'arbre de vie entouré de deux chérubins (cf. Gn 2–3).

Il est impossible pour l'heure de spécifier la source des récits sur les transgressions fondamentales, sur les Géants (*nēpilīm*) et les Héros (*gibbôrīm*), enfin sur les inventeurs et les fondateurs. Contentons-nous de signaler que la tradition a sans doute une double ou même une triple origine : à côté de traditions plus locales (les fils de Caïn), on trouve des vestiges de listes suméro-accadiennes de rois d'antan (connues également par Bérosee et de nombreux autres historiens hellénistiques) et une influence de l'historiographie dite euhéméristique, qui a transposé certains mythes (orientaux ou grecs) en récits concernant des héros de la plus haute antiquité. C'est ainsi, par exemple, que le dieu assyro-babylonien Ninurta, guerrier et patron des steppes, devint le roi Nimrod, grand chasseur devant Yhwh et fondateur des plus grandes métropoles mésopotamiennes (Gn 10,8-12).

2.3. Milieux producteurs

Peut-on préciser les milieux producteurs de textes qui semblent à première vue faire partie de l'héritage universel de l'humanité ? Ne doit-on pas se contenter de reconnaître que nous lisons dans ces pages des versions quelque peu provinciales de récits dont les modèles plus élaborés, voire sophistiqués se trouvaient dans les centres de l'érudition antique qu'étaient jadis Memphis, Ninive, Babylone puis Athènes et Alexandrie ? Cette question même peut donner quelque idée sur l'enracinement des « origines » dans le milieu des lettrés judéens, hauts conseillers et prêtres, dont certains se trouvèrent sans doute en exil sinon en mission à l'étranger. A partir de l'époque néo-babylonienne, il incombait de plus en plus aux temples de s'ériger en gardiens de la tradition tant religieuse et scientifique qu'historique. Du livre d'Ezéchiel jusqu'au Talmud babylonien, les indices ne manquent pas pour prouver qu'à partir du VI^e siècle avant J.-C. s'est produit un échange entre prêtres-

académiciens babyloniens (mythographes, devins et médecins) et lettrés judéens de la Golah, dont certains ont peut-être pu accéder à une formation intellectuelle en milieu cunéiforme. Ces experts-intellectuels, auxquels on doit les éléments les plus traditionnels de Gn 1-11, devaient être pour la plupart des prêtres avertis, préposés aux études plutôt qu'aux tâches pratiques du culte journalier qui, de toute façon, ne put se développer en terre d'exil.

La bibliothèque du Temple de Jérusalem a dû, à partir du ^ve siècle, recueillir ces informations et connaissances et s'ériger en une sorte d'académie-conservatoire : c'est là que les plus brillants parmi les prêtres prirent l'initiative de composer le récit dit « sacerdotal » ; c'est là aussi que, par la suite, la mythologie a dû croiser le courant sapientiel. On notera que les « origines » sont plus ouvertes à la prise en compte d'une anthropologie pessimiste qu'à la réception des dernières théories cosmogoniques des scientifiques (grecs ou égyptiens : cf. Jb 38 qui semble plus averti en matière de cosmographie que Gn 1, lequel s'en tient à l'essentiel). Inversement, l'écho fait à Gn 1-11 est plus fort dans la littérature sapientiale (Ps, Jb, Ct, Si) que dans l'historiographie, le droit ou le prophétisme (mais cf. Ez 14,14 ; Es 54,9, etc.), même si ces pages sont finalement devenues incontournables pour les historiographes à cause de leur statut de prologue à l'histoire nationale (cf. Ne, Ch ; Jos 24,2 ignore encore les « origines »).

La préposition des « origines » au grand récit de l'histoire nationale apporte d'ailleurs une dimension importante à la compréhension de celle-ci : dans la perspective de P, le choix d'Abra(ha)m, puis des Fils d'Israël, servira à constituer, autour du sabbat puis du culte, une communauté-modèle qui soit le plus proche possible du créateur du cosmos et de son projet de vie pour la terre entière. Dans la perspective de « J » (ou JE, ou « KD », voir l'introduction au Pentateuque), l'apparent échec du projet de Yhwh avec Israël trouvera finalement une part d'explication étimologique à travers l'anthropologie fondamentale, c'est-à-dire l'appartenance de ce peuple à une humanité qui pense à tort pouvoir construire son avenir contre Dieu : la désobéissance des premiers hommes, chassés du jardin comme plus tard Israël de sa terre, prédispose en quelque sorte le sort national d'Israël (mais alors que l'entrée d'Eden reste bouclée, la foi d'Israël se construira à partir d'un retour...). Quant à la rédaction finale, qui relit le prologue dans une perspective historiographique mêlant mythographie et anthropologie, elle insistera sur la nécessaire séparation de la sphère divine et du monde humain. S'offre alors aux hommes le choix entre Caïn/Lamek I ou Seth/Enosh/Noé, entre la violence ou le respect de Yhwh ; ne survivront en définitive que les justes, parmi lesquels une voie spéciale sera préparée pour la lignée qui est appelée à entendre et à pratiquer la Torah, cette dernière apparaissant désormais comme un véritable instrument d'humanisation.

3. Thèmes et enjeux

Gn 1–11 traite, nous l'avons vu, de choses essentielles et fondamentales ; aussi hésite-t-on à vouloir résumer la richesse de ces pages en quelques phrases qui risquent la banalité. On peut, on doit lire les « origines » d'abord comme un ensemble assez dense d'étiologies de toutes sortes, où s'entremêlent le savoir empirique et la spéculation, la connaissance, la tradition et l'information de troisième main pour rendre compte de l'avènement d'un ordre et d'une organisation fondamentale du monde, que ce soit sur le plan cosmique, géographique et géopolitique (les continents et les pays), ethnique et culturel (les langues, les modes de vie...). Que ces étiologies montrent les limites des connaissances de leurs auteurs antiques n'a rien de surprenant. Lisant la Bible à partir des interrogations majeures d'une autre époque, on doit sans doute insister moins sur les modalités particulières, somme toute anecdotiques, selon lesquelles ces récits envisagent la cosmogonie et l'anthropogonie (si ce n'est pour souligner que Dieu lui-même, selon la Bible, ne fait pas partie de la création), mais avant tout sur les questions fondamentales qu'ils posent au sujet des rapports qu'entretiendraient soit les hommes avec les femmes et entre eux (sexualité et violence), soit l'espèce humaine avec le reste de la création (écologie ; nature, culture et civilisation) et avec Dieu.

En ce qui concerne l'homme dans l'ensemble de la création, Gn 1 lui octroie un pouvoir certain sur la terre et sur les animaux (le *dominium terrae*) que l'on comprendra à partir des conditions d'une époque où l'humanité était loin de pouvoir annihiler les espèces et les biotopes. On notera que ce pouvoir est légué à l'homme en sa qualité d'être créé « à l'image de Dieu » (1,26), donc doué non seulement d'intelligence mais également de responsabilité, tel un représentant ou un vizir mandaté par un roi. S'il n'est pas demandé à l'homme de se substituer à Dieu, seul maître de la vie, ni même de prendre la place d'un « co-créateur » (selon une formule théologique venue à la mode), c'est sans doute parce que l'homme de l'époque vivait son environnement naturel (habité par des animaux sauvages) autant comme une menace que comme un terrain d'extraversion. Par ailleurs, le passage du « végétarisme » antédiluvien à l'autorisation de manger la chair animale (mais non le sang, cf. 1,28-30 et 9,2-7) prépare l'abattage rituel, ainsi que la communion sacrificielle instaurée au Sinaï. Pour ce qui est de Gn 2–3, il s'agit de garder l'équilibre entre les deux chapitres, qui se répondent comme un mythe et son anti-mythe : l'idéal est formulé par le récit anthropogonique, qui établit la parenté fondamentale entre l'homme (*hā'ādām*, le « terrien »), les animaux et la terre arable (*hā'ādāmāh*) ; l'anti-mythe souligne la réalité douloureuse, qui voit dans le travail agricole un perpétuel combat contre la terre, dont l'aspect de jardin paradisiaque n'est plus qu'un souvenir du temps précédant la transgression : à l'opposé des fantasmes bourgeois et citadins, l'image n'a rien de bucolique. Cependant, le récit du déluge, où l'on voit l'homme prendre soin de la survie des espèces vivant sur terre et dans les airs, rappelle encore la communion

vitale entre hommes et animaux, façonnant avec l'image de l'arche un puissant symbole non dénué d'une certaine naïveté. On se rappellera cependant que Gn 1 ou 9 ne disent ni le seul ni le dernier mot de la Bible sur la création (cf. Ps 8; 104; Jb 38ss.; Pr 8,23ss.; Ct, etc.).

Quant à la dimension anthropologique de ces textes, on insistera sur l'unité et l'égalité fondamentale de l'humanité, hommes et femmes, en tant qu'«image et ressemblance (!) de divinité» (Gn 1,27; cf. 5,1-3), fondement d'une dignité indivisible (par l'intermédiaire de la réflexion sapientiale biblique [cf. Pr 14,31; 17,5; 22,2; 29,13] et de la philosophie, ce sera la source ultime des droits de l'homme!). En regard du rapport homme-femme, on cherchera, là aussi, à respecter l'équilibre entre Gn 2 et 3 pour ne point trop noircir par des notions anachroniques (péché originel, besoin de justification par la foi, etc.) un tableau qui est déjà suffisamment sombre en lui-même. Retenons que l'Homme primordial (*hā'ādām*) ne devient réellement lui-même qu'après l'apparition de la femme (*'iššā*), et que, sans tarder, la différenciation sexuelle fera de lui un homme mâle (*'îš*). La femme, quant à elle, n'est pas créée comme une «aide» inférieure à l'homme mais comme un «soutien» (*'ezer*) indispensable qui lui fait face (*k'negdō*); c'est grâce à elle que l'homme deviendra un être en dialogue, le propre de l'être humain se trouvant être sa capacité de communication, dont la figure la plus intense est la reconnaissance mutuelle dans le couple (jusqu'à la relation sexuelle, d'où l'écho fait à Gn 2-3 dans le Cantique des Cantiques).

On s'interrogera enfin sur le potentiel à la fois créateur, inventeur et destructeur de l'homme, qui semble être le revers nécessaire d'une créature intelligente, donc curieuse par nature (jusqu'à connaître «le bien et le mal») et exposée au risque d'une éternelle frustration. C'est par sa capacité à envisager autre chose, et toujours mieux, que l'homme peut aller jusqu'à se méfier de Dieu, voire vouloir prendre une place qui ne revient qu'au créateur. Comme dans la plus simple tradition mythologique, Dieu s'en défend avec véhémence, jusqu'à regretter d'avoir créé l'homme (Gn 6,6: point culminant des «origines»). Mais la sympathie l'emportera sur le regret. C'est pourquoi, le Dieu de Gn 1-11 apparaît non seulement comme le créateur auquel toute réalité doit son existence primordiale, mais également comme le seul garant de la pérennité du cosmos et de la survie du monde et de l'humanité.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

F. CASTEL, *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1987. G. VON RAD, *La Genèse* (Commentaires bibliques), Genève, 1968. L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26* (fzb 70), Würzburg, 1992. H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn, 1996. C. WESTERMANN, BK.AT 1/1, 1974 = *Genesis 1-11: A Commentary*, London, 1984. G.J. WENHAM, WBC 1, 1987.

4.2. *Etats de la recherche*

J. ROGERSON, *Genesis 1-11* (OTGu), Sheffield, 1991. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (EdF 7), Darmstadt, 1972.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen, 2006. N.C. BAUMGART, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9* (HBS 22), Freiburg i.Br., 1999. J. BLENKINSOPP, «A Post-exilic Lay Source in Genesis 1-11», dans J.C. GERTZ *et al.* (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin, 2002, p. 49-61. L. DESROUSSEaux (éd.), *La création dans l'Orient ancien : congrès de l'ACFEB, Lille (1985)* (LeDiv 127), Paris, 1987. P.J. HARLAND, *The Value of Human Life: A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)* (VT.S 64), Leiden *et al.*, 1996. R. HENDEL, «Genesis 1-11 and Its Mesopotamian Problem», dans E.S. GRUEN (éd.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriation in Antiquity* (Oriens et Occidens 8), Wiesbaden, 2005, p. 23-36. A. VAN DER KOOIJ, «The City of Babel and Assyrian Imperialism: Genesis 11:1-9 Interpreted in Light of Mesopotamian Sources», dans A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume. Leiden, 2004* (VT.S 109), Leiden *et al.*, 2006, p. 1-17. H. PFEIFFER, «Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24)», *ZAW* 112 (2000), p. 487-500; *ZAW* 113 (2001), p. 1-16. A. DE PURY, *Le chant de la création. L'homme et l'univers selon le récit de Genèse 1* (Cahiers bibliques 1), Aubonne, 1986. A. SCHÜLE, *Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (ATHANT 86), Zürich, 2006. C. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sog. Turmbauzerzählung (Gen 11,1-9)* (OBO 101), Freiburg (CH)/Göttingen, 1991. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 290), Berlin, 1998. E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart, 1987².

4.4. *Dossier comparatiste*

J. BOTTÉRO/S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Bibliothèque des histoires), Paris, 1989. M. LUGINBÜHL, *Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient* (EHS. 15/58), Berne *et al.*, 1992. H.-P. MÜLLER, «Der Welt – und Kulturentstehungsmythos des Philon Byblios und die biblische Urgeschichte», *ZAW* 112 (2000), p. 161-179. J. VAN SETERS, «The Primeval Histories of Israel and Greece Compared», *ZAW* 100 (1988), p. 1-22. M.-J. SEUX, *La création du monde et de l'homme dans les textes mésopotamiens* (CEv Supp. 38), Paris, 1981. M.-J. SEUX *et al.*, *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (CEv Supp. 64), Paris, 1988.

GENÈSE 12–36

Albert de Pury

Sous leur forme canonique, les chapitres 12–36 du livre de la Genèse s'intègrent pleinement à la grande narration qui part de la création du ciel et de la terre en Gn 1 et aboutit à la mort de Moïse, à la veille de l'entrée des Israélites dans le pays de Canaan en Dt 34, et qui s'étend même, au-delà du Pentateuque, jusqu'à la fin de l'histoire des royaumes d'Israël (2 R 17) et de Juda (2 R 25). Au sein de cette grande construction historiographique, nos chapitres font suite à l'histoire des origines de l'humanité et des nations (Gn 1–11), en s'intéressant désormais aux ancêtres d'un petit groupe de peuplades issues de cette humanité, pour se concentrer finalement sur les figures de Jacob et de ses fils (Gn 34; 35,16–26; 37–50). Ce sont ces douze fils, appelés en Ex 1,1–5 fils d'*Israël*, qui sont présentés comme les ancêtres du peuple dont la naissance, la constitution et la vocation vont être relatées à partir du livre de l'Exode. Du point de vue des éditeurs qui ont donné au Pentateuque sa forme actuelle, le livre de la Genèse ne prétend pas encore relater l'histoire d'Israël, mais elle en offre en quelque sorte la *préhistoire*. Par rapport à l'ensemble formé par les livres d'Exode à Deutéronome qui, eux, entendent poser l'existence et l'identité d'Israël comme peuple de Yhwh, la Genèse tout entière n'a dès lors que la fonction d'un prologue. Mais il en va comme dans les grands opéras : l'ouverture peut contribuer autant au rayonnement de l'œuvre que le livret proprement dit.

1. Plan et contenu

En suivant le fil narratif, nous découvrons la structure suivante :

Gn 11–25* : L'histoire d'Abraham et de ses deux fils

11,10–32 Généalogie : descendance de Sem. *Naissance* et mariage d'Abraham. Stérilité de Sara. Migration d'Abraham et des siens d'Our en Chaldée à Harrân

- 12,1-9 Vocation d'Abraham. Départ de Harrân et arrivée au pays de Canaan. **Première promesse patriarcale (terre)**. Construction d'autels à Sichem et à Béthel
- 12,10-20 Descente d'Abraham et de Sara en Egypte. Sara à la cour de Pharaon
- 13,1-18 Abraham à Béthel. Séparation de Lot. **Réaffirmation de la promesse (terre, descendance innombrable)**. Arrivée à Mamré
- 14 La campagne des quatre grands rois. Abraham sauve Lot, puis rencontre Melchisédeq
- 15 La promesse (fils, descendance innombrable, terre [«du Torrent d'Egypte au Grand Fleuve (Euphrate)»]), confirmée par la vision d'un serment divin (*b'rit*)
- 16 Fuite de Hagar, enceinte, dans le désert. L'Ange de Yhwh lui annonce la naissance d'Ismaël, promis à un grand avenir. Naissance d'Ismaël
- 17 Alliance avec Abram, renommé par Yhwh *Abraham* (v. 5), et avec sa descendance (Ismaël). Annonce d'une destinée particulière pour le fils à naître de Sara : Isaac
- 18,1-16** Visite des trois «hommes» à Abraham sous les chênes de Mamré. Annonce de la naissance d'un fils de Sara
- 18,17-32 Intercession d'Abraham pour Sodome
- 19 Le jugement de Sodome et le sauvetage de Lot. Lot et ses filles
- 20 Abraham et Sara chez Abimélek. La crainte de Dieu d'Abimélek
- 21,1-7 Naissance d'Isaac
- 21,8-21 Le renvoi d'Hagar et d'Ismaël
- 21,22-34 Le traité entre Abraham et Abimélek
- 22,1-19 Abraham mis à l'épreuve : **le (presque-)sacrifice d'Isaac**
- 23 L'acquisition par Abraham d'une sépulture près de Mamré au terme d'une négociation avec les fils de Heth
- 24 Le serviteur d'Abraham envoyé quérir une femme pour Isaac
- 25,1-6 Mariage d'Abraham avec Qetoura. Liste des descendants de cette union
- 25,7-11 *Mort d'Abraham*. Abraham est enseveli par Isaac et Ismaël dans le tombeau acquis auprès des fils de Heth
- 25,12-18 **Généalogie** : énumération des descendants d'Ismaël

Dans son état final, l'histoire d'Abraham est celle d'une élection et d'une transmigration, et des conséquences qui en découlent. Au sein de l'humanité issue de Noé, Dieu élit un petit clan. Abraham obéit à l'ordre de départ qui lui est adressé et croit en la promesse qui lui est faite. L'enjeu du récit sera désormais de savoir

si Abraham va réussir à s'établir dans le pays de Canaan et si – ou dans quelles conditions – il va y obtenir une **descendance**. Un enjeu supplémentaire se fait jour dans la question de savoir lequel des deux fils, Ismaël ou Isaac, est destiné à recueillir l'héritage paternel. En dehors des récits qui posent les fondements en énonçant la promesse (Gn 12,1-9; 13,4b-18; 15,1-6.17-21; 17,1-27; 18,1-18; 22,15-18) et de ceux qui relatent l'accomplissement de cette dernière (21,2-7.22-34; 23 [?]), la plupart des autres récits sont des **épisodes qui soulèvent des obstacles à la réalisation de la promesse** (11,30; 12,10-20; 14; 16; 19; 20) ou qui font peser une menace sur le fruit de la promesse (21,17-21 : renoncement à Ismaël; 22,1-14 : renoncement à Isaac). Sans être exempt de toute faiblesse – que l'on songe à sa couardise en 12,11-13 et 20,2, lorsqu'il fait passer sa femme pour sa sœur – Abraham est présenté comme un **modèle d'obéissance et de foi** (12,4; 15,6; 17,23-27), ne reculant pas même devant la demande de sacrifier son propre fils (22,1-14). Il est, de plus, un exemple de **générosité et de grandeur d'âme** (13,8-9; 14,11-24; 18,1-8.16-32; 20,17-18), reconnu comme tel par les autres (23,6; cf. aussi 12,3b).

Gn 25-36* : La geste de Jacob

La geste de Jacob, qui, au ch. 26, intègre également le petit cycle d'Isaac, se structure clairement en trois parties : I. Jacob et Esaü (1^{er} acte) : le déploiement de leur conflit; II. Jacob et Laban; III. Jacob et Esaü (2^e acte) : le dénouement de leur conflit. Ces trois parties sont chevillées l'une à l'autre par des scènes de rencontre divine (28,10-22 et 32,23-33). La geste de Jacob s'achève sur deux scènes de consécration de lieux de culte à Sichem (33,18-20) et à Béthel (35,1-15).

I. Jacob et Esaü, 1^{er} acte (Gn 25,19-28,22)

La genèse du conflit et ses conséquences

- | | |
|------------------|--|
| 25,19-26 | Naissance de Jacob et d'Esaü, en lutte dans le sein maternel |
| 25,27-34 | Vente du droit d'aînesse d'Esaü à Jacob |
| [26,1-33 | Histoire d'Isaac : réitération de la promesse (descendance nombreuse et possession du pays) à Isaac. Isaac et Rébecca à la cour d'Abimélek à Guérar. Isaac s'établit à Beerschéba. Alliance avec Abimélek] |
| 27,1-40 | Vol de la bénédiction d'Esaü par Jacob |
| 27,41-45 | Esaü promet vengeance. Fuite de Jacob |
| 26,34-35; 27,46; | |
| 28,1-9 | Autre motivation du départ de Jacob |
| 28,10-22 | Rencontre divine à Béthel (le songe de Jacob) |

II. Jacob et Laban (Gn 29,1–32,1)

L'ascension de Jacob

- 29,1-14 Arrivée de Jacob chez Laban
- 29,15-30 Mariages de Jacob
- 29,31–30,24 Naissance des enfants de Jacob
- 30,25-43 Enrichissement de Jacob

La lutte de Jacob pour l'indépendance de son clan

- 31,1-21 Délibérations, puis départ de Jacob et de son clan
- 31,22-42 Altercation avec Laban qui a rattrapé les fuyards
- 31,43–32,1 Dénouement du conflit et conclusion d'un traité

III. Jacob et Esaü, 2^e acte (Gn 32,2–36,43)

Le dénouement du conflit avec Esaü

- 32,2-22 Annonce et préparation d'un affrontement avec Esaü
- 32,23-33 Rencontre avec Dieu à Penuel (combat nocturne). Jacob est béni et reçoit le nom d'Israël
- 33,1-17 Rencontre avec Esaü. Réconciliation des deux frères

Aboutissement(s) de la geste de Jacob et/ou Commencement(s) de l'histoire des fils de Jacob et Epilogues

- 33,18-20 Arrivée de Jacob à Sichem. Construction d'un autel à «El, Dieu d'Israël» (aboutissement 1)
- 34,1-31 Dina, fille de Jacob, demandée en mariage par le prince de Sichem. Les fils de Jacob massacrent les Sichémistes et razzient la ville (commencement 1)
- 35,1-15 Retour de Jacob et de son clan à Béthel. Erection d'un autel et d'une stèle. Réitération de la promesse d'une descendance nombreuse et du don du pays (aboutissement 2)
- 35,16-20 Naissance de Benjamin et mort de Rachel
- 35,21-22 Inceste de Ruben (commencement 2)
- 35,23-26 Enumération des fils de Jacob
- 35,27-29 Mort et ensevelissement d'Isaac à Mamré
- 36,1-43 Installation d'Esaü au pays d'Edom. Enumération des descendants d'Esaü

Dans le texte actuel de la Genèse, les différents cycles narratifs sont reliés entre eux de multiples manières, et il n'est pas aisé de les délimiter clairement les uns par rapport aux autres. Où finit vraiment le cycle des origines, et où commence l'histoire d'Abraham ? (cf. ci-dessus, les remarques sur ce point dans l'introduction à Gn 1–11). Le cycle d'Isaac (Gn 26) se trouve intégré à la geste de Jacob.

Quant à l'histoire des fils de Jacob, qui forme la substance de la quatrième partie de la Genèse (Gn 37-50), elle semble commencer en Gn 34 déjà et se poursuivre en Gn 35,21-22. Par ailleurs, Isaac joue un rôle important dans l'histoire d'Abraham, puisque c'est à lui qu'est réservée la partie la plus spécifique de l'héritage de son père. Il reste en vie jusqu'au retour de Jacob dans le pays, comme Jacob lui-même restera en vie et continuera à être une figure narrative de plein droit jusqu'à la fin de l'histoire de Joseph. Quant aux liens qui rattachent le livre de la Genèse aux livres suivants du Pentateuque, ils résident surtout dans le fait même que Jacob meurt en Egypte et que c'est de ses fils que naissent les « Hébreux » que Moïse rassemblera et fera sortir d'Egypte. En dehors de cet agencement narratif, un seul passage – Gn 15,13-16 – fait explicitement référence aux événements de l'Exode. On le voit : même si nombre d'éléments de la Genèse ont presque certainement une origine indépendante de leur contexte actuel, un soin particulier a été pris par la rédaction finale du Pentateuque pour faire de la Genèse un récit unique et pour souligner son statut de prologue par rapport à la « vraie histoire », celle qui commence en Ex 1. Dans la mise en forme ultime du Pentateuque, la triade des patriarches – Abraham, Isaac et Jacob (énumérés sous cette forme par exemple dès Gn 50,24 ; Ex 2,24 ; Dt 1,8 ; 6,10, etc.) – s'imposera comme la référence classique et stéréotypée à cette « préhistoire d'avant Moïse ».

2. Origine et formation

2.1. Position du problème

Si, comme nous venons de le voir, les « récits patriarcaux » s'intègrent bien dans la continuité des étapes proposées par le livre de la Genèse et qu'à ce titre, ils servent parfaitement la **fonction de prologue** dévolue à ce livre dans le cadre du Pentateuque, la question est de savoir s'il en a toujours été ainsi. Dès le moment où l'on entre dans une perspective historique, plusieurs questions se posent :

1. Les récits d'Abraham et de Jacob ont-ils été rédigés d'emblée pour s'inscrire dans la perspective de ce grand projet littéraire ou avaient-ils connu un autre destin avant de se retrouver dans leur position actuelle ? C'est le problème de la *critique littéraire*.

2. Ces récits remontent-ils – et dans quelle mesure ? – à des traditions narratives pré littéraires. Avons-nous des indices qui permettraient de rendre compte d'un passage éventuel de la « tradition orale » à la « mise par écrit » ? Que pouvons-nous savoir de ces traditions premières ? Le problème se pose-t-il dans les mêmes termes pour Abraham et pour Jacob ? C'est le problème de l'*histoire des traditions*.

3. En admettant que les récits (oraux ou écrits) sur Abraham et/ou Jacob ont eu au départ une fonction autonome, avons-nous les moyens d'éclaircir les condi-

tions et les circonstances dans lesquelles ces récits auraient été repris et réaménagés pour s'intégrer à un projet littéraire dominé par la figure de Moïse ? Pourquoi les traditions patriarcales ont-elles été reléguées – sur le plan de la hiérarchie des traditions – à un statut de « pré-histoire » ? Ou en d'autres termes : quand a été conçue cette « fusée à deux étages » qu'est devenu le Pentateuque (Gn + Ex-Dt) ? C'est le problème de l'*histoire de la rédaction*.

Avant de tenter d'apporter une réponse à ces questions, nous devons jeter un regard sur l'histoire de la recherche.

2.2. Histoire de la recherche

Depuis les débuts de la critique biblique moderne, les exégètes ont toujours présupposé que l'histoire qui commençait avec les premiers chapitres de la Genèse s'étendait nécessairement bien au-delà, jusqu'au séjour dans le désert (Nb 20*, source E ; Nb 32*, J), à la mort de Moïse (Dt 34, P), voire à la conquête et à l'installation dans le pays (Jos 24*, J ; Jos 19*, P). Alors que l'observation de tensions et de variantes dans le livre de la Genèse (dont notamment l'emploi alternatif de *Yhwh* et d'*Elohim* pour désigner Dieu) permettait de reconstruire différentes sources qui avaient été fusionnées par le rédacteur final du Pentateuque (cf. l'introduction à l'histoire de la recherche sur le Pentateuque dans ce volume), il était ainsi évident que ces sources devaient nécessairement se poursuivre dans les autres livres du Pentateuque (Gn-Dt), voire de l'Hexateuque (Gn-Jos). Jamais ne fut clairement posée la question de savoir quel pouvait avoir été le *projet littéraire* qui avait donné naissance au Pentateuque. Quant à l'éventualité d'une indépendance originelle de certaines parties de la Genèse – et notamment des traditions sur les patriarches –, lorsqu'elle était envisagée, elle se trouvait reléguée à un stade forcément *prélittéraire*.

Après les intuitions de H. Gunkel (1901) sur l'autonomie des récits originels (*Einzel sagen*) – Gunkel comprenait les épisodes de la geste de Jacob, par exemple, un peu comme des contes de fée (*Märchen*), qui auraient été secondairement raccordés les uns aux autres de manière à former un cycle narratif – G. von Rad (1938) et M. Noth (1948) furent les premiers à s'interroger sur la préhistoire autonome des récits patriarcaux et à proposer une histoire des *traditions pré-littéraires* menant à l'éclosion du Pentateuque dans sa structure actuelle. Comme ils maintenaient une date très ancienne pour la source yahwiste – « J » était situé au x^e siècle, sous le règne de Salomon – les origines de la structure de base du Pentateuque (Création-Patriarches-Moïse) remontaient à leurs yeux à l'époque du prétendu « royaume unifié ». Quant aux traditions autonomes qui avaient été réunies dans cette structure, elles remontaient du coup à l'époque prémonarchique, et ne pouvaient donc avoir été transmises que par voie orale. Plusieurs travaux

marquants d'avant-guerre – d'A. Alt (1929) sur le « dieu des pères » comme forme de religion pré-yahwiste propre à des groupes nomades, ou de Noth lui-même (1930) sur le système « amphictyonique » des tribus israélites – semblaient d'ailleurs conforter ce postulat de traditions patriarcales très anciennes. Si ces thèses de Alt, von Rad et Noth furent largement discréditées à partir des années 1970, cela est dû à la « crise » du consensus wellhausenien, déjà évoqué dans le chapitre de cet ouvrage consacré à l'histoire de la recherche. Dès le moment où la rédaction des **premières œuvres de prose préservées dans la future Bible hébraïque était ramenée au VIII^e, voire au VII^e siècle**, il devenait plus difficile d'imaginer que la première version écrite des récits patriarcaux fût issue directement de traditions orales d'origine prémonarchique. Toute la reconstruction historique des origines d'Israël s'en trouva ébranlée.

La recherche de traditions, ou d'ensembles littéraires autonomes, continua cependant d'occuper certains chercheurs. Tel ou tel ensemble – les récits dits « yahwistes » de Gn 2-11* (Crüsemann), ou le cycle de Jacob (de Pury) ne s'expliquaient-ils pas mieux comme des compositions narratives (et même littéraires) indépendantes de leur insertion ultérieure dans le projet littéraire global du Pentateuque ? Sur le plan du système explicatif global du Pentateuque, la réactualisation de la « théorie des fragments » par R. Rendtorff eut pour effet de briser l'hypothèse axiomatique traditionnelle selon laquelle la *rédaction* d'une partie spécifique de la Genèse devait nécessairement se faire dans le cadre du projet littéraire global d'un Pentateuque ou d'un Hexateuque. **Un texte ou un ensemble textuel pouvaient fort bien remonter à l'époque préexilique alors même que la conception et la mise en place du futur Pentateuque ne débutaient pas avant la période exilique.** Lorsque T. Römer, enfin, démontra dans son ouvrage sur les Pères dans la littérature deutéronomiste que le Deutéronome et toute la tradition littéraire qui s'inscrivait dans son sillage ne connaissait vraisemblablement pas – ou alors ignorait délibérément – les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, et que le projet historiographique élaboré par cette école faisait commencer l'histoire d'Israël en Egypte, il devint évident que le clivage entre le livre de la Genèse et les livres d'Exode à Deutéronome était beaucoup plus profond qu'on ne l'avait supposé jusque-là.

La « crise » des années 1970 semble avoir débouché, ces dix dernières années, sur deux orientations bien distinctes. Les uns (Van Seters, Rose, Levin) continuent à admettre l'existence d'au moins deux sources continues – « J » et « P » – qui s'étendraient au minimum sur la Genèse, l'Exode et les Nombres, mais datent désormais ces sources de **l'époque exilique ou postexilique.** Dans cette perspective, on estime toujours possible de reconstituer une histoire d'Abraham, de Jacob et de Moïse « yahwiste », réécrite ou complétée par l'auteur « sacerdotal ». **Pour Van Seters, le Yahwiste devient un mythographe/historiographe analogue à ceux que nous rencontrons dans le monde grec à peu près contemporain.** Les

autres, impressionnés par la nature du clivage entre les récits de la Genèse et ceux d'Exode à Deutéronome, cherchent à identifier le moment où le raccordement entre Genèse et Exode se serait fait pour la première fois. Le livre de K. Schmid est à ce titre exemplaire : l'histoire des patriarches et l'histoire d'Israël en Egypte auraient suivi, dans un premier temps, une croissance rédactionnelle indépendante, et ce n'est qu'après que l'auteur sacerdotal (« P^s ») eût, dans son œuvre, réuni les deux « chapitres » et fait de l'histoire de la Création et des Patriarches le prologue de l'histoire de la naissance d'Israël en Egypte qu'aurait surgi peu à peu, dans son sillage, le Pentateuque que nous connaissons. Pour les uns et les autres, toutefois, c'est bien à l'époque postexilique que se construit le Pentateuque canonique. Là-dessus, il y a aujourd'hui un large consensus.

2.3. L'histoire des Patriarches chez l'auteur sacerdotal (P^s)

La source « sacerdotale » (P^s) est le seul élément du système wellhausenien à avoir survécu à toutes les crises qui ont secoué les études sur le Pentateuque depuis bientôt trente ans. Cette source constitue manifestement un texte cohérent – les versets qui le composent peuvent être reliés les uns aux autres pratiquement sans lacune ni perturbation – et elle embrasse clairement les livres de la Genèse et de l'Exode. Si sa substance se laisse reconnaître assez aisément jusqu'en Ex 15, la suite et la fin sont plus difficiles à identifier. Ceci semble confirmer l'hypothèse récente selon laquelle la source P s'étendait, à l'origine, jusqu'à la construction du sanctuaire au Sinaï en Ex 40* (cf. l'introduction au Pentateuque sur ce point).

Dans la Genèse, P^s comprend les textes suivants :

1,1-2,4a	Création de l'univers et de l'humanité
5,1-32	Généalogie des hommes d'Adam à Noé
6,9.11-22; 7,6.11.13-16abα'	
17-21.24	Le déluge
9,1-17.28-29	Octroi d'une <i>b^erît</i> (= ± serment/alliance) en faveur de Noé, de l'humanité et de tous les êtres vivants
10,1-7.20.22-23.	
31-32	La Table des nations
11,10-28a.29-32	Généalogie des descendants de Sem jusqu'à Abram
12,4b.5	Arrivée d'Abram et des siens en Canaan
13,6.11b.12	Séparation d'Abram et de Lot
16,3.15-16	Naissance d'Ismaël
17,1-13.15-27	Théophanie de Yhwh sous le nom d'El Shaddaï devant Abram, qui devient Abraham. Octroi d'une double <i>b^erît</i> , d'abord en faveur d'Abraham et de sa descendance multi-

ethnique en général (v. 1-14 : le pays de Canaan leur est promis, tous doivent faire circoncire leurs fils le 8^e jour), ensuite en faveur du fils attendu de Sara et de sa descendance en particulier (v. 15-21 : ils sont appelés à «vivre devant la face de Yhwh» [cf. v. 18]). Accomplissement de la circoncision par Abraham et Ismaël (v. 23-27)

19,29	Sauvetage de Lot
21,1b-5	Naissance d'Isaac
23,1-20	Mort de Sara. Achat de la grotte de Makpéla
25,7-10	Mort d'Abraham. Son ensevelissement dans la grotte de Makpéla par Isaac et Ismaël
25,13-17	Liste des douze fils d'Ismaël
25,20	Mariage d'Isaac et de Rébecca
26,20	Naissance de <i>Jacob</i> et d'Esäü
26,34-35 ; 27,46* ; 28,1*-2.5.6*-9	Mariages d'Esäü avec des femmes hittites. Déception de Rébecca. Jacob est envoyé chez Laban afin d'y prendre femme. Mariage d'Esäü avec une fille d'Ismaël
35,6aα'.11-15	Arrivée de Jacob à Luz (Béthel). Jacob reçoit la promesse d'une descendance nombreuse («une assemblée de peuples») et du pays. Erection d'une <i>masséba</i> (stèle sacrée)
(...)	[<i>lacune</i>]. Séjour de Jacob chez Laban, mariage avec les filles de Laban, naissance des fils de Jacob
31,18* ; 35,9-10	Retour de Jacob et de sa famille. A l'occasion de son retour, Dieu lui donne le nom d'Israël
35,27-29	Arrivée de Jacob à Mamré. Mort d'Isaac. Son ensevelissement par Esäü et Jacob dans la grotte de Makpéla
36,40-43	Liste des onze chefs d'Esäü
37,1	Jacob s'installe en Canaan
46,6-7 ; 47,27b-28	Descente de Jacob et de ses fils en Egypte
49,1a.28bβ	Bénédiction par Jacob de ses fils
49,29-33	Jacob demande à ses fils d'ensevelir sa dépouille dans la grotte de Makpéla. Mort de Jacob
50,12-12	Ses fils enterrent Jacob dans la grotte de Makpéla
Ex 1,1-5a	Liste des 12 fils de Jacob (il faut y restituer la mention de Joseph) descendus avec leur père en Egypte

Le récit de P^e en Gn-Ex se subdivise en trois parties principales (pour d'autres détails, voir l'introduction au Pentateuque).

I. *L'histoire de l'humanité*, l'ordre de la création (1,26-30) étant réaménagé après le Déluge dans l'alliance accordée à Noé (9,1-17). La descendance de Noé (c'est-à-dire l'humanité entière) vénérera Dieu sous son nom générique d'*Elohim* : elle est destinée à habiter la terre entière et à endiguer la violence en renonçant à consommer le sang et en punissant le meurtre. En plaçant son arc dans la nuée, Dieu lui-même s'engage à renoncer à la violence aveugle. Au gré de l'arborescence généalogique, l'humanité forme des nations (10,1-7.20.22-23.31-32).

II. *L'histoire des Abrahamides, qui prolonge l'histoire de l'humanité dans l'une de ses branches*. La descendance multiethnique d'Abraham est mise au bénéfice d'une alliance spécifique (Gn 17) : cette descendance vénérera Dieu sous le nom de *El Shaddaï* ; elle aura droit de cité dans le pays de Canaan et elle pratiquera la circoncision comme signe d'appartenance. Une disposition spéciale est annoncée concernant Isaac, le fils d'Abraham non encore né, mais cette disposition ne prendra son effet qu'au-delà d'Isaac, à travers la descendance des fils de Jacob. L'histoire de Jacob, elle, ne sert que de chaînon générationnel entre Abraham et le peuple d'Israël, lequel ne se constituera pas avant d'avoir été conduit hors d'Égypte par Moïse. Même si Jacob est mis au bénéfice de deux rencontres divines (35,6.11-15 et 35,9-10) et s'il se voit réaffirmer la promesse faite à Abraham, aucune alliance n'est conclue avec lui.

III. *L'histoire et la vocation des Fils d'Israël* (Ex 1,7-±40,33*). Ce sont les descendants de Jacob – une communauté pluriethnique, elle aussi, sans doute parce qu'elle inclut les Juifs et les Samaritains (cf. Gn 35,11b) – qui sont appelés à devenir, comme nous l'avons vu, les constructeurs et les gardiens du temple de Yhwh sur terre.

Par ailleurs, on observera que la trame sacerdotale ne comprend pas d'histoire autonome d'Isaac et qu'elle ignore tout de l'histoire de Joseph. Jacob et ses fils descendent en Égypte, où après avoir proliféré au point de remplir le pays (Ex 1,7), ils sont asservis par les Égyptiens. Dans la mesure où P^s est la première œuvre littéraire dont on puisse affirmer avec certitude qu'elle « couvre » les thèmes de la Genèse et de l'Exode, il faut se poser la question suivante : l'auteur de cette œuvre – que nous appellerons simplement « P » – n'est-il que le premier *témoin* de cette structure bipartite (qui, dès lors, existerait avant lui), ou en est-il carrément le *concepteur*, l'inventeur et l'architecte ? Mais auparavant, en nous penchant de plus près sur la trame du récit sacerdotal, il suffit de nous demander : Que présuppose ce récit, et que ne présuppose-t-il pas ? Qu'est-ce qui est *antérieur* à P, et qu'est-ce qui lui est *postérieur* ?

2.4. *Le cycle de Jacob* (Gn 25–36*)

Il est plus simple de commencer par le cycle de Jacob (Gn 25–36*), car l'histoire de ce patriarche nous est préservée, pratiquement intégralement, dans deux

versions différentes : dans sa version sacerdotale (P^s) ainsi que dans une version non sacerdotale (anciennement appelée « JE »). A condition de désemboîter la scène de Gn 35,6a.9-15 (au sein de laquelle deux théophanies sacerdotales précédemment distinctes ont été agglomérées au moment de l'intégration de la version « JE » à la version « P »), il apparaît tout de suite que les deux versions concordent dans leur structure de base. Dans les deux cas, Jacob part de la région du sud palestinien (P: Mamré; « JE »: Beerschéba), pour se rendre en Haute Mésopotamie (P: Paddan-Aram; « JE »: Harrân), après avoir reçu, à Béthel, une promesse divine concernant sa descendance innombrable et son avenir dans le pays de Canaan (P: 35,6a.11-15; « JE »: 28,10-22). Ayant acquis femmes et enfants pendant son séjour chez Laban, Jacob repart avec son clan, fait une rencontre divine qui lui vaudra le nom d'Israël (P: Gn 35,9-10; « JE »: Gn 32,23-33) et s'en retourne à son « domicile » (P: Mamré 35,27; « JE »: Béthel 35,1-5.6b-7). Mais au-delà de cette structure squelettique, les deux cycles divergent totalement, que ce soit dans leur substance narrative ou dans leur « ton ». P ne retient, ou ne connaît – c'est là précisément ce qu'il s'agira de déterminer – aucun des épisodes hauts en couleurs, généralement conflictuels ou scabreux, qui caractérisent la geste de Jacob non sacerdotale. Il ne mentionne ni la lutte dans le sein maternel (25,21-26), ni la vente du droit d'aînesse (25,27-34), ni le vol de la bénédiction paternelle (27,1-45), ni les démêlés avec Laban (29-31), ni le vis-à-vis avec Esaü (32,4-22; 33,1-17). Et si Jacob quitte ses parents, ce n'est pas pour fuir la vengeance d'Esaü (27,41-45), mais pour trouver une femme de sa parenté (26,34-35; 27,46; 28,1-2). Faut-il en conclure que l'auteur sacerdotal ne connaissait pas encore la savoureuse geste de Jacob telle qu'elle nous est contée dans l'autre version, c'est-à-dire dans le gros de Gn 25-35* ?

Heureusement, un poème bien particulier, Os 12, issu du seul recueil prophétique en provenance du royaume du Nord, vient nous donner quelques indications non seulement sur la substance de cette geste mais aussi sur sa popularité dans le royaume d'Israël pendant les dernières décennies avant la chute de Samarie. Dans ce poème, l'auteur oppose Jacob à Moïse et invite ses auditeurs à faire le choix du bon « ancêtre » en se ralliant au « prophète » (Moïse) plutôt qu'à « l'homme à femmes » (Jacob, l'ancêtre tribal; cf. v. 13-14), à cet ancêtre qualifié en début de poème de « berger de vent » (v. 2) ! Or, ce texte, qui a sans doute été mis par écrit à la suite de la chute du royaume d'Israël, vers la fin du VIII^e siècle – ses relectures judéennes (Os 12,1b.6) sont elles-mêmes préexiliques ! – fait allusion à une douzaine de traits ou d'incidents enracinés précisément dans les épisodes du cycle de Jacob qui semblent avoir suscité tant de réticences de la part de notre auteur sacerdotal. Il ne fait donc aucun doute que, dans sa substance, la version « JE » du cycle de Jacob est *antérieure* au grand projet de P^s. Ainsi, c'est en toute connaissance de cause que P a choisi de ne retenir de l'histoire de Jacob que ce qui

lui était indispensable à sa propre vision de l'histoire des origines d'Israël. L'antériorité de la version non sacerdotale de Gn 25–36* ne signifie cependant pas que P ait connu cette version déjà dans sa fonction de prologue de la naissance d'Israël en Egypte, et encore moins comme suite de l'histoire d'Abraham.

Le cycle de Jacob semble constituer, dans son essence, une légende autonome des origines d'Israël, et peut-être l'une des plus anciennes. Sur le plan archéologique et historique, on assiste à l'émergence, à l'époque du Fer I (xii^e-x^e siècles), de ce que seront les futures tribus d'Israël dans les régions montagneuses de la Palestine centrale et du plateau transjordanien. L'«Israël» des débuts est une société tribale. Dans une société de ce type, c'est la généalogie – et en particulier la généalogie de type «segmenté» – qui fournit le système explicatif dont la société a besoin. Comme l'ont montré anthropologues et ethnologues, la généalogie dans les sociétés tribales (par exemple, bédouines arabes au début du xx^e siècle encore) se transmet oralement, de manière à pouvoir être périodiquement réadaptée aux nouveaux rapports de force qui peuvent s'être établis entre différents groupes (pour de telles réadaptations, cf. p. ex. Gn 25,29-34; 38,27-30; 48,13-20). Or, l'histoire de Jacob, telle que nous la retrouvons en Gn 25–35*, est un excellent exemple d'une légende généalogique. La plupart des épisodes et des anecdotes de ce cycle de récits ont une connotation ou une finalité généalogique, et le cycle tout entier trouve son aboutissement lorsque Jacob, d'abord exclu de son territoire à la suite de son forfait, puis accueilli comme réfugié démuné dans un autre groupe, réussit, grâce à son talent, à sa persévérance mais aussi et surtout grâce à sa ruse, non seulement à épouser les deux filles du cheikh de l'autre groupe et à acquérir des biens importants, mais aussi à imposer à son beau-père la séparation et la reconnaissance de son clan comme groupe tribal autonome. Jusqu'à la fin, les attaques, les obstacles, les perfidies de tous ordres risqueront de tout remettre en question, mais au terme de son histoire, l'ancêtre fondateur, investi du nom d'«Israël» (Gn 32,29), sera parvenu à s'établir avec son peuple-en-devenir dans «son» territoire (aux alentours de Sichem ou peut-être de Béthel), posant les fondations du futur royaume d'Israël.

Le cycle de Jacob, nous le constatons, offre donc une histoire complète des origines d'Israël, une histoire qui se suffit à elle-même et qui n'a besoin ni d'un prologue (Noé, Abraham, etc.), ni d'un épilogue (Moïse, etc.). En lui-même, le cycle de Jacob fonde tout ce qui demande à être fondé, explique tout ce qui doit être expliqué: la naissance ou les origines d'Israël, l'existence d'Israël comme ensemble tribal, structuré au gré de ses configurations généalogiques subtiles et évolutives, son droit à son territoire dans les montagnes de Palestine centrale, ses sanctuaires principaux (Sichem, Béthel, Penuel, Mahanaïm), ses conventions d'intermariage avec les tribus araméennes, ses relations plus ou moins conflictuelles avec tel groupe voisin (Esaü) ou telle cité (Sichem).

L'Israël qui se définit par son ancêtre Jacob n'est, on l'a souvent observé, pas encore l'Israël orthodoxe du Deutéronome ou du Lévitique. Le Dieu d'Israël de la geste de Jacob pourrait être une variante du dieu El (cf. Gn 33,20 !). En tout cas, il n'est pas le Yhwh guerrier du Cantique de Débora (Jg 5) ni ne joue, comme dans la tradition de Moïse, le rôle d'un Dieu exigeant et exclusif. Dans les tractations entre groupes tribaux voisins, on voit même deux dieux différents être invoqués pour garantir le traité. Laban dit à Jacob : « Que le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nahor protègent le droit entre nous ! » (Gn 31,53). Le climat religieux y est donc d'une grande souplesse. Les conflits ne débouchent normalement pas sur l'affrontement sanglant, mais se résolvent par le marchandage, la ruse, la tricherie et, en fin de compte, le compromis. L'ancêtre n'est un modèle ni de vertu ni de piété, mais il est un débrouillard, un charmeur (redouté par les hommes, il est toujours soutenu par les femmes), un réaliste, un gagnant !

S'il nous est impossible de déterminer à quelle époque la première geste de Jacob a commencé à être narrée (le *terminus a quo* est la coalescence du premier groupe de clans ou de tribus revendiquant le nom d'Israël), savons-nous au moins quand, approximativement, elle pourrait avoir été mise par écrit ? La comparaison avec le poème d'Os 12 nous montre qu'à la fin du VIII^e siècle, la quasi totalité des épisodes du cycle étaient connus et si ces allusions ne nous révèlent pas la manière dont ces épisodes étaient racontés, certaines tournures ou jeux de mots nous montrent qu'il devait y avoir, dans la formulation, quelques passages obligés, par exemple lorsqu'il est dit que Jacob, dans sa lutte nocturne, « l'emporta » (Os 12,5 ; cf. Gn 32,26.29).

Cela dit, tout dans l'actuel cycle de Jacob n'est pas nécessairement de même venue. Le récit de la naissance des fils de Jacob en Gn 29,15-30,24, par exemple, pourrait fort bien être une variante tardive de cet épisode – il est naturel, en effet, qu'un récit comme celui-ci demande à être réadapté périodiquement au dernier état de la généalogie souhaitée – mais cela n'enlève rien à la certitude que le cycle de Jacob n'a jamais pu se passer d'une notice rapportant la naissance de fils de Jacob. Sinon, le héros du cycle ne serait plus un patriarche ! Une question se pose aussi à propos du cadre géographique originel du cycle de Jacob. Alors que les épisodes manifestement centraux du cycle se situent le long de l'itinéraire reliant Miçpa de Galaad à Sichem en passant par Mahanaïm, Penuel et Sukkôt, l'horizon est nettement élargi dans le cycle actuel en incluant, vers le sud, Béthel (Gn 28,10-22 ; 31,13 ; 35,1.3.7) et, vers le nord, Harrân (Gn 27,43 ; 28,10 ; 29,4). En 1954, déjà, O. Eissfeldt avait observé que le cadre géographique premier de Gn 29-31 correspondait mieux à la région steppique de Safa à l'est et au sud du Haurân syrien – région que Gn 29,1 semble désigner sous le nom de *'ereš b'nè qedem*, « pays des fils de l'Orient » – qu'à la région, voire à la métropole de Harrân ('Urfa, en Haute Mésopotamie turque). Le traité séparant le territoire des fils de

Jacob de celui des fils de Laban (araméens) fixe la frontière sur un promontoire de Galaad, donc en Transjordanie du Nord (Gn 31,45-54), ce qui implique par rapport à Harrân une distance bien plus grande que les trois ou quatre jours de marche suggérés par Gn 31,20-23. Quand par ailleurs on se souvient que c'est précisément à la période assyrienne que Harrân prend une importance considérable et que le culte de son dieu lunaire Sîn, vénéré en Palestine sous une forme assimilée à celle du grand El, fait sentir son influence sur toute la région, on peut se demander si le déplacement vers Harrân du séjour «araméen» de Jacob n'est pas un apport de cette période assyrienne, comme l'a notamment suggéré E.A. Knauf. La mise en avant du sanctuaire de Béthel – au détriment de celui de Sichem (Gn 33,18-20* ; 35,1-7*) – pourrait relever de la même réactualisation. Le récit du songe de Jacob (Gn 28,10-22), en effet, est empreint d'une imagerie – la nuit, la rampe, la «porte des cieux», El apparaissant debout et proclamant un oracle de salut – qui cadrerait assez bien avec ce que l'on sait de l'astralisation de la religion à l'époque assyrienne. Si réaménagement il y a eu, la geste réactualisée serait présupposée par Os 12 déjà (puisque Béthel y est mentionnée aux v. 5 et 7). En conclusion, nous pouvons admettre que la mise par écrit de l'histoire de Jacob dans sa version «JE» (sous réserve de remaniements ou reformulations ultérieures) remonte aux années qui ont suivi la chute du royaume d'Israël en 720. On a suggéré que c'est au sanctuaire de Béthel – épargné par les Assyriens en 720 – qu'a été mené, pendant les deux décennies qui ont suivi la catastrophe nationale, l'effort de rassembler et de mettre par écrit quelques-uns des livres de dimension modeste – recueils d'oracles ou cycles de récits prophétiques, le «Livre des Sauveurs» (cf. l'introduction au livre des Juges dans ce volume) ou encore la geste de Jacob – qui feront, beaucoup plus tard, leur entrée dans le canon des écrits bibliques.

Que va-t-il advenir de la geste de Jacob entre le moment de sa première mise par écrit et son intégration dans la grande structure initiée par l'auteur sacerdotal à l'époque postexilique? Le poème d'Os 12 nous permet de deviner à quel point cette geste «jacobienne», qui jouissait sans doute d'une grande popularité tant dans les élites tribales que dans les milieux populaires, était méprisée, voire détestée et combattue par les cercles prophétiques d'opposition du royaume du Nord. Quelle était la raison de ce rejet? Était-ce le comportement du héros? En Os 12, Jacob se trouve accusé de mensonge, de violence (v. 2), de tromperie (v. 4), d'agressivité (v. 4), d'arrogance (v. 9), de couardise (v. 13a) et d'instabilité (v. 2), et certaines de ces accusations trouvent un écho ailleurs dans la tradition prophétique (cf. Jr 9,3 ; Es 43,27 ; Ml 3,6). Ou était-ce le souvenir que les origines de la tradition de Jacob remontaient au temps «d'avant Yhwh» et qu'elle manquait de rigueur yahwiste? Pour Osée, cela ne fait pas de doute (cf. Os 12,10a!). Il n'est donc guère surprenant que dans les milieux producteurs du Deutéronome et de la littérature deutéronomiste, héritiers de la théologie prophétique, le patriarche

Jacob ait fait l'objet d'une véritable *damnatio memoriae*. Le seul passage dans le Deutéronome à faire mention de Jacob – et encore, de manière indirecte – est la fameuse confession de foi que chaque Israélite est invité à prononcer : « Mon père était un Araméen en perdition lorsqu'il descendit en Egypte... » (Dt 26,5-9). Cette confession doit être comprise dans un sens péjoratif : le « père » est un *Araméen*, pas un Israélite, il est en *perdition* (c'est-à-dire sans substance ni avenir en tant qu'ancêtre fondateur!), et surtout : il n'est pas digne d'être mentionné par son nom ! Le vrai Israël, pour les auteurs du Deutéronome, naît en Egypte ! Il est suscité par Yhwh, en Egypte, et il n'existe qu'à partir du moment où Yhwh l'a fait sortir d'Egypte et s'est révélé à lui.

Ce n'est certes pas P qui a inventé le fait que Jacob soit reconnu comme l'ancêtre des Israélites sortis d'Egypte : Jacob en tant qu'éponyme du royaume du Nord (et, plus tard, également de Juda) est trop bien ancré chez les Prophètes préexiliques (cf. McKenzie) pour qu'ici et là, comme en Dt 26,5-9, on n'en soit pas venu, déjà, à faire démarrer la tradition prophétique (mosaïque) à partir de l'ancêtre tribal primitif et, par conséquent, à postuler une descendance de Jacob en Egypte. Mais jusqu'à l'époque exilique, il s'agissait bien de traditions séparées, et fondamentalement rivales. Dans la mesure où il se révèle de plus en plus comme le grand « concepteur » de la structure canonique de l'histoire des origines d'Israël, l'auteur sacerdotal a donc toutes les chances d'être celui qui, le premier, a intégré l'histoire de l'ancêtre tribal à un projet global de la présentation des origines du peuple de Yhwh et de sa mission dans le monde. Mais il le fait, comme nous l'avons vu, de manière extrêmement prudente, laissant de côté tout ce qui avait tant choqué les tenants de la tradition prophétique et, surtout, plaçant Jacob dans l'ombre d'un personnage patriarcal autrement plus impressionnant : Abraham, celui à qui Yhwh (Gn 17,1 !) accorde sa *b'rît*. Ce n'est que plus tard, lorsque la trame établie par P commencera à s'étoffer d'apports plus anciens ou plus récents, que le vieux cycle de Jacob pourra être réinséré dans le contexte du Pentateuque naissant. Il faut donc bien se rendre compte d'une chose : si ce n'était pour l'initiative de l'auteur sacerdotal d'offrir un compte rendu, si laconique fût-il, du cycle de Jacob, et par là d'ouvrir la voie, pour ses successeurs, à des récupérations plus audacieuses, nous ne connaîtrions aujourd'hui la merveilleuse geste de Jacob que par les allusions acerbes et sibyllines du livre d'Osée !

2.5. L'histoire d'Abraham

Comment l'auteur sacerdotal présente-t-il l'histoire d'Abraham ? Et quels en sont pour lui les enjeux ? En fait, cette histoire se limite dans P^s à deux points forts.

1. *L'alliance octroyée par Dieu à Abraham et à sa descendance pluriethnique* (notamment à Ismaël). Ce sont tous les Abrahamides que Dieu invite à habiter le

pays de Canaan et à pratiquer la circoncision, et c'est à eux tous qu'il adresse la promesse d'être « leur Dieu » (17,8). Au sein des Abrahamides, une branche se voit annoncer le privilège et la responsabilité de « vivre devant la face de Yhwh » (17,18-19), ce qui doit être compris dans un sens cultuel. Cette branche, issue du fils à naître de Sara, désigne les fils d'Israël dont la vocation est de devenir les constructeurs du Temple et les prêtres de l'humanité (cf. Ex 19,2-6, Ps). 2. *L'acquisition de la grotte de Makpéla* (Gn 23), destinée à devenir le tombeau non seulement de Sara mais aussi d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et, peut-être, de tous les patriarches abrahamides. Dans la suite de son récit, P insiste beaucoup sur la nécessité d'ensevelir les dépouilles des patriarches – et même de Jacob – dans cette sépulture (25,9-10 ; 35,27-29 ; 49,29-33 ; 50,12-13).

Ce qui frappe, c'est que pour P, Abraham est posé d'emblée comme un ancêtre « œcuménique » : lors de la scène fondatrice de Gn 17, Abraham et Ismaël se trouvent seuls devant Dieu, et Isaac n'est même pas encore né. Les partenaires extérieurs, notamment Ismaël, mais aussi Esaü, sont inclus dans l'alliance et ils jouent un rôle important. Qui sont ces partenaires non israélites ? On connaît les Ismaélites par les annales assyriennes et les inscriptions babyloniennes : une fédération de tribus arabes désignée sous le nom de Shumu'il est attestée pour le nord de l'Arabie entre le milieu du VIII^e et le début du VI^e siècle avant J.-C. Au moins six des noms des fils d'Ismaël énumérés en Gn 25,12-15 correspondent à des noms de tribus membres de cette fédération. Le déclin ou la destruction des royaumes sédentaires du plateau syrien et des montagnes de Palestine sous les coups des Assyriens et des Babyloniens entraîna une immigration considérable d'éléments tribaux venus de Transjordanie et d'Arabie, de sorte qu'au début de l'Empire perse (539 avant J.-C.), le sud palestinien était déjà fortement arabisé, ou, si l'on préfère, « ismaélisé » et « idumisé ». Lors de la mise sur pied, par les Perses, de la satrapie de Transeuphratène, le sud palestinien, y compris Hébron, formera une province distincte de celle de Yehud : elle portera le nom d'Idumée. C'est donc bien dans la région d'Hébron – et non dans la lointaine Arabie – que P et ses contemporains juifs côtoient les « fils d'Ismaël », « fils d'Edom » ou « fils d'Esaü ». Il est d'autant plus remarquable de voir notre auteur s'employer à concevoir, autour de l'ancêtre commun et de son tombeau, une sorte d'œcuménisme juif. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'un tel projet bénéficie du soutien discret des Perses. Pendant les dernières années de Cyrus, l'Égypte demeure la seule puissance à l'extérieur de l'orbite perse – la conquête de l'Égypte ne se fera que sous son successeur, Cambyse (529-522) – et cette région du sud palestinien demeure donc une région de frontière sensible.

Posons-nous maintenant la question que nous avons posée à propos du cycle de Jacob : dans sa version de l'histoire d'Abraham, qu'est-ce que l'auteur sacerdotal présuppose, qu'est-ce qu'il emprunte à une tradition antérieure, et qu'ignore-t-il

encore? Comment distinguer ce qui est pré-sacerdotal de ce qui est post-sacerdotal?

Une première constatation s'impose : P donne à l'histoire d'Abraham la forme d'une transmigration, mais ce trait ne doit guère faire partie de la tradition primitive d'Abraham. Le départ de Harrân (11,31 ; 12,4b.5 selon P⁸), ainsi que les étapes à Sichem (12,6) et Béthel (12,8 ; 13,3) sont manifestement des emprunts à la tradition de Jacob. Seule Our en Chaldée (11,28.31 P⁸; cf. Gn 15,7 et Ne 9,7 pour des mentions post-sacerdotales) représente un apport de P. Puisque cet auteur fait commencer l'humanité en Mésopotamie, **il a sans doute souhaité faire sortir Abraham d'un centre prestigieux de cette région du monde.**

Dans la réalité, Abraham n'a rien d'un immigré. De quel type d'ancêtre s'agit-il? Si nous comparons les figures d'Abraham et de Jacob, ils appartiennent à des horizons géographiques différents : Jacob est en mouvement perpétuel entre la montagne d'Ephraïm (Sichem, Béthel) et la Transjordanie et le Haurân, alors **qu'Abraham est solidement installé**, presque enraciné, dans le sud palestinien, en fait à Hébron (*'al-Khalîl*) et Mamré (*Râmat 'al-Khalîl*). **Lorsque Jacob fait une rencontre divine, c'est lui qui arrive (presque par mégarde) sur le lieu «habité» par la divinité, que ce soit à Béthel ou à Penuel. Mais quand Abraham a une théophanie, c'est la divinité qui vient lui rendre visite (cf. surtout Gn 18 ; mais aussi Gn 17 et 15).** Par ailleurs, Jacob et Abraham ne sont pas ancêtres de la même manière. Jacob est le père d'un nombre respectable de fils qui forment entre eux un clan, une tribu ou une nation : il est donc à la tête d'une généalogie segmentée, principe même d'une fédération tribale. Rien de tel pour Abraham ! On a proposé de faire de lui l'ancêtre de Juda, comme Jacob est l'ancêtre d'Israël, mais on ne trouve chez Abraham aucune généalogie segmentée, et aucun des groupes qui forment d'ordinaire la mosaïque judéenne – Calibbites, Othniélites, Qénites, Qenizzites, Judéens (cf. p. ex. Jg 1,10-20) – ne figure parmi ses descendants. **Les deux fils d'Abraham appartiennent d'emblée à des groupes différents, voire ennemis.** La solution doit probablement être cherchée dans une direction différente.

Le point de départ de la tradition d'Abraham – et aussi de sa fonction – est probablement le «lieu», le «rocher» (Es 51,1), la «caverne» ou le «tombeau» d'Abraham à Hébron et/ou à Mamré. **Hébron, qui est la «capitale» incontestée des montagnes du sud palestinien,** apparaît dans les traditions relatives à l'histoire de David moins comme une cité fortifiée que comme un centre de ralliement pour tous les groupes (clans, tribus et bandes de toutes extractions) habitant le Néguev, les collines du bas-pays, ainsi que la région montagneuse elle-même, sans compter les voisins plus lointains, de Transjordanie, d'Arabie et du Sinaï. Les deux noms de la ville, Hébron (tiré de la racine *hbr* «allier»/«associer») et Qiryat 'Arba' (la «ville des quatre»), suggèrent que le lieu servait avant tout de point de rencontre et de transaction entre groupes différents. Au VI^e siècle, les Ismaélites faisaient partie eux

aussi des groupes qui fréquentaient le marché et le sanctuaire d'Hébron. En d'autres termes, dès le début, et bien avant la phase « ismaélite », Abraham a dû représenter le père commun dont pouvaient se réclamer ou auquel cherchaient à s'affilier les différents groupes qui fréquentaient le marché et le sanctuaire d'Hébron. Même l'étymologie populaire (et inexacte) de son nom – Abraham interprété comme « père d'une multitude » en Gn 17,5 – pourrait être l'indice de la nature d'emblée pluriethnique et de la vocation « médiatrice » de cet ancêtre.

Deux témoignages de la période exilique, mais probablement légèrement antérieurs à P^g, confirment cette impression qu'Abraham est une figure à la fois folklorique et tutélaire, sorte de *genius loci* d'Hébron. En Ez 33,23-29, le prophète exilé s'emporte contre les gens restés dans le pays qui se réclament d'Abraham pour revendiquer la possession des terres, puis il dénonce avec virulence les impuretés, abominations et adultères commis dans ce contexte. Les terres d'Abraham, telle est apparemment la prétention de ces gens, appartiennent non aux élites jérusalémites déportées, mais à eux-mêmes, qui sont « nombreux » sur place (cf. 33,24) et qui, de plus, représentent une population composite, pluriethnique, et sans doute en train de se mélanger. Mais pour Ezéchiël, le *melting pot* abrahamique d'Hébron n'inspire qu'horreur et dégoût. Le second passage, Es 51,1-2, est dépourvu de connotation polémique. Mais il montre, lui aussi, que la descendance d'Abraham est supposée non seulement « nombreuse », mais *multiple*, puisqu'il est nécessaire de mentionner la mère à laquelle on se rattache. Ce n'est donc certes pas un personnage inconnu que P choisit pour en faire la figure de proue de son grand prologue. Mais le fait que l'auteur sacerdotal, si proche à bien des égards d'Ezéchiël, ait choisi précisément cet ancêtre *mixte*, pluricommunautaire, témoigne tout de même d'un retournement hardi par rapport aux traditions antérieures, tant jacobienne que mosaïque !

Si nous reprenons maintenant l'histoire d'Abraham dans son état canonique et cherchons, à partir de la trame sacerdotale, à distinguer entre un « avant » et un « après », est-il possible de reconstruire la croissance du récit biblique ? Manifestement, il reste peu de chose à attribuer à une trame littéraire présacerdotale. Tout au plus peut-on se demander si l'itinéraire d'Abraham, qui en Gn 12–13* ; 18,1-15 aboutit à la scène de la visite des trois hommes sous les chênes de Mamré, constitue un récit plus ancien, indépendant de P^g, selon une hypothèse fréquemment admise depuis Gunkel. C'est peu vraisemblable, car la promesse de 12,1-3 (« je ferai de toi une grande nation ») paraît avoir déjà opéré le rétrécissement de l'horizon multiethnique de P, mais cela demeure envisageable. Resterait alors à savoir si ce récit se concevait déjà comme prologue du cycle de Jacob, ou s'il se suffisait à lui-même. Pour presque tous les autres récits, il s'avère qu'ils doivent leur existence aux questions posées par le récit sacerdotal et qu'ils ne peuvent donc guère être antérieurs à lui. P^g, par exemple, ne connaît ni expulsion d'Ismaël ni éloignement d'Esau, puisque tous deux sont présents à l'ensevelissement de leur père respectif dans la caverne de Makpéla (Gn 25,9 ; 35,29), ce qui montre d'ailleurs

qu'à l'époque de P, la garde de ce lieu de pèlerinage était partagée entre Ismaélites, Edomites et Judéens. La présence d'Ismaël dans le voisinage immédiat dut paraître difficilement supportable pour les successeurs de P, qui se hâtèrent d'introduire des récits décrétant et motivant l'expulsion d'Ismaël et de sa mère (Gn 16* et 21,1-21). Le récit de l'alliance en Gn 15 est manifestement dépendant de Gn 17 (cf. Römer, 1994). Le bloc erratique de Gn 14, qui met en scène un Abraham intervenant dans une sorte de « guerre mondiale » est à juste titre considéré comme très tardif. On s'interroge aussi sur certaines vignettes narratives, par exemple le triple récit de la « mise en danger de la matriarche » (Gn 12,10-20 ; 20 ; 26,6-14), l'épisode du sauvetage de Lot et de la destruction de Sodome, précédé de l'intercession d'Abraham (Gn 18,16-19,29), l'anecdote scabreuse de Lot et de ses filles (19,30-38), les récits des rivalités avec les Philistins (21,22-34 ; 26,14b-33), enfin la charmante petite nouvelle de la quête d'une femme pour Isaac par le serviteur d'Abraham (24). Certains de ces récits remontent sans doute à des **légendes**, récits ou anecdotes autonomes, peut-être anciens, mais pas nécessairement reliés à la figure d'Abraham. En tout état de cause, ils ne permettent pas de reconstituer le fil d'une histoire d'Abraham présacerdotale ou non sacerdotale, comme ont encore récemment tenté de le faire E. Blum, I. Fischer et d'autres.

Et puis vient ce récit terrifiant, hors normes, Gn 22, qui nous montre le patriarche sommé d'offrir en sacrifice son propre fils. Un récit si fort qu'il est, depuis lors, le premier à venir à l'esprit quand on évoque le nom d'Abraham. **Ce récit paraît pourtant être un des derniers à s'être ajouté à la saga canonique.** En effet, si on prend la destinée d'Abraham à partir de son point de départ en P^e, on assiste à une « nationalisation » progressive du patriarche : l'ancêtre « œcuménique » conçu par l'auteur sacerdotal se transforme peu à peu en un ancêtre « national » ou « confessionnel » : le fils « légitime » est Isaac, « l'illégitime » est Ismaël. Mais ce processus conduit au drame. Le ch. 22 répond manifestement au ch. 21. En 21,14, nous voyons un Abraham, contraint et contrit, qui « se lève de bon matin » et donne un pain et une outre d'eau à Hagar et à son fils, avant de les chasser dans le désert (21,14). Au chapitre suivant, c'est son second fils, Isaac, auquel Abraham est invité à renoncer. Là encore, il « se lève de bon matin »... pour livrer à Dieu son « fils (désormais) unique ». C'est comme si les transmetteurs de la tradition, ayant imposé le rétrécissement de ce qui leur paraissait trop ouvert, assistent soudain, impuissants, à l'implosion de leur rêve. C'est comme si le rejet de l'Autre entraînait la perte du Même, la perte de soi. Le problème de l'élui, c'est que l'abandon de l'exclu ne lui sera jamais pardonné. À certains égards, le récit du sacrifice d'Abraham exerce une fonction analogue à celle du combat de Jacob au Yabboq (Gn 32,23-33) : c'est au moment où Jacob croit n'avoir à affronter plus qu'Esau, le frère trompé, qu'il se trouve confronté à son propre Dieu – ou à lui-même, à l'abîme, à l'ultime. Ce sont des récits comme ceux-là qui permettent de sauver les traditions patriarcales de leur tendance à l'entropie, et qui rendent son universalité au texte canonique.

3. Thèmes et enjeux

En résumé, nous constatons que le problème des origines et des enjeux de Gn 12–36* se pose en des termes très différents pour l'histoire d'Abraham et pour le cycle de Jacob.

1. Le cycle de Jacob se révèle remonter à une *geste* orale ancienne ayant servi initialement de **légende autonome des origines d'Israël, une légende sans rapport aucun avec l'histoire de Moïse et indépendante de la structure ultérieure du Pentateuque**. Cette geste, méprisée par les cercles prophétiques et deutéronomistes, ne serait pas parvenue jusqu'à nous si sous le règne de Cyrus, l'auteur sacerdotal n'avait pas décidé d'en intégrer un maigre sommaire à son histoire des origines de l'humanité et d'Israël. Mais ce n'est que plus tard que la vieille geste, sans doute retravaillée, s'est trouvée elle-même introduite dans le Pentateuque en devenir.

2. Il se peut, comme on l'a vu ici, que le récit biblique sur Abraham prenne son départ, sur le plan littéraire, avec **la version sacerdotale**. C'est P qui choisit de faire d'Abraham (après Noé et avant Moïse) l'une des trois figures centrales de sa reconstruction de l'histoire. **Avant lui, Abraham était une figure d'ancêtre intercommunautaire implantée à Hébron**. La plupart des récits non sacerdotaux de Gn 12–25* pourraient s'expliquer comme des excroissances postérieures à la version sacerdotale.

3. La structure particulière donnée par P à son histoire (humanité/Abraham/Moïse) restera acquise lors de la construction du Pentateuque global et lui servira de base. Au départ, le clivage Genèse/Exode est donc fondé sur la vision théologique de P. **Selon cette vision, la vocation d'Israël est avant tout de nature sacerdotale** : elle présuppose une humanité, qui *de facto*, reconnaît déjà le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, et au sein de cette humanité, une famille de peuplades qui *de facto* pratiquent déjà la circoncision et reconnaissent le Dieu d'Abraham comme leur Dieu. C'est pourquoi on ne trouve plus, chez P, de polémique contre les dieux étrangers.

4. Quelles sont les « valeurs » représentées par les histoires d'Abraham et de Jacob ? L'apport de l'histoire patriarcale au rayonnement de la Bible est considérable, à la fois dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam, enfin, dans la culture irriguée par ces trois traditions religieuses. Mais là encore, il s'agit de distinguer entre Abraham et Jacob. Abraham deviendra le patriarche de prédilection à la fois des prosélytes juifs, des premiers chrétiens, puis du fondateur de l'islam, Abraham étant considéré par lui comme **le premier musulman**. Sa vocation « œcuménique », inscrite dans son personnage dès la première mise par écrit de sa tradition, ne fera donc que s'accroître au cours des siècles. Quant à Jacob, son parcours dans l'histoire de la réception est sans doute moins rectiligne : après avoir été rejeté par la tradition prophétique et deutéronomiste, Jacob connaîtra une réhabilitation complète, qu'elle soit « nationaliste », « religieuse » ou « sapien-

tiale», dans toute la littérature juive à partir de l'époque hellénistique, exaltation généralement accompagnée d'une diabolisation d'Esau. Pour le lecteur moderne, moins préoccupé d'apologétique et plus sensible aux dimensions littéraires des récits, la geste de Jacob fournit une petite épopée d'une grande fraîcheur et, par endroits, d'une profondeur insoupçonnée. Jacob, comme dans d'autres récits Saül ou David, devient un héros littéraire d'une réelle densité, un personnage complexe, tantôt attachant, tantôt presque méprisable, à la fois héros et anti-héros, mais surtout un survivant, un de ces hommes par lesquels passe l'histoire.

5. Il a été rappelé que la Genèse n'est que le prologue du Pentateuque. Les récits d'Abraham et de Jacob nous font donc entendre deux voix distinctes et bien particulières, celle du « Patriarche de tous les hommes », visionnaire d'une humanité réconciliée, et celle de « l'ancêtre tribal », obstinément ancré dans la réalité. Ni l'une ni l'autre de ces voix ne sont celle de Moïse, la figure tutélaire du Pentateuque. Et pourtant, il apparaît aujourd'hui qu'Abraham et Jacob n'auront, en définitive, pas moins contribué au rayonnement de cet ensemble canonique que l'incontournable libérateur et législateur !

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, 1910³ = *Genesis* (Mercer Library of Biblical Studies), Macon (GA), 1997. G. VON RAD, *La Genèse* (Commentaires bibliques), Genève, 1968. W. ZIMMERLI, ZBK.AT 1,2, 1976. C. WESTERMANN, BK.AT 1/2, 1981, 1989² = *Genesis : A Commentary*, Minneapolis (MN), 1984-1986. G.J. WENHAM, WBC 1, 1987. H.J. BOECKER, ZBK.AT 1,3, 1992. J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis*, Darmstadt, 1997. H. SEEBASS, *Genesis. 2 : Vätergeschichte (11,27-36,43)*, 2 vol., Neukirchen-Vluyn, 1997-1999. L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Teilband 2, Gen11,26-25,18* (Forschung zur Bibel 98), Würzburg, 2002.

4.2. Etats de la recherche

G. COUTURIER (éd.), *Les Patriarches et l'histoire. Autour d'un article inédit du père M.-J. Lagrange, o.p.* (LeDiv Hors série), Paris, 1998. H. SCHMID, *Die Gestalt des Isaak : ihr Verhältnis zur Abraham – und Jakobtradition* (EdF 274), Darmstadt, 1991. C. WESTERMANN, *Genesis 12-50* (EdF 48), Darmstadt, 1975.

4.3. Ouvrages et articles importants

E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, 1984. D.M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis : Historical and Literary Approaches*, Louisville (KY), 1996. O. EISSFELDT, « Das Alte Testament im Licht der safatenischen Inschriften », ZDMG 104 (1954), p. 88-118. I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feminis-*

tisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222), Berlin/New York, 1994. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (BiSe 12), Sheffield, 1991. R.S. HENDEL, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (HSM 42), Atlanta (GA), 1987. Id., *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford, 2005. E.A. KNAUF, «Towards an Archaeology of the Hexateuch», dans J.C. GERTZ *et al.* (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin/New York, 2002, p. 275-294. M. KÖCKERT, «Die Geschichte der Abrahamüberlieferung», dans A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume Leiden 2004* (VT.S 109), Leiden/Boston, 2006, p. 103-128. J.-D. MACCHI/T. RÖMER (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25–35. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), Genève, 2001. S.L. MCKENZIE, «Jacob in the Prophets», dans J.-D. MACCHI/T. RÖMER (éd.), *Jacob*, p. 339-356. T. NAUERTH, *Untersuchungen zur Komposition der Jakobserzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches* (BEAT 27), Frankfurt a.M., 1997. L. NGANGURA MANYANYA, *La fraternité de Jacob et d'Esau dans le cycle de Jacob (Gn 25–36). Quel frère aîné pour Jacob?* (Actes et Recherches), Genève, 2009. A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», dans J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden *et al.*, 1991, p. 78-96. Id., «Abraham, the Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor», dans S.L. MCKENZIE/T. RÖMER (éd.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 293), Berlin/New York, 2000, p. 163-181. Id., «Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard», dans A. WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis* (BETHL 155), Leuven, 2001, p. 213-241. Id., «The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch», dans T.B. DOZEMAN/K. SCHMID (éd.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Symposium Series 34), Atlanta, 2006, p. 51-72. Id., «Pg as the Absolute Beginning», dans T. RÖMER/K. SCHMID (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL), Leuven, 2007, p. 99-128. T. RÖMER, «Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham», *Trans* 7 (1994), p. 107-121. Id. (éd.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Essais Bibliques 28), Genève, 1997. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven (CT)/London, 1975. Id., *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville (KY), 1992. W. VOGELS, *Abraham et sa légende. Genèse 12,1–25,11* (Lire la Bible 110), Paris, 1997. H.M. WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität* (BZAW 258), Berlin/New York, 1997. A. WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven, 2001. B. ZIEMER, *Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17* (BZAW 350), Berlin/New York, 2005.

GENÈSE 37–50 : LE « ROMAN DE JOSEPH »

Christoph Uehlinger

Si l'écrivain allemand Thomas Mann s'est servi des figures de Jacob, de Joseph et de ses frères pour en faire l'objet d'une monumentale tétralogie romancée, *Joseph und seine Brüder* (*Joseph et ses frères*), c'est qu'aucun autre récit biblique ne pouvait mieux se prêter à cet auteur passionné d'histoire des religions et de psychologie pour qu'il s'y exerce à atteindre l'apogée de la saga familiale, genre littéraire si caractéristique de la bourgeoisie européenne de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. En effet, Gn 37–50, où il est question de rivalités, d'abandons et de solidarités entre les fils de Jacob, fait presque naturellement penser à un roman familial. L'ambiance particulière qui règne dans ces chapitres oscille entre le conte merveilleux et le psychodrame et semble par ailleurs respirer une atmosphère de relative modernité qui surprend au milieu d'un récit épique d'histoire nationale et religieuse, entre l'histoire des patriarches et celle de l'exode. L'évocation de Dieu s'y limite à quelques discours clefs ou remarques bien placées du narrateur ; plutôt que de tenir un rôle de premier plan, Dieu agit ici sous les traits d'une discrète providence, à laquelle aucune prière n'est d'ailleurs adressée. L'élection du juste en terre étrangère se manifeste non pas par la piété religieuse de ce dernier, mais avant tout par sa réussite sociale mirobolante, sa capacité à anticiper sur l'avenir par l'interprétation des rêves, et son aptitude à guider des personnes, au risque de les manipuler, sans toutefois jamais user de violence. Serait-ce là un concentré de l'identité juive adaptée à la complexe modernité (proto-)hellénistique en terre d'Égypte ? En maîtrisant l'essentiel, à savoir l'avenir, les relations humaines et l'appareil d'Etat du puissant voisin, Joseph le rejeté devient un garant de survie pour ses frères de Canaan, ceux-là même qui jadis le traitèrent de « rêveur » (37,19) : voilà un enjeu identitaire de taille pour un récit qui décrit l'Égypte comme une terre d'accueil, juste avant que le livre de l'Exode ne vienne la transformer en maison d'esclavage.

1. Plan et contenu

1.1. Nom, genre littéraire et unité de l'œuvre

Le titre que Gn 37,1 place en tête de l'histoire de Joseph, *tôl'dôt Ya'aqôb*, «descendances de Jacob», a de quoi surprendre puisque le personnage principal des ch. 37-50 est Joseph (à l'exception du ch. 38), et non son père ; Jacob est absent des ch. 39-41 et ne participe pas directement aux démêlés de ses fils avec Joseph devenu vice-roi d'Égypte aux ch. 42-45 ; au ch. 50, enfin, Jacob est déjà mort. Or, Gn 37,1 souligne bien que l'enjeu de ces chapitres ne se trouve pas dans la seule destinée de Joseph, mais dans le rapport largement conflictuel entre celui-ci et ses frères et dans le lien que toute cette progéniture entretient avec Jacob, le père. Le titre en *tôl'dôt* fait par ailleurs comprendre qu'à l'endroit qu'ils occupent dans le livre de la Genèse, ces chapitres forment d'abord la suite du cycle de Jacob. A la différence de Gn 25-36, cependant, l'histoire de Joseph montre désormais un patriarche âgé face à un destin sur lequel il n'a plus de prise.

Avec la majorité des lecteurs de la Bible, les exégètes ont l'habitude de parler de l'*histoire* sinon du *cycle*, du *roman*, voire même de la *nouvelle* de Joseph. La variété des termes indique une certaine hésitation quant à la définition appropriée du genre littéraire de Gn 37-50. «Histoire» pouvant prêter à confusion (car il n'y a aucun noyau historique à extraire de ce qui est relaté dans ces pages), «cycle» ne soulignant pas assez le caractère littéraire particulier d'un ensemble fort distinct des cycles patriarcaux qui précèdent (Abraham, Jacob), on choisira entre «nouvelle» ou «roman». Selon les critères littéraires modernes, la *nouvelle* relate un ou plusieurs événements situés autour d'un personnage central dont l'évolution est jalonnée de situations conflictuelles ou de crises ; cela vaut également pour le *roman*, bien que ce dernier prolonge le temps décrit, et amplifie en outre la complexité des caractères. L'histoire d'un garçon qui échappe au fratri-cide en étant vendu comme esclave en terre étrangère, où il deviendra vice-roi et fera bénéficier son indigne famille de sa générosité sans rancune, porte par ailleurs les signes évidents d'un *conte* merveilleux, genre qui semble avoir été prisé en Égypte plus que dans les autres littératures du Proche-Orient ancien ; ce n'est donc pas sans raison que H. Gunkel parlait d'une «*Märchen-nouvelle*».

De telles définitions doivent évidemment être adaptées au cadre socio-culturel et au contexte de la production littéraire proche-orientale des époques perse et hellénistique. Avec ses quelque 449 versets (dont 30 pour Tamar en Gn 38 et 28 pour la bénédiction de Jacob en Gn 49), Gn 37-50 dépasse de loin la nouvelle simple, telle qu'on la trouve dans les petits rouleaux de Ruth, Tobit ou Judith, lesquels poursuivent par ailleurs des thématiques nettement plus restreintes. Etant donné la pluralité des thèmes traités en Gn 37-50 et l'étendue de leur développement sur quelques dizaines, voire près d'une centaine d'années de vie des protagonistes

(cf. 37,2; 41,46–47.53–54; 47,28; 50,22.26) – ce qui, nous l'avons dit, évoque immanquablement une saga familiale –, et compte tenu du destin ultérieur de cette composition jusqu'à la tétralogie de Mann citée en exergue, il ne semble pas abusif de retenir la notion de « roman » pour cet étonnant ensemble qui n'a pas son pareil dans la Bible hébraïque.

Opter pour le roman signifie postuler une unité littéraire de l'œuvre qui ne va pas de soi, étant donné ses imbrications avec le cycle de Jacob et l'histoire de l'Exode. On admettra là aussi la légitimité de lectures multiples : vu de loin, dans la perspective du « grand récit » de l'histoire nationale, les péripéties de Joseph et de ses frères pourraient sembler n'être qu'un ensemble d'épisodes de transition, sinon de « mise en abyme », entre la promesse et sa réalisation. D'un autre côté, le contrepoint donné autant à la promesse d'une terre en pays de Canaan qu'à l'image de l'oppression que dessinera le livre de l'Exode mérite que l'on aborde Gn 37–50 comme une entité littéraire à part entière. Celle-ci a connu une histoire rédactionnelle prolongée dont les contours peuvent être reconstitués par hypothèse, au moins dans les grandes lignes. Selon la perspective et l'horizon littéraire envisagés, on appellera « *nouvelle* de Joseph » le noyau originel (un récit du type *Diasporanovelle*, « nouvelle de diaspora », identifié par A. Meinhold et comparable en bien des points à Est, Dn 1–6, Tb, etc.); « *roman* de Joseph » l'œuvre plus complète incluant le conflit de la fratrie ; puis « *histoire* de Joseph » l'état final de cette dernière partie de la Genèse qui en fait un élément de transition au service d'un projet historiographique de grande envergure, à savoir l'épopée des origines et de l'histoire d'Israël.

1.2. Plan

Le plan de l'œuvre dans sa version finale ne peut être établi facilement, que ce soit sur la base d'indices formels ou de contenu : la raison en est probablement la complexité de la genèse rédactionnelle, l'enchevêtrement de trames narratives limitées à la nouvelle ou au roman avec d'autres plutôt rattachées au cycle de Jacob ou même à la grande histoire nationale. Cependant, des critères dramatiques (lieu, temps et choix des personnages) permettent de reconnaître un scénario développé en trois tableaux principaux, entourés d'un prologue (mise en situation) et d'un épilogue (mise au repos). L'acte le plus mouvementé se situe au cœur du récit, dans les ch. 42–45, dont les péripéties amènent la reconnaissance mutuelle et la réconciliation des frères ; l'acte précédent, où il est question de l'ascension de Joseph, prépare, sur le mode du contraste, l'installation en toute sécurité de Jacob et de ses fils en Egypte. Seuls les ch. 38 et – dans une moindre mesure – 49 restent relativement étrangers à ce plan symétrique.

37,1	Titre
Prologue : Joseph et ses frères I (Gn 37,2-36)	
37,2-11	Joseph privilégié parmi ses frères
37,2-4	Introduction : Joseph privilégié par son père
37,5-8	Premier rêve de Joseph : les gerbes de blé
37,9-11	Second rêve : l'hommage des astres
37,12-36	Le fratricide évité : Joseph vendu en Egypte (v. 21-22.29-30 : intervention de Ruben ; v. 26-27 : intervention de Juda)
38	JUDA ET TAMAR
1^{er} acte : la carrière providentielle de Joseph en Egypte (Gn 39-41)	
39,1-20a	Joseph chez Potiphar
39,20-40,23	Joseph en prison : deux rêves et leur interprétation
41,1-36	Joseph appelé au palais : deux rêves et leur interprétation
41,37-57	Joseph vice-roi d'Egypte
41,37-45	Investiture et installation
41,46-49	Abondance en Egypte : l'interprétation se confirme
41,50-52	Les fils de Joseph
41,53-57	Famine en Egypte : l'interprétation se confirme
2^e acte : Joseph et ses frères II (Gn 42-45)	
42	Premier voyage (v. 6 : les frères aux pieds de Joseph ; première confirmation du premier rêve de Joseph) ; Siméon retenu (v. 21-24a.36-37 : intervention de Ruben)
43-45	Deuxième voyage (v. 14-16 : les frères avec Benjamin aux pieds de Joseph ; nouvelle confirmation du premier rêve de Joseph)
44,17-34	Apologie de Juda
45,1-15	Joseph se fait reconnaître
45,1-8	Reconnaissance et pardon
45,9-15	Invitation faite à Jacob de venir en Egypte
45,16-20	Invitation du Pharaon
3^e acte : Jacob en Egypte, ou Joseph et son père (Gn 46-49)	
46,1-47,26	Migration et installation en Egypte
46,1-7	Migration en Egypte
46,8-27	Liste des migrants
46,28-30	Jacob retrouve Joseph

46,31-47,12	Audience auprès du Pharaon
47,13-26	Politique agraire de Joseph (endettement et esclavage des Egyptiens)
47,27-49,33	Mort de Jacob
47,27-31	Joseph s'engage auprès de Jacob mourant à l'enterrer dans la tombe ancestrale
48,1-49,33	Bénédiction de Jacob
48,1-22	Jacob bénit Ephraïm et Manassé
49,1-28	BÉNÉDICTION DES DOUZE FILS DE JACOB (v. 22-26: bénédiction de Joseph en écho à son deuxième rêve)
49,29-33	Demande d'enterrement dans la tombe ancestrale; mort de Jacob

Epilogue : Joseph et les Fils de Jacob III (Gn 50)

50,1-14	Lamentation et enterrement de Jacob
50,15-21	Craintes, demande de pardon des frères et assurances de Joseph (mise au point au sujet du deuxième rêve : Joseph n'est pas à la place de Dieu !)
50,22-26	Mort de Joseph

Un aspect formel particulier est explicitement interprété par le narrateur : ce qui pourrait apparaître à une lecture superficielle comme de simples doublets (les deux rêves de Joseph, les deux rêves des ministres emprisonnés, deux récits concernant les deux rêves de Pharaon) est expliqué en 41,32 : « Que le rêve se soit répété signifie que la chose est fermement décidée auprès de Dieu et que Dieu ne tardera pas à la réaliser. » La critique littéraire exigera donc d'autant plus de rigueur et l'exégèse devra être particulièrement attentive à la possible signification de répétitions et de reprises intentionnelles. Celles-ci ont souvent une fonction de confirmation, et servent de moyen de dramatisation (deux voyages des frères, deux ruses, deux invitations à Jacob à venir en Egypte) ou encore soulignent le souci d'équilibre respectueux que le récit veut installer entre Joseph et ses frères (cf. Donner).

2. Origine et formation

Si l'on peut lire le roman de Joseph sans avoir recours à l'analyse diachronique, celle-ci permet néanmoins de donner sens à bon nombre de tensions voire de contradictions (y compris dans certains doublets). Joseph fut-il emmené en Egypte par des marchands madianites ou ismaélites (comparer 37,28.36 et 37,25.27 ; 39,1),

ou encore passa-t-il par plusieurs mains, comme le suggère le midrash? Qui tient le rôle du frère responsable dans cette histoire, Ruben le premier-né (cf. 37,21-22.29-30; 42,21ss.37), ou Juda le plus audacieux (37,26-27; 43,3ss.; 44,17ss.; 46,28)? Pourquoi le narrateur insiste-t-il sur la sympathie de Yhwh pour Joseph dans le seul ch. 39, où il est question de la chute injustifiée de Joseph, mais ni au ch. 37, qui parle du conflit avec les frères, ni dans les chapitres suivants, qui relatent l'ascension de Joseph dans l'entourage de Pharaon? Pourquoi le père est-il appelé tantôt Jacob, tantôt Israël (cf. en particulier 37,2-3; 43,6.8.11; 45,25-26.27-28; 46,1ss.; 47,28-29.31; 48,1-3), sans que le contexte immédiat ne justifie entièrement le changement des appellations (bien que l'emploi du nom d'«Israël» serve souvent à souligner la portée collective des récits concernant l'ancêtre)? Quant à Potiphar, le premier patron égyptien de Joseph, était-il le «grand sommelier» voire un «eunuque» de pharaon (39,1 TOB), ou le «prêtre de Memphis/Ôn» et le père d'une fille qui devint l'épouse de Joseph (41,45.50)? Tentant, sous l'emprise de la théorie documentaire, de faire le tri des trames narratives concurrentes, l'exégèse historico-critique a longtemps favorisé l'hypothèse d'une strate «yahwiste» ancienne augmentée de compléments «élohistes» ou «jéhovistes» plus récents (cf. encore Dietrich, Schmitt), sans cependant parvenir à un consensus sur qui, de Jacob ou d'Israël, de Ruben ou de Juda, devait figurer dans l'une ou l'autre strate.

Comment expliquer que l'histoire sacerdotale, source réputée plus récente que les deux autres, ignore complètement les péripéties de Joseph et de ses frères? Certains exégètes pensent en effet pouvoir identifier (en Gn 37,1[-2a?]; 41,54b; 46,6b-7; 47,[7b-10]28; 49,1aα.29-33; 50,12-13... Ex 1,1-5a, etc.) les traces d'un récit sacerdotal dans lequel le passage du cycle de Jacob à l'oppression en Egypte ne contenait pas, à l'origine, l'histoire de Joseph. Inversement, le début du roman fait mention de la mère de Joseph (Gn 37,10), comme si celle-ci n'était pas encore décédée (cf. Gn 35,18-20; 48,7). C'est dire la relative indépendance de Gn 37-50*, ou du moins de son noyau narratif racontant le conflit entre les frères de Jacob et l'étonnante carrière de Joseph en Egypte. Il est par conséquent légitime de s'interroger sur la genèse et la croissance rédactionnelle de Gn 37-50* indépendamment de tout modèle global concernant la naissance du Pentateuque. Il semble en effet que ce n'est qu'à l'antépénultième stade de l'histoire de sa rédaction que les scribes historiographes destinèrent le roman de Joseph, lu jusque-là comme une œuvre littéraire indépendante, à opérer la jonction entre l'histoire des patriarches et le livre de l'Exode.

2.1. Trames narratives et histoire rédactionnelle

Le roman de Joseph comporte au moins trois *trames narratives distinctes* dont chacune implique un horizon thématique et littéraire différent. La première

(l'*ascension de Joseph*), qui se résume quasiment aux ch. 39-41 (acte 1^{er}, avec quelques compléments en 47,13-26), raconte l'étonnante carrière d'un jeune Hébreu injustement emprisonné qui s'illustre par sa capacité à interpréter les songes (oniromancie), et finira vice-roi de son pays d'accueil. Des motifs identiques ou similaires se retrouvent en Est et Dn, mais également dans des récits araméens extra-bibliques d'époque perse et hellénistique. Le thème de l'ascension d'un étranger vers une position privilégiée auprès du roi a fait fleurir l'imagination de plus d'un auteur de la diaspora, que ce soit en Iran, en Babylonie ou en Egypte (cf. Meinhold, Wahl).

Une seconde trame est constituée par le conflit entre *Joseph et ses frères*. Elle s'ouvre au ch. 37 par une triple introduction (Joseph, rapporteur, est le fils préféré de son père; les deux rêves) et se poursuit avec les péripéties des frères venus en Egypte pour acheter du blé (2^e acte). Agissant en maître anonyme et quasiment tout-puissant, Joseph obligera ses frères à extorquer à leur père Benjamin, son dernier-né. La dépendance à l'égard du maître anonyme, la reconnaissance progressive du tort commis et la montée du sentiment de solidarité fraternelle ouvrent la voie à la réconciliation au ch. 45 (réconciliation dont la pérennité sera solennellement confirmée par un relecteur au ch. 50). L'enjeu principal de cette seconde trame est la reconnaissance par la communauté des Fils de Jacob d'une dette à l'égard de Joseph, puis du dépassement de cette dette dans la réconciliation avec un frère devenu entre temps un semi-étranger. Il s'agit là d'un complément au cycle de Jacob qui tient compte de l'existence d'une importante diaspora israélite en Egypte.

La troisième trame célèbre les retrouvailles du père avec son fils Joseph, mais tourne surtout autour de l'installation de *Jacob/Israël au pays de Goshèn* au nord-est de l'Egypte, puis des mesures prises avant la mort de ce dernier afin d'assurer son ensevelissement dans le tombeau des patriarches en terre de Canaan (3^e acte). Le dernier thème, lancé dès le ch. 47 et mené à son terme dans l'épilogue du roman, implique l'existence d'une histoire patriarcale englobant les trois générations de pères. Par ailleurs, le souvenir de la tombe familiale fait que le regard se retourne vers le pays de Canaan dès l'installation des Fils d'Israël en Egypte. L'adoption des petits-fils Ephraïm et Manassé en lieu et place de Joseph émigré (ch. 48) contribuera à planter le décor pour enchaîner avec l'histoire de l'exode.

Si l'on peut supposer en principe une croissance successive du récit parallèlement aux trois trames narratives ainsi distinguées, les détails de l'histoire rédactionnelle ne se conforment pas toujours à ce seul modèle de croissance par addition. Chacune des trois parties comporte en effet des noyaux durs et des développements secondaires, dont certains sont ponctuels et d'autres liés aux refontes littéraires.

Prenons par exemple un élément typique de la première partie du roman, les rêves, leur interprétation et leur réalisation : dans le cadre de la première trame narrative (l'ascension de Joseph), la capacité oniromantique de Joseph lui ouvre les portes de la prison, puis du palais royal. A regarder de près, on voit cependant que deux mains différentes tiennent la plume dans les ch. 40–41, l'une considérant le don de Joseph comme l'expression de sa propre capacité à interpréter les rêves (40,12.16.18; 41,12), l'autre accordant à Dieu seul, qui communique avec les hommes à travers les songes, la connaissance ultime de leur signification (40,8; 41,16.25.28.32). Plus qu'une nuance, cette différence suggère une relecture, hypothèse confirmée par d'autres observations. D'interprète de rêves, Joseph devient rêveur lui-même dans la seconde trame (37,19); là aussi, on note une amplification puisque seul son premier rêve (37,5–8: les gerbes de blé), dont la signification semble évidente aux yeux de tous, se réalisera vraiment (et plutôt trois fois qu'une: cf. 42,6; 43,26.28; 44,14), alors que le deuxième rêve restera quelque peu en suspens. Est-ce un hasard si ce dernier rêve connaît par ailleurs des parallèles araméo-mésopotamiens (dans une inscription de Nabonide et la version syriaque des proverbes d'Ahiqar)? On imagine aisément qu'un relecteur, familier avec ce motif littéraire, a pu l'ajouter tardivement au récit sans pour autant chercher à modifier le cours d'une histoire déjà bien définie. Quant à la troisième trame, elle ignore complètement la dimension oniromantique; par contre, les renvois explicites et implicites à l'histoire des patriarches et de l'exode se multiplient dans un récit qui suppose la connaissance préalable des traditions « sacerdotales » (P, cf. notamment l'importance accordée au tombeau des patriarches).

En conclusion, si l'on peut aujourd'hui tenir pour acquis que la théorie documentaire ne détient plus la clef décisive pour interpréter l'histoire rédactionnelle du roman de Joseph, l'on doit néanmoins admettre une croissance littéraire progressive et assez complexe, qui s'étendait probablement sur plusieurs générations, voire sur plusieurs siècles.

2.2. Chronologie

Les divergences sont grandes entre les exégètes lorsqu'il s'agit de dater le roman de Joseph, les propositions extrêmes allant de l'époque ramesside (XIII^e et XII^e siècles avant J.-C.) jusqu'à l'époque hellénistique tardive (II^e siècle, cf. Catastini). D'un point de vue méthodologique, seules sont recevables les hypothèses qui ne dépendent pas d'un *a priori* sur la genèse du Pentateuque. Est-il possible de s'appuyer sur des arguments établis en dehors de la critique biblique? Dans un examen minutieux de l'arrière-plan égyptien du roman, l'égyptologue D.B. Redford a fourni des observations détaillées allant dans ce sens. Selon son analyse, rien ne permet de remonter plus haut que la XXVI^e dynastie (dynastie

saïte, 664-525 avant J.-C.). Les éléments onomastiques (notamment Potiphar/Potiphéra/*P3-dj-p3-r*^c, «celui que donne Ré», et Çafnath-Panéah/*Dd-p3-ntr-iw:f-nh*, «Le dieu parle, et il [l'homme] vit», en 41,45) indiqueraient une origine du récit à l'époque saïte ou perse. La peur d'espions asiatiques exprimée en 42,9ss. pourrait bien se comprendre à l'époque saïte, au VI^e siècle, dans un contexte de conflit avec l'Empire babylonien, mais également au IV^e siècle, à l'époque des derniers pharaons indigènes. D'autres éléments par contre se comprennent difficilement à l'époque saïte : ainsi, le commerce privé d'esclaves (39,1), le paiement en monnaie de grands achats de céréales (42,25.35 etc.), la pratique égyptienne de ne pas manger avec des étrangers (43,32), pointent plutôt vers l'époque perse, sinon hellénistique. Si les vaches, dans les rêves du pharaon (41,17ss.), sont à rapprocher d'une cryptographie égyptienne pour le terme «année», on serait même ramené à l'époque ptolémaïque.

On voit d'emblée que cette liste d'observations ponctuelles demande à être combinée avec une approche du type de la critique rédactionnelle. Cependant, les observations de Redford confirment l'hypothèse d'une croissance littéraire entre le VI^e et le III^e siècle avant J.-C. Résumons donc en simplifiant les distinctions établies jusque là :

1. A l'origine de notre histoire, probablement dès l'époque saïte (VI^e siècle avant J.-C.), une «nouvelle de la diaspora» (*Diasporanouvelle*) raconte l'étonnante ascension en terre d'Egypte d'un jeune Israélite exilé, qui devient vice-roi grâce à sa capacité d'interpréter des rêves.
2. Au V^e siècle, le «roman de Joseph» (1^{re} édition) donne à cette nouvelle un cadre plus vaste, en l'élargissant à une histoire familiale dont les principaux protagonistes sont les Fils de Jacob. Ce roman fournit une étioologie et une figure identitaire à la diaspora israélite, affirmant même une certaine suprématie – économique autant que morale – de cette dernière sur les frères restés en Palestine.
3. Une édition ultérieure du roman, reprise sans doute en Palestine, met les pendules à l'heure : elle restitue un certain équilibre en valorisant plus particulièrement Juda et Benjamin, les deux éponymes représentant à l'époque perse la province de Yehud.
4. Au IV^e siècle, le roman est intégré à l'épopée «nationale» et deviendra ainsi «l'histoire de Joseph», telle que nous la connaissons. Si la diaspora égyptienne reste vaguement reconnaissable à l'arrière-plan, l'accent est désormais mis sur l'installation provisoire de Jacob et de tous ses Fils en Egypte pour y devenir «un grand peuple», en prélude à l'exode. En vue de ce retour vers la terre promise, Joseph, l'ancêtre éponyme et fils de Jacob émigré en Egypte, est remplacé par adoption par ses fils Ephraïm et Manassé.

5. Des rédacteurs post-sacerdotaux scelleront enfin la réconciliation de Joseph avec ses frères (50,15-21), puis récupéreront le motif des ossements du « patriarche de la diaspora » lui-même pour un dernier transfert vers la Samarie (50,25 ; Ex 13,19 ; Jos 24,32) – preuve, s’il en fallait, que le Pentateuque évolue jusque vers sa « rédaction finale » dans un milieu caractérisé par le respect mutuel et un certain équilibre entre traditions judéennes et samaritaines.

2.3. *Aménagements finaux*

Deux chapitres insérés tardivement semblent n’entretenir aucun lien littéraire immédiat avec l’histoire de Joseph. Au moment même où Joseph est vendu en Egypte, le récit de Juda et Tamar interrompt le roman comme pour souligner la déroute de la fratrie (Gn 38 ; noter la reprise de 37,36 en 39,1). L’ancêtre de Yehud se marie avec une Cananéenne, mais rencontrera ensuite des difficultés pour assurer sa descendance : son premier-né (Er) meurt avant d’engendrer des enfants, le second (Onan) ne veut pas assumer sa responsabilité de *lévir*, et le troisième (Shéla) est encore enfant au moment de ces faits. Tamar, la belle-fille menacée de rester sans enfant, choisira la ruse pour obtenir ce dernier de son beau-père ; elle accouchera même de jumeaux, dont l’un sera l’ancêtre de David (cf. Rt 4,12). Répondant par l’ironie et la dérision à une variante étroite du judaïsme postexilique qui aurait tendance à se renfermer sur lui-même et à devenir xénophobe jusqu’à menacer sa propre pérennité, ce récit paradigmatique contribue dans son contexte actuel à mettre en relief la prétention, le double jeu et l’hypocrisie de l’un des frères aînés de Joseph.

Quant à la « bénédiction de Jacob » (Gn 49), qui contient sans doute des matériaux plus anciens que le roman de Joseph, qu’elle ignore par ailleurs superbement (sauf en Gn 49,8b, qui corrige 37,7.9), elle devait être à l’origine une pièce étiologique indépendante (cf. Macchi). On notera que le poème s’adresse aux « douze tribus d’Israël » (49,28) dont Joseph, ignorant par conséquent l’adoption d’Ephraïm et de Manassé (ch. 48) en lieu et place de ce dernier. Véritable « testament de Jacob », le ch. 49 permet au lecteur de l’histoire de Joseph d’entendre une sorte de jugement final de ses acteurs principaux, jugement dans lequel deux personnages clefs, le frère repent (Juda, v. 8-12) et le héros malmené (Joseph, v. 22-26), emportent seuls les premiers prix.

2.4. *Milieus producteurs, fronts polémiques*

2.4.1. Un récit qui cristallise les rapports entre la diaspora égyptienne et « Israël »

L’hypothèse diachronique énoncée ci-dessus laisse deviner les contours des milieux producteurs qui ont pu contribuer à la naissance et à la croissance

successive de l'histoire de Joseph. Il est fort probable que la nouvelle originelle fut l'œuvre d'un membre de la diaspora israélite en Égypte. Cette diaspora nous est connue par les documents araméens d'Eléphantine et d'autres sources papyrologiques (comme le Pap. Amherst 63). Son origine remonte aux conquêtes assyriennes de la fin du VIII^e siècle, ainsi qu'aux déplacements de populations et aux mouvements de mercenaires qui s'ensuivirent durant le VII^e siècle. Certaines de ces colonies ou garnisons israélites intégrèrent des migrants d'origine judéenne dès le VI^e siècle (cf. Jr 42–44); à la fin du V^e siècle, la correspondance d'Eléphantine reflète encore à sa manière le sentiment de double appartenance (à Jérusalem et à Samarie) de la diaspora égyptienne.

A l'âge des grands empires, le genre littéraire «nouvelle de la diaspora» connut une faveur particulière auprès des lettrés, comme l'attestent aussi Dn, Est et Tb. Contrairement à ces derniers, cependant, le lieu où se déroule l'action dans la nouvelle de Joseph n'est que rarement la cour royale, mais plutôt le monde des hauts fonctionnaires et administrateurs qui, d'entente avec le roi, agissent avec une large autonomie. Pour l'auteur et les premiers lecteurs de la nouvelle, Joseph représente sans doute un modèle d'intégration et d'ascension sociale dans le pays hôte. C'est une figure avec un grand potentiel d'identification pour les lecteurs: «Israélites» de Palestine, ils étaient appelés à s'interroger sur l'origine et la nature des liens qui les unissaient à l'Égypte; membres de la diaspora égyptienne, ils pouvaient se délecter de la manière dont l'un des leurs sut s'intégrer dans le pays hôte jusqu'à y laisser la marque de son génie administrateur (une réalité envisageable dès l'époque perse, où la haute administration n'était en effet plus réservée à des autochtones). A la différence d'autres nouvelles traitant de la vie en diaspora, il n'y a pas, dans le roman de Joseph, de concurrence entre la réussite sociale et la parfaite intégration du principal protagoniste dans la société égyptienne (cf. notamment son nom égyptien et son mariage avec la fille du prêtre de Memphis/Ôn, 41,45!) et ses convictions religieuses. Mais ni l'auteur ni les rédacteurs ne tiennent à souligner outre mesure la piété de Joseph; ils se désintéressent même franchement d'éventuels problèmes spécifiquement religieux que la cohabitation avec les Égyptiens, le mariage avec la fille d'un prêtre égyptien et l'omniprésence du polythéisme auraient pu poser à leur héros.

2.4.2. Entre égyptophilie et judéophobie

Il n'y a dans le roman de Joseph nulle trace d'inimitié entre Israélites et Égyptiens: on peut cependant se demander dans quelle mesure le récit ne tente pas par là de déjouer les pièges d'un thème trop chargé – l'anti-judaïsme égyptien – dont l'origine remonte précisément à la seconde moitié de l'époque perse. En effet, les ch. 45–47, qui relatent l'installation des fils de Jacob en tant que bergers et

éleveurs dans le pays de Goshèn, soulignent avec beaucoup d'emphase l'invitation et l'accord de Pharaon, alors même que le narrateur sait qu'en principe «l'Égyptien abomine tout berger» (46,34). Sachant que Manéthon et d'autres auteurs alexandrins feront dès le IV^e siècle avant J.-C. l'amalgame entre les bergers Hyksos – populations d'origine syro-palestinienne qui avaient jadis envahi le delta où, selon la tradition tardive, elles furent installées à Avaris par un pharaon Aménophis sous l'autorité d'un certain Osarsef –, les expériences traumatisantes liées à l'imposition du monothéisme par Akhénaton/Aménophis IV, et l'exode des juifs guidés par Moïse, on peut se demander dans quelle mesure l'histoire de Joseph ne participe pas déjà à sa manière à ce débat historiographique, vital pour les rapports entre Memphis, Alexandrie et Jérusalem et pour la diaspora juive en Égypte.

Il n'est donc pas surprenant que le roman de Joseph laisse également entrevoir quelques fronts polémiques. La grande puissance la plus proche, l'Égypte, a fréquemment exercé une influence culturelle, politique et économique considérable sur la Palestine, en même temps qu'elle représentait la première terre d'accueil pour bon nombre d'émigrés palestiniens. Le sort de Joseph, véritable miroir de la diaspora «israélite» en Égypte tendu aux frères de Palestine, pouvait être ressenti tantôt comme un abandon (cf. Joseph vendu par ses frères), tantôt comme l'exemple d'une réussite qui devait susciter des envieux parmi certains «Israélites» de la Palestine postexilique. Les prétentions de Joseph, qui rêve d'être le premier parmi ses frères, sont-elles justifiées? Le roman dira que oui – tout en les restreignant à l'Égypte, où en définitive elles servent à l'ensemble de la fratrie, surtout lorsque celle-ci se voit exposée aux menaces aléatoires d'une famine!

La relative égyptophilie du roman surprend dans le cadre actuel de la Torah et semble en antithèse avec la mémoire de l'Égypte comme «maison d'esclavage», thème clef de la tradition exodique fortement entretenue par le courant deutéronomiste et la Golah babylonienne. Entre les deux, la «seconde édition» du roman tente de faire l'intermédiaire en se servant de Benjamin – dernier-né, frère le plus proche de Joseph, allié de Juda à l'époque postexilique – comme d'un véritable *joker*. L'enfant pris en otage devient gage de la réconciliation, et c'est autour de Benjamin que se jouera l'unité perdue et retrouvée des Fils de Jacob. Difficile de savoir lequel, de la polémique latente ou du *happy end*, l'emporte à la fin. Si la répartition des rôles dans cette saga familiale aux rebondissements multiples ne laisse pas de doute quant aux sympathies premières de l'auteur et de ses relecteurs pour Joseph, il faut admettre que ce frère brillant fait carrière tout en étant mis à distance. L'ancêtre de ce qui fut jadis le cœur du royaume du Nord apparaît désormais comme le «patriarche de la diaspora égyptienne» dont Jacob/Israël aura dû faire le deuil à tout jamais. Pour les juifs de Palestine, c'est Juda, le malhonnête repent, qui sera à l'avenir appelé à jouer le premier rôle.

2.4.3. Gen 37–50 dans la perspective d'un projet historiographique

Dans le cadre du « grand récit » allant de la Genèse au livre des Rois (voire au-delà ?), Gn 37–50 clôt l'histoire des Patriarches (cf. la mort de Jacob au ch. 49, de Joseph au ch. 50) et prépare l'exode (cf. les références en Ex 1,1-8) en faisant passer Jacob/Israël et ses fils du pays de Canaan en terre d'Égypte (Gn 46–47). Telle l'histoire des origines avant la chute, celle de Joseph conserve la nostalgie d'une coexistence pacifique entre l'Égypte et les Fils de Jacob, d'un temps où l'Égypte pouvait offrir un refuge et accueillir les fils de Jacob sans les opprimer ni les exploiter. Grâce à Joseph, Pharaon pouvait aller jusqu'à offrir les meilleurs produits de son pays aux Israélites (Gn 45,18,20), et accueillir en audience les frères et le père jusqu'à être béni par ce dernier (ch. 47). Mais c'était avant que ne règne « un autre pharaon qui n'avait pas connu Joseph... » (Ex 1,8). Une fois inséré dans ce grand développement historiographique, le roman de Joseph a dû perdre une partie de sa portée identitaire tant pour la diaspora égyptienne que pour les Fils d'Israël établis en Palestine. De modèle envisageant un rapport différent à l'Égypte de celui exposé par la tradition exodique, il s'est mué en prélude à l'exode, voire en récit de transition expliquant pourquoi et comment les Israélites avaient dû jadis s'installer dans le pays de Goshèn : ne fallait-il pas que Jacob émigre en Égypte et qu'Israël soit amené à s'y multiplier afin que Yhwh puisse racheter un peuple devenu nombreux (cf. le rappel des promesses en 46,1-5) ?



Arrivée d'un groupe de Sémites en Égypte.

3. Thèmes et enjeux

Nous l'avons dit en exergue : Dieu n'apparaît pas au premier plan dans l'histoire de Joseph, mais agit plutôt sous les traits d'une providence discrète. Le nom de « Yhwh » n'est employé par le narrateur que dans un seul chapitre (en 39,2-5.21.23, notules entourant l'épisode de la femme de Potiphar). Par la suite, ^ʿ*lohim* est de loin l'appellatif préféré pour désigner la divinité ; le terme est d'ailleurs suffisamment neutre pour qu'il apparaisse dans la bouche non seulement de Joseph (39,9 ; 40,8 ; 41,16.25.28.32.38-39.51-52, etc.), de ses frères (42,28 ; 44,16) ou de Jacob (48,11.15.20-21), mais également dans celle de Pharaon, qui reconnaît en Joseph un homme « en qui se trouve l'Esprit de Dieu » et dont personne ne saurait par conséquent égaler l'intelligence et la sagesse (41,38-39). Plus qu'un compliment superlatif, l'admiration de Pharaon reflète un système de pensée religieuse cohérent qui sous-tend l'ensemble de l'histoire de Joseph : Dieu peut faire connaître ses desseins à tout homme, qu'il soit Israélite ou Egyptien, par l'intermédiaire de rêves prémonitoires ; l'interprétation de ces rêves suppose cependant une inspiration particulière qui, dans l'histoire de Joseph, est réservée au principal protagoniste. Se méfiant des rêves de leur frère cadet, les fils de Jacob précipitent leur propre correction. Dans cette vision religieuse du monde, l'on ne saurait échapper à son destin, que ce soit pour le bien ou pour le mal. Or ce qui peut apparaître au regard superficiel comme un mal – et d'autant plus lorsque celui-ci résulte effectivement d'un acte coupable, comme c'était le cas dans le rejet de Joseph par ses frères – peut bien, en définitive et par le biais de la divine providence, produire le bien et accroître (cf. la racine du nom de Joseph, *ysp*, « augmenter ») la vie. C'est l'enseignement théologique principal que l'on peut tirer de deux discours de Joseph à ses frères, discours qui ont valeur de confession autant que de clef de lecture pour l'ensemble du roman : « Ne vous affligez pas maintenant et ne soyez pas tourmentés de m'avoir vendu en Egypte, car c'est Dieu qui m'y a envoyé avant vous pour vous conserver la vie » (45,5, cf. 45,7-9). « Vous avez voulu me faire du mal, Dieu a voulu en faire du bien : conserver la vie à un peuple nombreux comme cela se réalise aujourd'hui » (50,20).

Lu sous cet angle, Gn 37–50 représente un épisode particulièrement complexe de l'histoire sinieuse et parfois dialectique de la bénédiction divine jadis accordée à Abraham, puis renouvelée à Isaac et à Jacob. Dans le cycle de Jacob, ce dernier s'était arrogé le droit d'aînesse par une ruse qui l'avait obligé à un exil prolongé, avant qu'il ne se réconcilie avec son frère. Dans l'histoire de Joseph, c'est au tour de Jacob de souffrir de la malveillance de ses propres fils jusqu'à perdre deux fois son enfant préféré et à vouloir en mourir. Quiconque aborde l'histoire de Joseph avec celle de Jacob à l'arrière-plan peut penser que la bénédiction divine va définitivement s'égarer en raison de l'indignité de Jacob et de ses fils, bientôt frappés par la famine en terre de Canaan. Or c'est là, au moment même où Jacob

abandonne tout espoir («quant à moi, je serai privé d'enfant comme si je n'en avais jamais eu...», 43,13), qu'El Shadday, le Dieu des Patriarches, actionne le «programme miséricorde» (cf. 43,30) après avoir veillé – une fois de plus – à la préservation de l'enfant rejeté.

Etant donné l'ampleur du récit, par comparaison avec les brèves séquences rythmant les cycles patriarcaux, l'histoire de Joseph présente une épaisseur psychologique inégalée dans le reste de la Torah. Ce trait est souligné par l'abondance des discours servant à caractériser les différents acteurs du drame et à en éclairer et en expliciter les motivations profondes. Il n'est dès lors pas étonnant que Gn 37-50 ait souvent exercé sur ses lecteurs une fascination psychologique autant que théologique. L'histoire de Joseph permet en effet de suivre une lente transformation des personnages principaux : d'abord, Joseph, fils de Jacob rejeté par ses frères, étoile tombée juste après s'être trop vantée, expérimente une étonnante ascension jusqu'à devenir «le père de Pharaon» (45,8) – mais encore fallait-il que cette brillante carrière s'inscrive dans le projet de Dieu avec tout Israël ; puis, Jacob, le rusé, qui traverse en Gn 37-50 une sorte de deuil de purification ; entre les deux enfin, les frères, d'abord coupables de mépris et de haine à l'égard de Joseph, et qui n'évitent le fratricide que par manque de détermination. Dans un scénario qui mêle ruse stratégique et conversion véritable, Joseph fera passer ses frères par l'expérience physique d'être livré à la merci d'un homme étranger et l'obligation d'arracher au père un deuxième fils, jusqu'à leur faire reconnaître leur véritable faute. Nul autre récit de la Torah ne donne autant à penser les exigences et les promesses d'une réconciliation.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venezia, 1994. G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, 1968. H. SEEBASS, *Genesis III. Josephgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn, 2000. J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, 1997, p. 424-454. G.J. WENHAM, WBC 2, 1994. C. WESTERMANN, BK.AT 1/3, 1982 = *Genesis: A Commentary*, Minneapolis (MN), 1986.

4.2. Etats de la recherche

C. PAAP, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (EHS.T 534), Frankfurt a.M., 1994.

4.3. Ouvrages et articles importants

G.W. COATS, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story* (CBQ.MS 4), Washington (DC), 1976. B.J. DIEBNER, «Le roman de Joseph, ou Israël

en Egypte. Un midrash postexilique de la Tora», dans O. ABEL/F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, 1992, p. 55-71. W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt 14), Neukirchen-Vluyn, 1989. H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abh. 2), Heidelberg, 1976. B. GREEN, *What Profit for Us? Remembering the Story of Joseph*, Lanham, 1996. W.L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family: A Literary Study* (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia (SC), 1988. J. KALTNER, *Inquiring of Joseph: Getting to Know a Biblical Character through the Qur'an* (Interfaces), Collegeville (MN), 2003. N. KEBEKUS, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50* (Internationale Hochschulschriften), Münster/New York, 1990. A. KUNZ, «Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josephsgeschichte (Gen 37-50)», *BZ* 47 (2003), p. 206-229. J. LANCKAU, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefs-geschichte der Hebräischen Bibel* (AThANT 85), Zürich, 2006. R. LUX, *Josef* (Biblische Gestalten 1), Leipzig, 2001. J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Fribourg (CH)/Göttingen, 1999. A. MEINHOLD, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle I», *ZAW* 87 (1975), p. 306-324. J.M. MODRZEJEWSKI, *Les juifs d'Egypte de Ramsès II à Hadrien* (Civilisations), Paris, 1991. TH. NAUMANN, «Der Vater in der biblischen Joseferzählung. Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischem Erzählgut», *ThZ* 61 (2005), p. 44-64. D. NOCQUET, «Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph», *ETR* 77 (2002), p. 13-35. R. PIRSON, «The Sun, the Moon, and Eleven Stars: An Interpretation of Joseph's Second Dream», dans A. WENIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis* (BETHL 155), Leuven, 2001, p. 561-568. D.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)* (VTS 20), Leiden *et al.*, 1970. T. RÖMER, «Le cycle de Joseph. Sources, corpus, unité», *FV* 86 (1987), p. 3-15. Id., «Joseph approche: sources du cycle, corpus, unité», dans O. ABEL/F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, 1992, p. 73-85. Id., «La narration, une subversion: l'histoire de Joseph (Gn 37-50*) et les romans de la diaspora», dans G.J. BROOKE/J.-D. KAESTLI (éd.), *Narrativity in Biblical and Related Texts. La narrativité dans la Bible et dans les textes apparentés* (BETHL 199), Leuven, 2000, p. 15-27. K. SCHMID, «Die Josephsgeschichte im Pentateuch», dans J.C. GERTZ *et al.* (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin, 2002, p. 83-118. H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), Berlin, 1980. A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et projet 52), Montréal, 1994. C. UEHLINGER, «Fratricie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*)», dans T. RÖMER/J.-D. MACCHI (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Genèse 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), Genève, 2001, p. 303-328. R.S. WALLACE, *The Story of Joseph and the Family*

of Jacob, Grand Rapids (MI), 2000. P. WEIMAR, *Studien zur Josefsgeschichte* (SBAB.AT 44), Stuttgart, 2008. A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37–50* (Le livre et le rouleau 21), Bruxelles, 2005.

EXODE

Jean-Daniel Macchi

La sortie des Israélites hors du pays d’Égypte est un thème central pour la pensée théologique vétérotestamentaire. Cet exode marque le moment où Israël entre pleinement en relation avec son Dieu qui le délivre. Dès lors, le livre de l’Exode a parfois été qualifié d’«Évangile de l’Ancien Testament» puisque, comme l’évangile néotestamentaire, il proclame une bonne nouvelle de salut qui fonde la foi d’Israël (Ex 13,14ss.).

1. Plan et contenu du livre

Selon l’usage qui veut qu’un livre soit désigné par l’un des premiers mots qui y figure, le deuxième livre de la Torah est appelé *šēmôṭ* «les noms», dans les Bibles hébraïques (cf. Ex 1,1). Le titre «Exode» provient des traducteurs grecs de l’Ancien Testament qui ont voulu en résumer le contenu à l’aide du mot *exodos*, «sortie». En effet, le livre de l’Exode relate – dans ses 15 premiers chapitres du moins – la sortie des Israélites hors d’Égypte.

La césure entre le livre de la Genèse et celui de l’Exode est clairement marquée. Ainsi, après l’arrivée du clan de Jacob en Égypte, une longue période se déroule avant qu’Israël ne devienne un peuple nombreux et que l’Exode puisse commencer. De plus, alors que dans la Genèse, la relation avec Dieu est le fait d’individus (Noé, Abraham, Jacob), c’est principalement avec un peuple que, dans l’Exode, Dieu entre en contact. En ce sens, on peut dire que l’Exode marque la naissance du peuple d’Israël.

Par contre, la coupure entre l’Exode et la suite de la Torah est moins nette. L’installation de la nuée dans le sanctuaire marque certes une césure (40,34-38), mais le séjour au Sinaï qui commence en Ex 19 se poursuit tout au long du Lévitique pour ne se terminer qu’en Nb 10. En outre, les récits de déplacement dans le désert, qui débutent en Ex 15-18 (15,22-18,27), reprennent dès Nb 10. Le livre de l’Exode s’insère donc dans un ensemble littéraire plus vaste, où les épisodes s’enchaînent sans rupture majeure dans une fresque narrant les événements menant les Israélites de l’esclavage d’Égypte à la préparation de leur entrée en terre promise.

Ce n'est qu'à la fin du livre des Nombres que le lecteur rencontre une césure importante, puisque le Deutéronome forme une unité littéraire cohérente au caractère nettement distinct de ce qui précède.

Dans le livre de l'Exode, les épisodes forment un récit articulé en trois grandes périodes situées dans trois lieux distincts. On peut distinguer ainsi la présence d'Israël en Egypte (Ex, 1,1-15,21), la marche dans le désert (Ex 15,22-18,27), et le séjour d'Israël au Sinaï (Ex, 19,1-40,38).

1^{re} période : Israël en Egypte (1,1-15,21)

- | | |
|-------------|--|
| 1-2 | <i>Situation de départ</i> : Multiplication (1,1-7) et oppression (1,8-22) du peuple. Naissance, enfance et fuite de Moïse (2) |
| 3-4 | <i>Intervention divine dans le désert</i> . Vocation de Moïse, circoncision (attaque de Yhwh) et retour de Moïse en Egypte |
| 5-14 | <i>La libération d'Egypte</i> |
| 5 | Moïse et Aaron subissent un échec devant le Pharaon |
| 6 | « Confirmation » de la vocation mosaïque |
| 7-11 | Affrontement entre Moïse et Pharaon. Les plaies successives qui s'abattent sur l'Egypte se terminent par la mort des premier-nés égyptiens ; cet épisode introduit le rituel de la Pâque |
| 12,1-13,16 | Récit de l'institution de la Pâque |
| 13,17-14,31 | Le passage de la Mer, sortie d'Egypte |
| 15 | <i>Hymne conclusif</i> |

2^e période : Les déplacements dans le désert (15,22-18,27)

- | | |
|----------|-------------------------------------|
| 15,22-27 | Les eaux de Mara |
| 16 | La Manne |
| 17,1-7 | Les eaux de Massa et Mériba |
| 17,8-16 | Guerre contre Amaleq |
| 18 | Jéthro et l'administration du droit |

3^e période : le Sinaï (19-40)

- | | |
|-------------|--|
| 19-24 | <i>Conclusion de l'alliance</i> |
| 19 | Annonce de l'alliance |
| 20,1-17 | Le décalogue |
| 20,22-23,19 | Le code d'alliance |
| 24 | Conclusion de l'alliance |
| 25-31 | <u>Projet d'édification du sanctuaire</u> |
| 32-34 | <i>Rupture et rétablissement de l'alliance</i> |
| 32 | Le veau d'or |
| 33-34 | Rétablissement de l'alliance |
| 35-40 | <u>Edification du sanctuaire</u> |

La première section s'ouvre sur une description très sombre de la situation dans laquelle se trouve Israël au début du récit (ch. 1-2). Après leur installation en Egypte (1,1-7), les fils d'Israël subissent l'oppression (1,8-22). Au ch. 2, le récit de l'enfance de Moïse et de sa fuite hors d'Egypte souligne qu'à vues humaines, la situation dans laquelle le peuple se trouve est sans issue. La mention du cri des fils d'Israël entendu par Yhwh constitue le premier tournant de l'œuvre (2,23-25) et introduit les actions divines qui, dès le chapitre suivant, vont s'enchaîner jusqu'à aboutir à la délivrance du peuple. Les ch. 3 et 4 marquent la première intervention de Dieu lors de l'épisode du buisson ardent ; Dieu se présente à Moïse et lui ordonne d'aller délivrer le peuple d'Israël. Cet épisode, qui aboutit au retour de Moïse en Egypte, se termine par une affirmation selon laquelle le peuple « crut » après avoir entendu le récit des promesses faites par Dieu à Moïse (4,31). Cette notice sur la « foi » du peuple conclut aussi l'épisode du passage de la mer (14,31), encadrant ainsi le récit proprement dit de la libération d'Egypte (ch. 5-14). Ce dernier est caractérisé par un long « bras de fer » entre Moïse, exigeant de laisser sortir Israël d'Egypte conformément à l'ordre de Yhwh, et le Pharaon, qui rejette cette revendication. C'est ainsi qu'après une première intervention avortée de Moïse auprès de Pharaon et la confirmation de sa vocation survient la série des plaies d'Egypte, lesquelles sanctionnent toujours plus durement les refus successifs de Pharaon. L'institution du rituel de la Pâque permet aux Israélites d'échapper à la dernière plaie qui condamne à mort tous les premiers-nés. Le passage de la mer marque la sortie définitive d'Egypte et la victoire complète sur Pharaon et ses troupes (13,17-14,31). Le Cantique de Myriam (Ex 15) clôt la première partie du livre.

La section relatant les déplacements dans le désert est relativement brève (15,22-18,27). Elle se poursuit à partir de Nb 11, dans une série de récits qui développent des problématiques analogues. Les étapes du voyage des Israélites sont marquées par des problèmes d'approvisionnement en eau (Mara, Massa et Mériba) et en nourriture (la manne), ainsi que par la guerre contre les Amalécites. Le motif des murmures du peuple contre Moïse et contre Yhwh est récurrent dans cette section. L'épisode de la manne permet d'introduire la question du sabbat (Ex 16), que les Israélites doivent respecter, alors que celui de la guerre contre Amaleq présente Moïse comme un intercesseur entre Dieu et le peuple. Le chapitre 18 contient un récit indépendant, au cours duquel Moïse rencontre son beau-père Jéthro qui l'invite à établir les chefs et les juges du peuple.

Le récit d'Israël au Sinaï est organisé en quatre parties se répondant deux à deux. Le récit de la conclusion de l'alliance (ch. 19-24) fait pendant à celui de la rupture puis du renouvellement de cette même alliance lors de l'épisode du veau d'or (ch. 32-34). Entre ces deux épisodes figure une série d'instructions concernant l'édification du sanctuaire mobile et l'organisation du culte (Ex 25-31). Ces

instructions sont données par Yhwh à Moïse monté seul sur le mont Sinaï. Elles ne seront accomplies qu'aux ch. 35 à 40 (ainsi qu'en Lv 8), soit *après* le rétablissement de l'alliance.

Entre l'annonce de l'alliance conclue par Dieu avec son peuple censé devenir un peuple de prêtres (19,6) et l'accomplissement de cette alliance lors d'un rituel durant lequel des jeunes gens officient comme prêtres (24,1-8), deux ensembles législatifs sont insérés : les dix commandements (Ex 20,1-17) et le code d'alliance (Ex 20,22-23,33).

Le code d'alliance est un recueil de lois dans lequel figurent des instructions religieuses et cultuelles, ainsi que des lois visant à protéger les catégories sociales faibles (esclaves, étrangers, veuves etc.). Les lois qui y figurent témoignent de types de droits différents. Le droit *casuistique* est fondé sur la jurisprudence, il utilise des formules en « quand » – « si » pour présenter un cas et en donner les conséquences juridiques (p. ex. : Ex 22,28). Le droit *apodictique* est au contraire déclaré de manière inconditionnelle et est légitimé par l'autorité qui le proclame (p. ex. : Ex 22,17).

Les célèbres dix commandements (Ex 20,1-17) comportent d'une part des interdits concernant la relation avec Dieu (refus de l'idolâtrie) et d'autre part des interdits relatifs à la relation avec les autres. Entre ces séries d'interdits, deux commandements positifs se rapportent au sabbat et à l'honneur dû aux parents. Ces prescriptions très générales peuvent être comprises comme un commentaire expliquant les fondements du droit israélite. Une autre version des dix commandements figure en Dt 5. La différence principale entre les deux textes concerne la justification du sabbat. L'élément qui, en Exode, légitime le sabbat est le repos sacerdotal de Yhwh après la création (Gn 2,1-3), alors qu'en Dt 5, c'est le souvenir de la servitude en Egypte.

On relèvera finalement que le renouvellement de l'alliance en Ex 34 se termine comme avait commencé la conclusion de l'alliance, par dix commandements. Ce décalogue cultuel d'Exode 34,10-27 comporte des commandements relatifs aux rites et aux fêtes.

2. Origine et formation

2.1. Le contexte historique de l'Exode

La question de l'historicité des événements de l'Exode a suscité et suscite encore un vaste débat. Une difficulté considérable provient du fait que la rédaction de notre principale source d'information – le livre de l'Exode – s'est déroulée plusieurs siècles après les événements relatés. La « géographie » reflétée par le récit de l'exode peut même être rapprochée de lieux importants à des époques bien

postérieures. Si ces constatations jettent un doute sur l'exactitude des données fournies par le texte, elles n'impliquent cependant pas nécessairement que le récit ne repose sur aucun fait historique. Le souvenir d'événements aussi importants que ceux liés à la sortie d'Égypte peut avoir perduré des siècles durant dans les traditions des populations, avant de trouver sa forme littéraire définitive.

La documentation extra-biblique, égyptienne en particulier, n'a fourni aucun document qui permettrait de confirmer le récit biblique, ni même d'identifier avec certitude tel ou tel personnage du récit. En outre, aucune confirmation archéologique du passage d'un important groupe de population dans la péninsule du Sinaï n'est attestée durant l'époque du déroulement présumé des événements. Cependant, ce que l'on sait de l'Égypte entre les ^{xvi}^e et ^{xi}^e siècles avant notre ère présente un cadre compatible avec la fuite d'un groupe de Sémites en direction de la Palestine, suivie de son implantation là-bas. Durant cette période, l'Égypte contrôle en grande partie la Syrie-Palestine et n'a pas manqué d'utiliser de la main d'œuvre sémite réduite en esclavage.

En ce qui concerne les événements qui constituent le noyau historique de l'Exode, plusieurs contextes peuvent être envisagés. L'expulsion des Hyksos – un groupe sémite – hors d'Égypte, événement se situant aux alentours de 1550 avant J.-C., est de moins en moins souvent rapprochée du récit biblique par les historiens. 1 Rois 6,1 mentionne que la sortie d'Égypte précède de 480 ans l'érection du Temple de Salomon, ce qui situerait l'Exode aux alentours de 1450 avant J.-C. Cependant, le chiffre de 480 est de toute évidence le résultat d'un calcul théologique tardif (12 prêtres entre Aaron et Sadoq multiplié par 40 ans) dont le fondement historique est douteux. De nombreux savants préfèrent situer l'Exode au ^{xiii}^e siècle. En effet, c'est durant cette période que la ^{xix}^e dynastie égyptienne (celle de Ramses II) installe sa capitale dans le delta du Nil et y procède à de gros travaux de construction. Les villes de *Pitôm* et de *Ramses* (Ex 1,11) sont attestées par les textes égyptiens de cette période. En outre, cette datation reste compatible avec la mention, sur la stèle de Merneptah, de la victoire de ce souverain égyptien sur un groupe nommé « Israël » et situé en Canaan (~1230 avant J.-C.). Finalement, une époque plus tardive a été envisagée sur la base d'un épisode situé à la cour égyptienne à la fin de la ^{xix}^e dynastie (~1187 avant J.-C.). Un sémite du nom de Beya, qui occupait le pouvoir grâce au soutien de la reine Taousret, fut contraint de fuir l'Égypte, chassé du pouvoir par le futur Pharaon Sethnakt. L'identification de Beya à Moïse s'appuie non seulement sur l'épisode de la fuite en direction du désert, mais aussi sur le fait que le nom de « Moïse » est la forme hébraïque d'un affixe courant en égyptien, qui signifie « engendré par » (cf. Pthamosis : « engendré par Ptha »).

On peut se demander s'il convient de trancher entre les diverses possibilités de datation envisagées ci-dessus. En effet, les souvenirs qui ont servi de base à la

rédaction du livre de l'Exode furent probablement multiples, tant et si bien que l'Exode tel qu'il est décrit par l'Ancien Testament pourrait bien refléter un long processus de transmission plutôt qu'un événement unique.



Le chancelier sémitique Beya et la reine Taousret (vers 1180).
Beya est l'un des candidats possibles pour le « Moïse historique ».

2.2. *Processus rédactionnel*

Les questions générales liées au processus rédactionnel d'élaboration du Pentateuque ont été traitées de manière systématique dans la section de cette introduction consacrée à cette problématique. Nous y renvoyons le lecteur tout en ajoutant ici quelques remarques sur les problèmes spécifiques à l'Exode.

Du point de vue de l'évolution littéraire de l'œuvre, la plupart des commentateurs s'accordent à distinguer au sein du livre de l'Exode les textes d'origine sacerdotale (P) des textes issus d'autres milieux. Certains auteurs retrouvent parmi les textes non sacerdotaux le Yahwiste, soit dans sa forme classique (Schmidt), soit rajeuni de plusieurs siècles (Van Seters, Levin). Sous l'influence d'E. Blum et d'autres, de nombreux chercheurs préfèrent aujourd'hui caractériser un grand nombre de textes non sacerdotaux de « deutéronomistes » (voir ci-dessous). Commençons d'abord par les textes sacerdotaux.

(a) Les textes sacerdotaux

Les textes sacerdotaux sont caractérisés tant par un vocabulaire que par certaines problématiques qui les rendent aisément identifiables. Il est largement admis que l'œuvre sacerdotale fut élaborée durant l'époque de l'exil et du retour, et qu'elle ne fut pas rédigée d'un seul jet. Une strate de base (= P^g) se distingue du matériel secondaire d'origine variée (= P^s). Selon des travaux récents (cf. K. Schmid), ce serait l'œuvre sacerdotale, P^g, d'abord autonome et indépendante,

qui aurait établi le lien littéraire entre les épopées des patriarches de la Genèse et le récit « national » de l'Exode.

Dans les 14 premiers chapitres de l'œuvre, les textes sacerdotaux forment une narration continue et cohérente, qui peut être attribuée pour l'essentiel à P^s. Le matériel sacerdotal apparaît aussi bien dans des sections entières que dans des textes plus composites, où il ne représente qu'une strate littéraire parmi d'autres. Parmi les principaux textes sacerdotaux, on trouve d'abord les généalogies d'Ex 1 et le rappel de l'alliance (Ex 2,23-25). Suit la vocation sacerdotale de Moïse (Ex 6,2-7,7 P; seul 6,2-12 est généralement attribué à P^s), qui se distingue du récit non sacerdotal figurant aux chapitres 3 à 4, une partie du récit des plaies et la majeure partie de l'institution de la Pâque (Ex 12). Le récit du passage de la mer (Ex 13-14) est le produit de la combinaison entre un texte sacerdotal présentant la séparation des eaux comme un phénomène analogue à celui qui se produit en Gn 1 (le passage de la mer équivaut pour P à la création d'Israël en tant que peuple de Yhwh) et un texte non-P décrivant le passage de la mer comme un combat victorieux de Yhwh.

Le récit de la marche dans le désert est structuré par une série de notices d'itinéraire d'origine sacerdotale (15,22.27; 16,1; 17,1; 19,2), similaires à celles que l'on trouve dans le récit P du départ des Israélites d'Égypte (12,37; 13,20; 14,1-2). Par contre, les textes de facture sacerdotale présents dans le récit de la marche dans le désert émanent probablement de rédactions secondaires. C'est sans doute le cas, en particulier, du récit de la manne et du Sabbat (Ex 16).

Dans l'épisode du Sinaï, les chapitres sur l'élaboration du sanctuaire et des rituels (Ex 25-31 et 35-40) se distinguent aisément des passages non sacerdotaux (Ex 19,3-24,14 et 32-34). La plupart des textes qui concernent l'élaboration de l'institution cultuelle dans le désert doivent être attribués à du matériel sacerdotal secondaire (P^s). Ils visent notamment à mettre en parallèle le culte de l'Israël des origines et celui de la communauté du Second temple. L'identification du matériel appartenant à la *Grundchrift* sacerdotale dans ces chapitres fait l'objet d'un débat. Certains auteurs, comme T. Pola, n'incluent qu'une dizaine de versets parsemés dans les chapitres 24, 25, 29 et 40; cette position minimaliste n'est pas partagée par tous les auteurs, dont plusieurs attribuent à P^s une partie un peu plus conséquente des ch. 25-40, notamment aux ch. 25-26* (voir par exemple Weimar).

Dans tous les cas, la présence combinée de matériel narratif (surtout en Ex 1-14) et législatif (en particulier l'institution de la Pâque et la construction du sanctuaire) est un trait caractéristique de la littérature sacerdotale en général. Les textes sacerdotaux insistent notamment sur la nécessité des rituels et du culte pour le peuple libéré. Ils effectuent également le lien avec l'histoire des Patriarches durant laquelle, selon leur conception, le Dieu d'Israël ne s'était pas encore fait

connaître sous son nom propre de *Yhwh* (Ex 6,2ss.), mais sous celui de *El-Shadday*. Dans les récits dits des « plaies » (qui pour P sont plutôt des récits de la manifestation de la puissance de Yhwh), les auteurs sacerdotaux insistent sur la souveraineté de Yhwh. C'est notamment lui qui endure le cœur du Pharaon (lequel n'a donc pas de véritable libre-arbitre face au Dieu de l'univers), alors dans les récits non sacerdotaux, c'est Pharaon lui-même qui choisit de s'obstiner.

(b) Les textes non sacerdotaux

La rédaction des textes non sacerdotaux de l'Exode s'étend sur une période plus longue que celle des textes sacerdotaux. Si certains d'entre eux sont antérieurs ou contemporains des textes sacerdotaux, d'autres leurs sont nettement postérieurs.

Parmi les textes les plus anciens de l'Exode, il est possible de reconstruire un ensemble littéraire ne pouvant être rattaché ni au mouvement sacerdotal ni deutéronomiste et qui daterait de l'époque de la royauté. Blum et Otto pensent à une *Vita Mosis*, un récit consacré à la vie de Moïse, alors que d'autres exégètes récents optent pour un rouleau contenant uniquement le récit de l'oppression et de la sortie d'Égypte (Weimar, Knauf, Oswald). On signalera en particulier que le récit de la naissance de Moïse est construit de la même manière que la légende du grand roi Sargon d'Akkad, trahissant peut-être la volonté de placer sur un pied d'égalité la figure ancestrale à laquelle se réfère l'Israël royal et le souverain unificateur de la Mésopotamie ancienne. En outre, la description des plaies dans le texte non-P fait penser à un récit pittoresque dans lequel Moïse fait figure de négociateur astucieux face au Pharaon, alors que le récit non sacerdotal du passage de la mer rappelle les récits de guerre des rois du Proche-Orient. Quant à l'épisode du veau d'or, sa première version constitue vraisemblablement une réflexion sur le culte du royaume du Nord (cf. les veaux de Jéroboam en 1 R 12,28ss.), réflexion qui pourrait elle aussi remonter à la période royale. Compte tenu des influences assyriennes manifestes présente dans plusieurs de ces textes, un récit de la sortie d'Égypte a probablement vu le jour durant la période monarchique israélite (VIII^e siècle avant J.-C.) avant d'être repris et retravaillé par des scribes judéens, peut-être à la cour de Josias, après la disparition du royaume du Nord.

D'autres textes encore proviennent de matériaux préexiliques. C'est ainsi que le *code d'alliance* (Ex 20,22–23,19) forme un recueil législatif dont la fixation littéraire remonte probablement à la fin du VIII^e siècle (malgré les tentatives récentes de Van Seters visant à démontrer que le Code d'alliance est une réinterprétation exilique du code deutéronomique). L'absence de centralisation du culte (Dt 12), ainsi que l'insistance sur la protection des catégories sociales faibles, notamment les émigrés d'origine israélite, correspondent bien au contexte de la monarchie judéenne postérieure à la chute de Samarie. Quoiqu'il en soit, plusieurs travaux

récents attribuent l'insertion du code d'alliance dans le livre l'Exode à une rédaction *postsacerdotale* (Crüsemann, Levin, Otto). Reste alors à expliquer le retour de cet ancien code à l'époque perse ; peut-être voulait-on regrouper dans la Torah toutes les traditions législatives du peuple juif.

De toute évidence, un important travail littéraire de reprise et de mise forme de traditions ou de textes fut effectué dans ces milieux non sacerdotaux aux époques exilique et postexilique. C'est ainsi que de nombreux passages du livre de l'Exode reflètent une conception théologique proche de celle des milieux deutéronomistes (par exemple la vocation de Moïse en Ex 3). Outre une phraséologie particulière, l'insistance sur la fidélité à Yhwh et à son alliance caractérise ce type de textes. Blum considère que les textes deutéronomistes forment un « réseau » dont le centre se trouve en Ex 3. Ce récit prépare, en effet, plusieurs thèmes deutéronomistes qui sont repris par la suite : la question de la foi en Yhwh et son serviteur : 4,31 ; 14,31 ; l'insistance sur la transmission catéchétique : 3,8 ; 13,3-16 ; l'annonce d'une « guerre de Yhwh » contre l'Égypte 3,11-20 ; 14*. Pour Blum, ce réseau textuel se comprend dans le cadre d'une rédaction ou « composition » deutéronomiste d'ensemble qui se greffe sur du matériel plus ancien.

Si le travail littéraire deutéronomiste est en partie contemporain de l'activité littéraire des milieux sacerdotaux, il ne s'est pas fait de manière totalement indépendante. L'analyse montre en effet des influences mutuelles, ainsi que l'existence d'une volonté éditoriale d'harmoniser les courants deutéronomistes et sacerdotaux (sur ce point, voir par exemple les travaux de Gertz, qui insiste sur l'importance des dernières rédactions de l'Exode).

Finalement, une grande partie des passages sur la conclusion et le rétablissement de l'alliance en Ex 19 ; 24 et 32-34 résultent de développements littéraires tardifs largement postérieurs à P (cf. notamment Pola). Il en va probablement de même du *Décalogue*, dont la place en ouverture de l'ensemble du droit du Sinaï témoigne d'une volonté d'établir une synthèse du droit israélite et de placer la proclamation législative du Sinaï en parallèle avec celle du livre du Deutéronome (dans lequel le Décalogue ouvre également la proclamation de la Loi de Moïse en Moab, cf. Dt 5). Le Décalogue apparaît aujourd'hui en effet non plus comme l'origine de la tradition législative d'Israël, mais plutôt comme sa synthèse.

3. Thèmes et enjeux

3.1. *L'Exode, fondement de la foi juive*

L'Exode a eu un retentissement considérable tant à l'intérieur de la Bible que dans le judaïsme et le christianisme. Dans l'histoire deutéronomiste, le thème de la montée hors du pays d'Égypte va devenir un véritable refrain rappelant l'œuvre

de Dieu en faveur de son peuple. Au cours de l'exil, l'auteur du Second Esaïe (Es 40-55) ne manquera pas de développer l'idée que le temps est venu pour un nouvel exode. L'Exode occupe une place centrale dans beaucoup de textes datant de la période du Second temple, notamment dans le Psautier. Pour le judaïsme, l'Exode est perçu comme une expérience fondatrice, et le rappel de cet événement occupe une place considérable dans la liturgie. Les rituels de la Pâque visent à faire mémoire des événements de la sortie d'Égypte et à les rendre présents chaque année dans les familles juives. Le christianisme a lui aussi utilisé le motif exodique, et les auteurs du Nouveau Testament ont considéré le salut apporté par Jésus-Christ comme un accomplissement de l'Exode d'Israël.

L'immense succès du thème exodique dans la littérature et la pensée religieuse judéo-chrétienne s'explique par les enjeux théologiques fondamentaux soulevés par le livre de l'Exode. D'un point de vue théologique, l'Exode est le moment où Dieu se fait connaître à son peuple. Le motif de la révélation se décline de diverses manières dans le récit. Dieu est celui qui sauve, qui libère et qui donne la Loi. En outre, le thème de la révélation du nom (Ex 3,13-15 ; 6,3), ainsi que celui de l'impossibilité de voir Dieu (33,18-23 ; 40,35), soulèvent des questions essentielles sur l'identité et la spécificité de Yhwh.

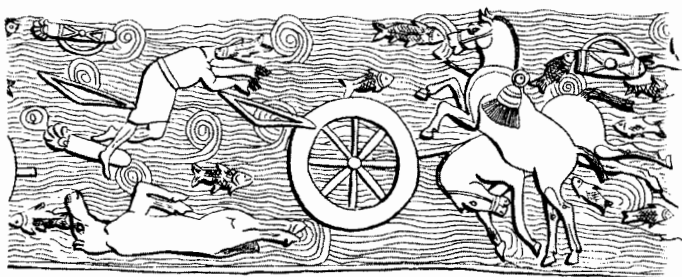
3.2. *De la servitude au service*

L'Exode est le récit de la libération d'un peuple victime de l'oppression et de l'esclavage. Le Dieu de l'Exode se révèle donc avant tout comme un Dieu qui délivre les opprimés. Le Dieu de la Bible combat le mal sous toutes ses formes et en libère les hommes. Lisant l'Exode dans un contexte marqué par des inégalités sociales aux conséquences souvent très graves, les théologiens de la lutte sociale ont insisté sur le fait qu'en Égypte, les fils d'Israël sont les victimes d'une société injuste. Dès lors, ces théologiens trouvent dans l'Exode un fondement à la lutte de leurs églises contre la misère et l'injustice du monde contemporain.

Dans le livre de l'Exode, l'intervention divine est expliquée par la compassion de Yhwh, et le fait qu'il se souvient de l'alliance qu'il avait conclue avec les ancêtres d'Israël, les Patriarches (cf. Gn 17ss.). La plainte des fils d'Israël dans la servitude (Ex 2,23-25) conduit Yhwh à intervenir, quand bien même ce cri ne lui a pas été directement adressé. L'Exode exprime le fait que le salut offert par le Dieu de la Bible vient avant toute démarche humaine et en l'absence de tout mérite particulier. Cet aspect central de la théologie du livre de l'Exode est mis en évidence par l'organisation même des épisodes. La Loi et l'organisation du culte israélite sont instituées au Sinaï (ch. 19-40), après que le peuple a été libéré de l'esclavage d'Égypte. C'est pour cette raison que le parcours du livre est parfois résumé comme un chemin allant de la servitude (en Égypte) au service (de Dieu).

Le motif de la foi et de l'engagement du peuple apparaît de manière significative à l'intérieur de l'œuvre. On le trouve au début et à la fin du récit de la délivrance d'Égypte (4,31 et 14,31), dans l'adhésion du peuple à l'alliance (Ex 24,2), ainsi que dans le zèle mis à édifier le sanctuaire (Ex 35). Cependant, l'absence de mérite particulier d'Israël est aussi mise en évidence, notamment par le motif récurrent des murmures et des révoltes. Les Israélites se révoltent contre Moïse après l'échec de sa première intervention auprès de Pharaon (Ex 5,20-21), avant le passage de la mer (Ex 14,10-12), durant le parcours dans le désert (Ex 15,24; 16,2-3; 17,3), et surtout, lors de l'épisode du veau d'or (Ex 32). Ces multiples révoltes montrent bien que l'époque fondatrice d'Israël ne doit pas être comprise comme l'âge d'or de la relation entre Dieu et son peuple, mais plutôt comme le début de rapports houleux faits de bons et de mauvais moments.

Les révoltes, les questions et les doutes du peuple empêchent de lire naïvement le merveilleux qui caractérise l'intervention divine au cours de l'Exode (cf. les plaies, le passage de la mer, la manne, la nuée, etc.), et de comprendre cette intervention comme un événement nécessairement éclatant et contraignant. Même dans les conditions « extraordinaires » décrites par le récit, la confiance en Yhwh reste un défi.



Représentation d'une armée noyée dans l'eau (cf. Ex 15,1).

3.3. Les rites et le culte

Les textes de l'Exode instituent les pratiques rituelles de la Pâque (Ex 12) et du Sabbat (Ex 16; 31,12-17). En outre, on trouve dans le livre de l'Exode toute une réflexion sur l'institution du *culte*. L'ensemble des chapitres 25 à 31 organise le culte en ordonnant l'érection d'un sanctuaire mobile, les pratiques rituelles qui y sont liées et la consécration des prêtres. Ce sanctuaire, qui préfigure le Temple de Jérusalem et son culte, n'est effectivement édifié et consacré (ch. 35-40) qu'après l'épisode du veau d'or et le renouvellement de l'alliance. Ces chapitres se termi-

nent (Ex 40,34-38) par l'installation de la nuée, jusqu'alors sans demeure, sur le sanctuaire, la présence divine venant ainsi légitimer le Temple nouvellement construit. Le motif de la nuée encadre la construction du sanctuaire, puisqu'en 24,18, Moïse entre dans la nuée avant de recevoir les instructions concernant le sanctuaire. C'est ainsi qu'est rattachée à la geste de l'Exode la plus grande partie des pratiques rituelles juives.

A côté de cette perspective essentiellement culturelle, le fait que les chapitres 19 à 24 comportent toute une série de règles sur des questions d'éthique sociale invite à comprendre l'alliance de Dieu avec son peuple en termes de respect de la Loi (Ex 24,3) plutôt qu'en termes rituels. Ce type de théologie n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve dans le livre du Deutéronome.

3.4. *Moïse, médiateur par excellence*

Il convient enfin de mentionner la figure omniprésente de Moïse, libérateur, chef et organisateur du peuple (Ex 18), médiateur entre Dieu et les hommes (Ex 20,18-21), législateur (24,3.12) et premier prêtre (40,16ss.). Dans le livre de l'Exode, Moïse remplit toutes les fonctions de direction d'Israël et se substitue, à bien des égards, à l'office traditionnel du roi dans le Proche-Orient ancien, qui était le principal médiateur entre le Dieu national et son peuple.

4. Indications bibliographiques

4.1. *Commentaires*

O. ARTUS/D. NOËL, Commentaires, 1998. G. AUZOU, *De la servitude au service* (Connaissance de la Bible), Paris, 1968³. B.S. CHILDS, OTL, 1974. R.E. CLEMENTS, CNEB, 1972. G.W. COATS, FOTL, 1999. C. DOHMEN, *Exodus 19-40*, HThK, 2004. J.I. DURHAM, WBC, 1987. G. FISCHER/D. MARKL, NSK.AT 2, 2009. C. HOUTMAN, HCOT, 1996-2000. J.P. HYATT, NCBC, 1981. J.G. JANZEN, Westminster Bible Companion, 1997. F. MICHAELI, CAT, 1974. M. NOTH, ATD, 1959 = OTL, 1962. N.M. SARNA, JPSTC, 1991. J. SCHARBERT, NEB.AT, 1989. W.H. SCHMIDT, BK.AT 2, 1999 (Ex 1-11).

4.2. *Etats de la recherche*

W. JOHNSTONE, *Exodus* (OTGu), Sheffield, 1990. G. VANHOMISSEN, *En commençant par Moïse. De l'Égypte à la Terre promise* (écritures 7), Bruxelles, 2002.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

E. BLUM, «Israël à la montagne de Dieu», dans A. de PURY/T. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Genève, 2003³, p. 271-295. F. CRÜSEMAN, 2002.

Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München, 1992 = *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburgh, 1996. T.B. DOZEMAN/K. SCHMID, *A Farewell to the Yahwist?*, Atlanta, 2006. J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen, 2000. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV), Wiesbaden, 1988. R. KRAUSS, *Moïse le Pharaon*, Paris, 2000. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen, 1993. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), Fribourg (CH)/Göttingen, 1998. E. OTTO, «Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch», *ThR* 67 (2002), p. 125-155. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P** (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn, 1995. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J. VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville (KY), 1994. P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95/3 (1988), p. 337-385.

LÉVITIQUE

Adrian Schenker

Dans le Pentateuque, le Lévitique est certainement le livre le moins lu et le moins aimé spontanément par les lecteurs chrétiens. En revanche, il tient une place privilégiée dans le judaïsme (le *midrash*, ou commentaire tannaïtique, du *Sifra*, appelé aussi *tôrat kôhanîm*, «Torah des prêtres», est le livre de base de la formation des jeunes étudiants de la Torah). Le Lévitique contient très peu de récits, à la différence des livres de la Genèse, de l'Exode et des Nombres qui en abondent et qui en tirent leur charme inépuisable. Dans le Deutéronome également, la partie législative est plus importante que les sections narratives, mais ce livre séduit en revanche ses lecteurs par son ton chaleureux et son ardeur à gagner les cœurs. Rien de tel dans le Lévitique. C'est, à première vue du moins, la sécheresse d'un code rituel et juridique, préoccupé de réglementer des matières que le Nouveau Testament semble avoir mises à l'écart.

Par ailleurs, sans ce livre, la Bible ne serait pas la Bible, car ici se trouve par exemple le commandement de l'amour du prochain (Lv 19,18), le Jour des expiations (*Yom Kippur*), Lv 16, l'année jubilaire, Lv 25, la sainteté comme programme de vie, Lv 11,44; 19,2, ainsi que beaucoup d'autres passages clefs du patrimoine biblique.

En outre, le Lévitique est à l'origine d'orientations éthiques influentes jusqu'à nos jours et considérées parfois aujourd'hui comme problématiques, ainsi par exemple l'interdiction de l'union sexuelle entre personnes du même sexe (mâle), Lv 18,22; 20,13, la peine de mort pour le blasphème, Lv 24,15-16, l'impureté des maladies de peau qui entraînent l'exclusion hors de la communauté, Lv 13,45-46, la période de purification à laquelle doit se soumettre la femme ayant accouché, Lv 12. En un mot, un livre important, mais d'accès difficile !

1. Plan et contenu du livre

En hébreu, le titre du livre est le premier mot qui l'ouvre : *Wayyiqra*¹, «il (Yhwh) appela». Le nom utilisé couramment aujourd'hui est emprunté à la Bible grecque et aux Pères de l'Eglise (Origène) et désigne le contenu du livre comme

matière «lévitique», c'est-à-dire relevant de la responsabilité des lévites, et parmi ceux-ci spécialement des prêtres. Il n'est pas rare que le Lévitique soit également simplement désigné comme le troisième Livre de Moïse.

1.1. Aspect d'ensemble

Le Lévitique se compose de quatre grandes sections et d'un supplément :

I. 1-7	La <i>torah</i> des sacrifices
II. 8-10	Institution du sacerdoce lévitique et inauguration solennelle du culte au sanctuaire du désert
III. 11-16	Conditions de pureté de l'assemblée liturgique israélite
IV. 17-26	«Loi» ou «Code de Sainteté»
V. 27	Appendice indiquant la valeur pécuniaire d'un objet ou d'une personne consacrés à Yhwh

1.2. Complexité littéraire et structurelle

Ce plan général simple recouvre en réalité une architecture littéraire ou compositionnelle (rédactionnelle) subtile et complexe.

Il faut noter d'abord que le Lévitique est un ensemble de *paroles de Dieu* adressées à Moïse, qui doit les transmettre à Israël. C'est pourquoi la formule la plus fréquente du livre est : «et Yhwh parla à Moïse en disant : parle à X ; tu diras etc.» (avec des variations). Elle se rencontre 37 fois environ. Elle divise le livre en autant de paroles divines.

1.3. Indications topographiques

Le lieu d'où Yhwh s'adresse à Moïse est la tente du rendez-vous, ou tente de la rencontre (*'ohēl mō'ēd*), Lv 1,1, en conformité avec Ex 40,34-35 (cf. également Ex 33,7-11). Ce sera le lieu de la communication des paroles divines de Lv 1 à 24. De Lv 25 à 27, Yhwh parle à Moïse au sommet du mont Sinaï, Lv 25,1 ; 26,46 ; 27,34. Dès lors une division du livre en deux sections se dégage :

- I. 1-24 Paroles de Yhwh révélées dans la *Tente du rendez-vous*.
- II. 25-27 Paroles de Yhwh révélées sur le *mont Sinaï*.

Le lieu de la révélation semble suggérer que la révélation de la section II est supérieure, en rang et en importance, à celle de la section I.

1.4. Structure et contenu

Du point de vue des *matières traitées*, Lv 1-7 ; 8-10 concernent le culte sacrificiel, dont les *prêtres* sont chargés, tandis que Lv 11-15 précisent les

exigences de pureté prescrites pour les membres de l'assemblée liturgique (*prêtres et laïcs*). Lv 16 résume les deux dimensions du culte et de la pureté, dans la célébration de pardon, Lv 16,11-17.21-22, et de purification, Lv 16,18-20, où le culte et la pureté sont restaurés grâce à la suppression simultanée des fautes et des impuretés.

De son côté, Lv 17-25 (et 26-27) se présentent en deux blocs à structure ternaire et concentrique :

I.

17 Culte sacrificiel (sang)

18 Famille (relations parentales, sexuelles)

19 Communauté cultuelle et civile

20 Famille (relations parentales, sexuelles)

21-22 Culte sacrificiel (prêtres)

II.

23 Calendrier (*temps sacrés* à l'intérieur de l'année)

24 Maison de Yhwh (*espace sacré du sanctuaire excluant le blasphème*)

25 Calendrier (temps sacrés au-delà de l'année)

1.5. Division du livre

La division du livre sous l'aspect des matières se présentera donc ainsi :

- | | | |
|------|-------------|---|
| I. | 1. Lv 1-10 | Culte : sacrifices et sacerdoce |
| | 2. Lv 11-15 | Culte : conditions (pureté) pour la participation au culte |
| | 3. Lv 16 | Jour des expiations : point d'orgue de la restauration de la pureté du culte et de l'innocence de la communauté grâce au pardon et à la purification générale du <i>Yôm Kippûrîm</i> |
| II. | 1. Lv 17-22 | Conditions sociales et morales de la communauté |
| | 2. Lv 23-24 | Organisation du temps en sections profanes et sections sacrées : le calendrier et la maison de Yhwh, le sanctuaire |
| | 3. Lv 25 | Année jubilaire : point d'orgue de la restauration de l'ordre social désagrégé grâce au retour à l'origine |
| III. | Lv 26 | Bénédictions et malédictions : conclusion générale de l'ensemble de Lv 1-16 (I) et Lv 17-25 (II) sous la forme d'une adjuration solennelle à comprendre les enjeux vitaux de l'accueil ou du refus de la parole de Yhwh |

1.6. Détail des matières traitées

I. Les sacrifices (ch. 1-7)

- 1,1-2 Introduction à toute la section Lv 1-7
- 1,3-17 Holocaustes, *‘olâ*
- 2 Offrandes végétales, *minhâ*
- 3 Sacrifices de paix (ou de communion), *šēlāmîm*
- 4 Sacrifices pour le péché, *hattā’t*
- 4,1-2 Occasion exigeant ce sacrifice: transgression d’une interdiction (commandement négatif: tu ne feras pas), par mégarde (non intentionnellement)
- 4,3-12 Péché du grand prêtre
- 4,13-21 Péché de la communauté
- 4,22-26 Péché du prince
- 4,27-35 Péché d’un particulier
- 5 Sacrifices pour la faute ou de réparation, *‘āšām*
Ce sacrifice est requis pour le pardon de la profanation d’un bien sacré (sacrilège) par mégarde, Lv 5,14-16, ou intentionnellement, Lv 5,20-26 [La majorité des auteurs rangent Lv 5,1-13 dans la catégorie du sacrifice pour le péché, mais à cause de Lv 5,5 et des péchés énumérés en 5,1-4, il paraît plus plausible de grouper Lv 5,1-13 dans la section du sacrifice pour la faute]
- 6-7 Précisions du rituel des sacrifices à l’intention des prêtres
- 7,37-38 Conclusion de Lv 1-7

II. Consécration des prêtres et inauguration de la liturgie (ch. 8-10)

- 8 Consécration d’Aaron (grand prêtre) et de ses fils (prêtres); cf. Ex 29,1-37
- 9 L’oblation des premiers sacrifices et leur agrément par Yhwh
- 10 Obligations sacerdotales

III. Règles en matière de pureté et d’impureté (ch. 11-16)

L’impureté a quatre sources: les animaux impurs, les sécrétions corporelles, les maladies et taches de la peau défigurantes, les cadavres

- 11,1-23 Animaux impurs et interdits à la consommation pour l’homme
- 11,24-38 Contact avec le cadavre de ces animaux
- 11,44-47 Conclusion théologique de la section sur la pureté relative à la nourriture
- 12 + 15 Ecoulements corporels
- 12 Femme ayant accouché

- 15,1-18 Ecoulements de l'homme
- 15,19-31 Ecoulements de la femme
- 15,32-33 Conclusion de la section sur l'impureté générée par les écoulements corporels

13-14 Maladies de la peau défigurantes et taches indélébiles sur des vêtements et des murs (l'impureté générée par le contact avec les morts n'est pas développée)

16 Jour des expiations

IV. Code de Sainteté (ch. 17-25)

17 Le tabou du sang et la grâce du sang

17,10-12 Yhwh *donne* le sang pour le pardon (l'«expiation») des péchés

18+20 Parenté, mariage, inceste; distinction entre relations sexuelles permises et interdites dans l'espace social familial

18,1-5 Introduction théologique sur le bienfait des lois divines, la vie

18,6-18 Vingt règles interdisant le mariage à cause de liens de parenté et d'alliance

18,19-23 Quatre unions sexuelles proscrites sur la base d'interdits autres que les liens de parenté et d'alliance (v. 19-20 et 22-23), encadrant la condamnation d'un crime grave, non sexuel (culte de Molech, v. 21)

18,24-25 Première conclusion

18,26-30 Deuxième conclusion

20 Parenté, mariage, inceste; distinction entre l'espace social dégagé de relations sexuelles et ouvert à celles-ci, *sous l'aspect de la sanction qui frappe les deux personnes impliquées*

19 Inséré entre 18 et 20: règles concernant la vie sociale *supra-familiale* au plan culturel, moral et civil en vue de créer la paix et l'harmonie dans les relations, p. ex. amour du prochain, Lv 19,18

21-22 Dispositions cultuelles

22,31-33 Conclusion de Lv 20-22

23-25 L'ordre sacré du temps

23,1-2 Introduction: fêtes (temps sacré) et assemblées liturgiques (espace sacré)

23,3 Sabbat en tête des fêtes

23,4 Introduction aux fêtes

23,5-44 Sept fêtes

24,1-23	Conditions de la célébration des fêtes
25,1-7	Année sabbatique
25,8-55	49 ^e année, année jubilaire
25,23	Non-aliénabilité du patrimoine familial israélite
25,35-38	Interdiction du prêt à intérêt vis-à-vis d'Israélites dépendant de prêts pour leur survie économique
25,55	Liberté des Israélites

V. Conclusion générale du livre (ch. 26) et appendice (ch. 27)

26	Les commandements placent Israël devant le choix entre la vie (bénédiction) et la mort (malédiction)
26,1-2	Introduction : les trois commandements de base
26,3-13	Bénédictions
26,14-39	Malédiction
26,40-45	Promesse (eschatologique !) du pardon divin comme ultime réalité qui ne sera plus dépassée par le péché
26,46	Conclusion de Lv 25-26 et de Ex 19-Lv 26
27	Appendice sur la possibilité gracieusement offerte par Yhwh de commuer des vœux et des consécérations en valeur pécuniaire, permettant un accomplissement facilité des vœux et favorisant par là la fidélité aux engagements pris
27,34	Conclusion de Lv 25-27 et de Ex 19-Lv 27

2. Origine et formation

2.1. La formation du livre

Ce vaste ensemble aux structures complexes est le produit d'une histoire de composition ou de rédaction.

Les matières de Lv 1-16 sont généralement considérées comme des *suppléments* insérés dans une «histoire sacerdotale» (*priesterliche Grundschrift*, ou P^s) essentiellement *narrative*. C'est pourquoi on les désigne à l'aide du sigle P^s (pour P «secondaire»). Depuis A. Klostermann (1877), l'ensemble de Lv 17-26 est généralement intitulé «Code de Sainteté», et compris comme une collection spécifique de dispositions culturelles, morales et légales, distincte des lois de P^s par sa terminologie et par ses conceptions théologiques propres.

La provenance des matières du Lévitique de P^s et du *Code de Sainteté* soulève les questions suivantes auxquelles la recherche répond de plusieurs manières :

1. Est-ce que le corpus des lois de Lv 1–16 et le Code de Sainteté, Lv 17–26, forment des unités homogènes ou est-ce qu'ils ont eux-mêmes connu un développement littéraire en plusieurs étapes ?

2. Quel est le rapport entre Lv 1–16 et Lv 17–26 d'une part et entre ces deux ensembles et la loi deutéronomique d'autre part ? La relation entre le Code de Sainteté et le Deutéronome, en particulier, a souvent fait l'objet de recherches (cf. Cholewiński, Otto).

3. Quels sont la place et le rôle du Code de Sainteté dans l'histoire de la rédaction finale du Pentateuque ?

Les matières de P^s (Lv 1–16) sont généralement datées de la fin du VI^e et de la première moitié du V^e siècle. On les considère soit comme appartenant à une œuvre littéraire autonome, celle de P (incluant P^g et P^s), soit comme faisant partie de la dernière rédaction du Pentateuque présacerdotal, appelée rédaction sacerdotale (P). En effet, certains voient en P (P^g + P^s) une œuvre littéraire ayant existé comme telle, tandis que d'autres considèrent P comme la rédaction d'une œuvre littéraire (Yahwiste, Yéhowiste, composition deutéronomiste) préexistante.

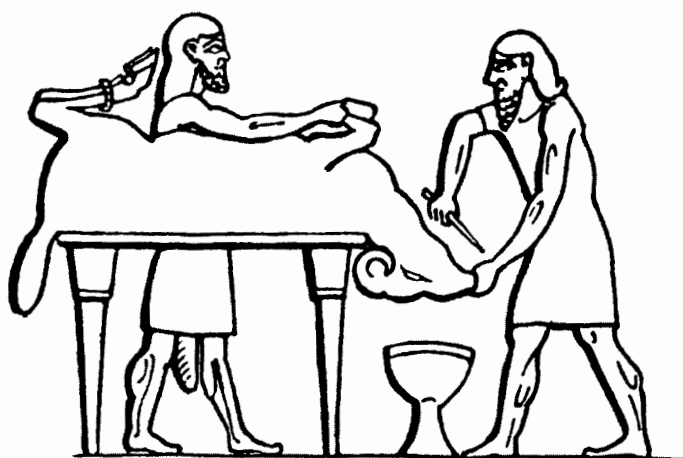
Quant au Code de Sainteté (Lv 17–26) il est soit d'époque contemporaine à P, soit postérieur à ce dernier, étant solidaire dans ce cas avec la dernière rédaction, *postsacerdotale*, du Pentateuque (Otto). En tout état de cause, il se distingue de P^s par la terminologie, les contenus et la conception théologique. Il est clair dans tous les cas que le livre du Lévitique a reçu sa structure actuelle au moment où P^s et le Code de Sainteté furent réunis en une œuvre commune.

2.2. Datation

On comprendra aisément que l'assignation de dates aux textes du Lévitique n'est pas chose aisée. La datation du Lévitique dépend *d'une part* de la date retenue pour les différentes étapes de la composition du Pentateuque (P^g, P^s et Code de Sainteté), et *d'autre part* de la présence de traditions anciennes derrière plusieurs sections du Lévitique. Il convient donc de distinguer, au moins dans certaines parties du livre, entre l'époque dont proviennent les traditions rassemblées dans le recueil et celle où ces dernières furent mises par écrit. Ainsi, par exemple, est-il vraisemblable que les règles de pureté (Lv 11–12; 13–14; 15), ou celles concernant les incestes (Lv 18; 20), sont très anciennes; néanmoins, leur formulation remonte aux auteurs du Code de Sainteté (VI^e et V^e siècles).

En tenant compte de ces réserves, on pourra placer la composition du Lévitique dans sa forme actuelle à une époque où « Israël », c'est-à-dire Jérusalem et la région environnante, se trouve sous le gouvernement du grand prêtre, Lv 4,3; 16; 21,10–15, et doit tenir compte dans sa législation interne de résidents étrangers établis dans le pays, puissants économiquement et échappant en partie à la force

contraignante des lois mosaïques, voir Lv 25,47-54 en comparaison avec 25,39-43. Ces observations nous conduisent à l'époque perse, plus précisément au v^e siècle avant J.-C.



Scène de sacrifice. Le sang de la victime est recueilli pour des rites d'aspersion.

2.3. Auteurs, destinataires, style, terminologie

Le Lévitique expose de larges échantillons du savoir spécialisé des prêtres, mais de manière toutefois fragmentaire, dans la mesure où de nombreuses questions qu'une lecture attentive découvre restent sans réponse dans le livre lui-même. C'est ici que les traités de la *Mishna* (II^e-III^e siècles après J.-C.) et, à leur suite, des *Talmudim* de Jérusalem et de Babylone (V^e-VI^e siècles) vont développer les connaissances techniques concernant le culte, la pureté et les autres sujets traités dans le Lévitique. Il s'ensuit que les destinataires du livre ne devaient pas être seulement les prêtres et le reste du personnel cultuel (lévites), mais aussi les Judéens (ou Israélites) ordinaires. Dans le Lévitique, ils recevaient la « catéchèse » des principaux points à observer dans la vie juive concrète tant communautaire qu'individuelle.

Le style des parties provenant de P^s comme de celles du Code de Sainteté est surtout technique, c'est-à-dire forgé pour définir et distinguer avec précision les choses à observer et à pratiquer. La précision vise à exclure toute erreur éventuelle née de formulations imprécises. Les *exhortations* à la pratique ne sont pas absentes, mais elles sont placées surtout dans les conclusions ou, moins souvent, dans les introductions de sections, voir Lv 11,44-45; 18,1-3.4-5.24-25.26-30; 19,1; 20,7.26; 22,31-33. Bien sûr, la grande exhortation se trouve en Lv 26, l'accord final de la symphonie.

Une exhortation propre au Code de Sainteté est la formule inlassablement répétée : « Je suis Yhwh votre Dieu », ou simplement : « Je suis Yhwh », ou encore : « Je suis Yhwh qui vous sanctifie », surtout en Lv 19, mais aussi en Lv 11,44-45 ; 18,1-5.30 ; 20,7-8.24.26, etc. On a déjà relevé, en outre, que la déclaration : « Yhwh parla à X » ponctue le Lévitique d'un bout à l'autre.

Une place spéciale revient à Lv 17,10-12 qui est le plus remarquable des rares passages, dans le Lévitique et même dans l'ensemble de l'AT, où les auteurs expliquent la signification d'une donnée rituelle (l'expiation par le sang). De la sorte, le passage se trouve mis en exergue au sein du livre du Lévitique.

La terminologie correspond à des vocabulaires spécialisés, celui du culte, celui des différents domaines du pur et de l'impur, celui de la parenté et de la parenté par alliance, de la santé (différentes espèces de maladies dermatologiques, sécrétions corporelles) etc.

On notera enfin que le Lévitique ne contient que deux ébauches ou rudiments d'un récit, Lv 10,1-7 ; 24,10-23.

3. Thèmes et enjeux

Par la technicité de son langage et par les matières dont il traite, le Lévitique apparaît d'abord comme un livre particulièrement hermétique. Mais il est du plus haut intérêt du point de vue de l'anthropologie en général et de l'anthropologie religieuse en particulier. En effet, le culte, le système du pur et de l'impur, les relations de parenté, le calendrier, l'organisation du temps ainsi que les fêtes et les célébrations sont autant de systèmes symboliques. Ils projettent, sur l'écran des signes, toute une conception du monde, de l'homme, de la société, de Dieu, exprimée en langage figuré qu'il s'agit de décoder grâce à une herméneutique des symboles.

Ainsi le culte est-il un vaste ensemble de gestes, de choses, de lieux, de temps, tous destinés à suggérer la nature des relations, invisibles mais néanmoins réelles, entre Dieu et Israël, sur le plan à la fois communautaire et individuel. Ces relations s'expriment dans les signes tangibles de paroles, de dons échangés, de séparations et de degrés de réalité, suggérant par là le contact entre transcendance et immanence. La distinction entre pur et impur correspond au besoin vital propre à toute communauté humaine d'un espace social décent et esthétique, protégé contre l'irruption violente de ce qui est laid, hideux, répugnant. Le pur délimite ainsi et sauvegarde la sphère du socialement beau contre l'inesthétique agressif de l'indécent et du laid qui dégraderaient et, finalement, anéantiraient la communauté humaine. Grâce à leurs distinctions, les relations de parenté dessinent les espaces d'intimité à l'intérieur de la grande société d'ensemble, et elles distinguent entre les lieux sociaux maintenus à l'abri du jeu des attractions sexuelles et ceux où les unions sexuelles peuvent et doivent se réaliser. De même, le champ des obligations éthiques, présent

en particulier en Lv 19, dégage une certaine idée des valeurs premières que les Israélites souhaitent traduire dans la réalité de leur comportement parce que ce sont des valeurs chères à Dieu et nécessaires pour l'homme.

Ainsi lu, le Lévitique est un miroir prodigieux de la conscience religieuse d'Israël et de son expression symbolique. Sous cet aspect, il garde toute sa valeur, malgré l'abrogation de la matérialité de nombre de ses dispositions concrètes par le NT, cf. Mc 7 par., Ac 15,6-29.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

P.J. BUDD, NCBC, 1996. E.S. GERSTENBERGER, ATD 6, 1993 = *Leviticus: A Commentary*, Louisville (Ky), 1996. B.A. LEVINE, JPSTC 3, 1989. J. MILGROM, AncB 3, 1991 ; 3A, 2000 ; 3B, 2001. R. PÉTER-CONTESSÉ, CAT 3a, 1993.

4.2. Etats de la recherche

J. AUNEAU, *Le sacerdoce dans la Bible* (CEv 70), 1990. H.-J. FABRY/H.-W. JÜNGLING (éd.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin/Bodenheim b. Mainz, 1999. R. RENDTORFF/R.A. KUGLER (éd.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden, 2003.

4.3. Ouvrages et articles importants

P. BUIS, *Le Lévitique. La loi de sainteté* (CEv 116), Paris, 2001. A. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium* (AnBib 66), Rome, 1976. R.E. GANE, *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement and Theodicy*, Winona Lake (IN), 2005. K. GRÜNWALDT, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin, 1999. J. JOOSTEN, «L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: le cas du "Code de Sainteté" (Lévitique 17-26)», dans E. LÉVY (éd.), *La codification des lois dans l'antiquité* (Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques), Strasbourg, 2000, p. 125-140. A. KLOSTERMANN, «Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz», dans ID., *Der Pentateuch*, Leipzig, (1877) 1893², p. 368-418. D. LUCIANI, *Sainteté et pardon. Tome 1 Structure littéraire du Lévitique; Tome 2 Guide technique* (BETL 185 A et B), Leuven, 2005. A. MARX, *Les sacrifices dans l'A.T.* (CEv 111), 2000. ID., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTS 105), Leiden, 2005. Ch. NIHAN, *From priestly Torah to Pentateuch: a study in the composition of the book of Leviticus* (FAT. Reihe 2,25), Tübingen, 2007. E. OTTO, «Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion», in P. MOMMER/W. THIEL (éd.), *Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS H.G. Reventlow*, Frankfurt a.M., 1994, p. 65-80. ID., «Forschungen zur Priesterschrift», *ThR* 62 (1997), p. 1-50. A. RUWE, «Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift». *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen, 1999.

NOMBRES

Thomas Römer

Le livre des Nombres a été peu commenté par la tradition et peu travaillé par les chercheurs modernes, si bien qu'il fait figure de parent pauvre dans l'exégèse de l'AT à côté de la Genèse, de l'Exode ou du Deutéronome. Il est vrai qu'à première vue, le contenu du livre a de quoi rebuter. On peine à saisir un fil conducteur dans cet amalgame de prescriptions cultuelles, de listes et de narrations : contrairement aux livres de Gn ou d'Ex, les Nombres ne se présentent pas au premier abord comme un récit cohérent. Toutefois, ce livre aborde plusieurs thèmes centraux pour l'intelligence du Pentateuque et de son herméneutique : le problème de l'identité et de l'organisation d'une communauté qui se trouve « dans le désert » (*b^emidbār*), et qui est donc privée de ses structures habituelles (étatiques et autres) ; les conflits sur l'autorité (en a-t-on besoin, et de laquelle ? sacerdotale, prophétique ?) qui sont au centre de plusieurs récits ; et enfin, la mise en place en Nb d'une interprétation continue de traditions narratives et législatives plus anciennes, qui annonce déjà, à bien des égards, la littérature *midrashique*.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Le nom du livre

Le titre nous vient de la LXX (*arithmoi*) et a été repris par la tradition latine (*Numeri*) ; il peut signifier « nombres » ou « dénombrements ». Ce terme provient peut-être du grand recensement du peuple dans les premiers chapitres (voir encore également le ch. 26), à moins qu'il ne soit inspiré par le souci de précision numérique qui parcourt l'ensemble du livre, et qui lui donne sa physionomie particulière : le montant des offrandes apportées par les chefs de tribus (ch. 7), le temps de service des lévites (4,3 ; 8,24), le nombre de jours requis pour la purification (19,12), la quantité de bétail à immoler lors des différentes fêtes (ch. 28 et 29), la quantité du butin (31,32-46s), etc. Le nom hébreu, *b^emidbār* (« dans le désert »), rend également assez bien un aspect important du livre, à savoir le séjour d'Israël

entre l'Égypte et la Terre promise, d'abord dans la péninsule du Sinaï puis en Transjordanie.

1.2. *L'état du texte des Nombres*

A l'exception des oracles de Balaam, le texte massorétique du livre des Nb ne présente pas de difficultés importantes, et semble avoir été assez fidèlement transmis. Depuis quelque temps, on dispose du manuscrit de 4QNum^b (datant env. de 30 avant J.-C.), qui contient le texte de Nb 11-36 (avec quelques lacunes). Ce texte de Qumran comporte plusieurs variantes, que l'on retrouve dans le Pentateuque samaritain et la LXX. Selon l'avis de l'éditeur de ce texte, N.R. Jastram, 4QNum^b serait un témoin de la tradition textuelle palestinienne, sur laquelle se baserait également la LXX de Nb. Toutefois, certaines variantes de la LXX peuvent aussi bien s'expliquer par la tendance à rendre le texte plus cohérent en éliminant les difficultés du TM. La LXX témoigne également d'une tendance à interpréter le livre en fonction de la pensée hellénistique, alors que le texte samaritain, pour sa part, s'augmente parfois d'additions empruntées à d'autres passages bibliques (exemple : entre 10,10 et 10,11, après une phrase se terminant par : « Je suis Yhwh votre Dieu », Sam ajoute un long *plus* directement inspiré de Dt 1,6-8).

1.3. *Structure et plan du livre*

De tous les livres du Pentateuque, le livre des Nombres est celui dont la structure est la moins évidente. La plupart des exégètes proposent une division qui correspond, *grosso modo*, aux trois parties suivantes : I. La fin du séjour au Sinaï (Nb 1-10) ; II. La marche dans le désert (Nb 11-20) ; et III. La préparation de la conquête en Transjordanie (Nb 21-36). Néanmoins, cette structure n'est guère signalée par le livre des Nb lui-même, et il n'y a pas d'accord entre les exégètes sur les césures entre les différentes parties. Faut-il conclure la première partie après 10,10 (fin du dernier discours de Dieu au Sinaï), 10,36 (en 11,1 commence le premier récit des lamentations du peuple), ou encore dès 9,14 (fin des prescriptions cultuelles) ? Certains auteurs terminent la seconde partie en 20,13 (avant la marche vers la Transjordanie qui débute en 20,14), d'autres en 21,9 (avant le début des récits de conquête de la Transjordanie en 21,10), en 22,1 (début du cycle de Balaam), voire en 25,18 (avant le deuxième recensement).

Le problème tient principalement au fait que le livre des Nb ne représente pas un récit homogène et indépendant mais qu'il constitue plutôt, dans la forme « finale » (canonique) du Pentateuque, un récit de transition entre le séjour au Sinaï (Ex 19-40 ; Lv ; Nb 1-10) et l'entrée en Transjordanie, dans le pays de Moab (Nb 20-36 ; Dt). De plus, de nombreux éléments dans ce livre semblent reprendre,

développer ou même anticiper des épisodes rapportés dans d'autres livres, notamment en Ex et en Dt: ainsi, les premiers chapitres du livre poursuivent le séjour au Sinaï commencé en Ex 19, tandis qu'à partir de Nb 11 on a en quelque sorte la suite des récits d'Ex 16-18 dont certains reprennent la même thématique; la mort de Moïse annoncée en Nb 20,12 se réalisera en Dt 34, alors que l'installation de Josué comme successeur de Moïse, relatée en Nb 27,12-22, est reprise en Dt 31; la localisation dans les plaines de Moab rattache d'ailleurs la fin du livre au Dt.

En ce sens, il est impossible d'analyser le problème de la formation et de la structure du livre des Nb sans replacer celui-ci dans le contexte global de la composition de la Torah comme *Penta-teuque*. La division de la Torah juive en cinq livres ne répond pas simplement à des exigences matérielles (disposer de cinq rouleaux aisément maniables), mais résulte clairement d'un projet d'ensemble des rédacteurs. A cet égard, la comparaison de l'introduction et de la conclusion du Lv et de Nb nous donne un premier indice quant à la manière dont le livre des Nb a été conçu par les rédacteurs du Pentateuque.

Lv 1,1-2a	Nb 1,1-2a
Yhwh appela Moïse de la tente de la rencontre, il lui adressa la parole: Parle aux fils d'Israël, tu leur diras...	Yhwh parla à Moïse dans le DÉSERT de SINAÏ, dans la tente de la rencontre, c'était le premier jour du deuxième mois, la deuxième année après leur sortie du pays d'Egypte. Il dit: Dressez l'état de toute la communauté des fils d'Israël...
Lv 27,34	Nb 36,13
Tels sont les commandements que Yhwh prescrivit à Moïse pour les fils d'Israël sur le MONT SINAÏ	Tels sont les commandements et les règles que Yhwh prescrivit aux fils d'Israël par l'intermédiaire de Moïse, dans la plaine de Moab, au bord du Jourdain, à la hauteur de Jéricho

Les parallèles entre les introductions et les conclusions des deux livres sont évidents: Lv et Nb débutent tous deux par un discours de Yhwh à Moïse dans la tente de la rencontre et s'achèvent par une remarque finale sur les prescriptions que Yhwh a données à Israël par l'intermédiaire de Moïse. Cette observation suggère que ce sont les mêmes rédacteurs qui ont donné aux deux livres leur forme finale. Le parallélisme entre les formules de Lv 1,1-2a et de Nb 1,1-2a indique à la fois la volonté de souligner une certaine continuité entre les deux livres, mais également de marquer une progression: alors que les préceptes du Lv étaient encore donnés à Israël sur le *mont Sinaï*, les prescriptions de Nb 1ss. sont maintenant commu-

niquées dans le *désert*. Cette rupture dans la localisation suggère déjà que ces préceptes ne sont pas à situer sur le même plan que les instructions contenues dans la révélation sinaïtique (Ex 19-Lv 27); comme nous allons le voir plus en détail, les instructions contenues en Nb sont plutôt conçues comme des *compléments* ou des *actualisations* de la législation précédente.

Voilà pour le statut du matériel réuni dans le livre des Nb. Comment faut-il alors envisager la division de ce matériel? Même si les notices sur l'itinéraire et les différents campements d'Israël depuis le Sinaï jusqu'à Moab parcourent le livre, elles n'offrent pas un principe de structuration réellement cohérent (cf. p. ex. le ch. 33, qui n'est qu'une longue liste d'itinéraires ne correspondant d'ailleurs pas entièrement aux indications données dans le reste du livre). En réalité, le principe de structuration des Nb doit plus vraisemblablement être cherché dans les deux récits de recension (Nb 1 et 26), qui constituent l'une des articulations centrales du livre, comme l'avait déjà soupçonné la LXX en lui donnant pour titre *arithmoi* (cf. Olson).

Les deux listes de Nb 1 et 26 sont conçues d'après le modèle des douze tribus d'Israël, et elles semblent s'inspirer directement de la liste sacerdotale que l'on trouve en Gn 35. Quelle que soit la signification des chiffres avancés dans ces listes, qui sont totalement démesurés (plus de 600 000 hommes et pères de famille, comme en Ex 12,37, ce qui signifie une population totale de 2 à 3 millions de personnes), ils veulent sans doute suggérer que la promesse divine de Gn 17 (multiplication de la descendance d'Abraham) est en cours d'accomplissement, en même temps qu'ils reflètent probablement des spéculations numérologiques influencées par la mathématique babylonienne. L'essentiel, pour ce qui nous intéresse ici, est d'observer que ces deux listes délimitent les deux parties centrales du livre des Nb (1–25 et 26–36). Nb 25 est la dernière histoire de révolte de la génération de l'exode, et se conclut par la mort de l'ensemble des représentants de cette génération qui étaient encore en vie; ainsi est accomplie la sanction annoncée pour le refus du peuple d'entreprendre la conquête en Nb 14, puisque Yhwh avait condamné cette génération à errer dans le désert pendant 40 ans. On observera d'ailleurs que le jugement de 14,29 concerne les hommes de la génération recensée en Nb 1 («Vous tous qui avez été recensés à partir de l'âge de vingt ans»). Le fléau de Nb 25 accomplit ainsi ce jugement, et ouvre la voie au second recensement qui se conclut précisément par l'affirmation que la génération de Nb 26 *n'est plus celle de Nb 1–25*: «Parmi eux, il ne restait plus un seul homme de ceux qu'avaient recensés Moïse et le prêtre Aaron, lorsqu'ils firent le recensement des fils d'Israël dans le désert du Sinaï» (26,64). La présence des deux recensions de Nb 1 et 26 structure ainsi le livre autour de deux générations: l'une qui doit mourir au désert et l'autre qui peut espérer entrer dans la Terre promise (cf. Olson). Cette structuration est renforcée par la présence de motifs transversaux, qui établissent une certaine continuité entre les deux parties: ainsi, les personnages

de Josué et de Caleb, qui font le lien entre les deux générations, ou la reprise, dans la seconde partie (ch. 26–36), de nombreux éléments déjà présents dans la première : chacun des deux recensements des douze tribus est suivi par le recensement des lévites ; en Nb 29, on trouve des listes d'offrandes, comme en Nb 7 ; 15 et 18 ; les ch. 9 et 28 donnent des précisions concernant le déroulement de la Pâque ; l'histoire des espions (Nb 13–14) revient en Nb 32 ; etc. La seconde génération refait donc partiellement les expériences de la première. Cette génération est d'ailleurs loin d'être idéalisée – des avertissements sérieux lui sont adressés (voir 32,14–15 ; 33,55–56) –, mais c'est néanmoins elle qui porte l'avenir du peuple. Ainsi, les rédacteurs des Nombres préparent-ils un thème théologique central du Deutéronome : on présente aux destinataires du livre deux générations, celle de la mort (« l'ancienne ») et celle de la vie (« la nouvelle »), un peu comme en Dt 30, et ces derniers doivent alors choisir celle de ces générations dont ils souhaitent s'inspirer.

1.4. Contenu du livre des Nombres

En partant de cette structure, nous pouvons brièvement décrire le contenu du livre.

A. LA GÉNÉRATION DE LA SORTIE : LA MORT DE LA GÉNÉRATION ANCIENNE (NB 1,1–25,18)

I. Préparation et inauguration de la marche dans le désert (ch. 1,1–10,36)

1.1. Préparation et organisation rituelle (1,1–8,26)

1,1–4,49	Recensement du peuple et des lévites. L'ordre du campement est fixé autour de la Tente de la rencontre (ch. 2) : 4 groupes de 3, avec en tête Juda à l'est. Les lévites sont recensés à part ; ils sont consacrés à Yhwh en remplacement des premiers-nés
5,21–6,29	Prescriptions pour conserver la pureté du camp
5	Expulsion des impurs et ordalie pour une femme mariée soupçonnée d'adultère
6,1–21	Le vœu de naziréat et la pureté spécifique du <i>nazîr</i>
6,22–27	La bénédiction sacerdotale souligne la sainteté du camp
7–8	Réactions à la suite du recensement
7	Offrandes par les chefs des tribus, afin d'empêcher un fléau (cf. Ex 30 ; 2 S 24) et de maintenir la pureté du camp
8,1–4	Le chandelier, symbole de la présence de Yhwh
8,5–23	Consécration des lévites et admission au service

1.2. Derniers préparatifs et inauguration de la marche (ch. 9–10)

- 9,1-14 La seconde Pâque (cf. Ex 12) ; règlement en cas d'impureté ou de tout autre empêchement lors de la célébration de la Pâque
- 9,15-23 La nuée et sa fonction : elle donne le signal du départ et de la halte à chaque étape (reprise élaborée de la tradition de la colonne de nuée et de feu de l'Exode, Ex 13,21-22 ; 14,19-20.24)
- 10,1-10 Les signaux de la trompette d'argent veillent à l'ordre réglementaire des départs et servent à convoquer le peuple
- 10,11-13 Départ du Sinaï vers le désert de Paran
- 10,14-28 L'ordre de marche ; le groupe de Juda est placé en tête
- 10,29-32 Requête de Moïse, qui demande à Hobab de rester avec le camp (la réponse n'est pas relatée)
- 10,33-36 Fonction de l'arche pendant la marche

II. Le cycle de rébellions (ch. 11,1–25,18)

II.1. Première série de rébellions jusqu'à la condamnation de Moïse et d'Aaron (11,1–20,13)

- 11,1-3 Prologue, qui fait office de résumé pour les rébellions à venir
- 11,4-35 Rébellion contre la manne et rébellion de Moïse contre Yhwh – deux actions de Yhwh : effusion de l'esprit de Moïse sur 70 anciens afin de décharger ce dernier, et activité prophétique des représentants du peuple ; envoi des cailles comme manifestation de la colère de Yhwh
- 12,1-16 Rébellion de Myriam et d'Aaron contre l'autorité de Moïse, à qui il est notamment reproché d'avoir épousé une femme étrangère. Le statut exceptionnel de Moïse est confirmé par Yhwh. Myriam est frappée de la lèpre
- 13–14 L'histoire des espions. Le peuple désire rentrer en Egypte. Sanction immédiate : la génération du désert ne verra pas le pays (sauf Josué et Caleb) et mourra dans le désert où elle devra séjourner 40 ans. Vaine tentative de conquête par le peuple
- 15 *Interlude.* Réglementations cultuelles pour la vie dans le pays, offrandes végétales, rituel pour l'expiation des fautes involontaires, cas de violation du sabbat, franges sur les vêtements
- 16,1–17,5 Rébellion de Coré, Datân et Abiram contre l'autorité de Moïse et le sacerdoce d'Aaron (par des lévites). Châtiment de Yhwh
- 17,6-28 Rébellion du peuple contre Moïse et Aaron. Yhwh envoie une plaie qui provoque 14 700 victimes. Le sacerdoce d'Aaron est confirmé (son bâton fleurit)

- 18-19 *Interlude*, réglant le statut et le revenu des lévites (18). Préparation d'un rite de purification avec le sang et les cendres d'une vache rousse (19; *nota bene*: on observera que les deux interludes encadrent des textes où il est question de l'autorité sacerdotale)
- 20,1-13 Lamentation du peuple à cause du manque d'eau. Cette péripécie marque une autre coupure: Moïse et Aaron ne seront pas autorisés à entrer dans la Terre promise. Selon le récit, leur incrédulité consiste en ce qu'ils n'ont pas exécuté littéralement l'ordre de Yhwh

II.2. Marche vers la Transjordanie. Conflits avec des rois et mort de la première génération (20,14-25,18)

- 20,14-20 Edom refuse le passage. Israël s'écarte (premier d'une série de récits dans lesquels Israël va rencontrer d'autres peuples)
- 20,21-29 Mort d'Aaron. Signe proleptique pour la mort de la *première* génération. Eléazar est désigné comme son successeur, et symbolise l'avènement de la *seconde* génération
- 21,1-3 Conflit avec le roi d'Arad et victoire
- 21,4-9 Nouvelle rébellion du peuple contre Moïse et contre Dieu. Sanction par l'envoi de serpents brûlants. Fabrication du serpent d'airain pour lutter contre la plaie
- 21,10-20 Itinéraire vers la Transjordanie
- 21,21-35 Sihon l'Amorite refuse le passage; victoire d'Israël et prise de Heshbôn. Victoire contre Og de Bashan. Israël occupe le pays
- 22-24 Histoire de Balaam. Balaq de Moab fait appel à Balaam, qui bénit cependant Israël au lieu de le maudire
- 25 Dernière rébellion: apostasie. Israël vénère le Baal de Péor. Pinhas, fils d'Eléazar, reste fidèle à Yhwh, qui fait alliance avec lui. 24 000 morts marquent la fin définitive de la première génération

B. LA DEUXIÈME GÉNÉRATION EN ATTENTE DE LA CONQUÊTE (NB 26-36)

I. La mise en place de la seconde génération avant la conquête (ch. 26,1-33,49)

- 26 Deuxième recensement des tribus et des lévites. Conclusion du recensement par le constat de la mort de l'ensemble de la première génération (26,63-65)
- 27,1-11 Les filles de Celofehad: droit de succession pour les femmes en l'absence d'héritier mâle

- | | |
|----------|--|
| 27,12-23 | Succession de Moïse; installation de Josué comme chef de la <i>seconde</i> génération |
| 28-30 | Précisions cultuelles pour la nouvelle génération: sacrifices lors de différentes occasions; vœux des femmes |
| 31 | Dernière activité militaire de Moïse: guerre contre les Madianites, qui est présentée comme la vengeance de Yhwh contre ce peuple qui a provoqué l'apostasie de la première génération (cf. Nb 25) |
| 32 | Installation de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé en Transjordanie. Crise potentielle: rappel de la désobéissance du peuple à l'occasion de l'épisode des espions |
| 33,1-49 | Résumé: itinéraire depuis l'Exode jusqu'à la plaine de Moab |

II. Derniers préparatifs avant la conquête (ch. 33,50-36,13)

- | | |
|----------|---|
| 33,50-56 | Instructions de Yhwh avant la conquête |
| 34-35 | Organisation de la Terre promise: frontières; villes des lévites et villes de refuge |
| 36,1-12 | Suite du problème de la succession de Celofehad (cf. Nb 27): le mariage de ses filles, qui doivent épouser des hommes de leur tribu |
| 36,13 | Conclusion du livre |

2. Origine et formation

A l'instar des autres livres du Pentateuque, Nb n'est pas un texte homogène mais reflète clairement des styles et des préoccupations qui diffèrent, voire s'opposent. La complexité de l'histoire de la formation de ce livre explique en ce sens la présence de nombreuses tensions. Ainsi y a-t-il notamment des divergences dans le rapport aux peuples étrangers (comparer Nb 12,1-15 et Nb 25); les itinéraires présentent certaines confusions (p. ex., selon Nb 13-14, Israël se trouve déjà à Qadesh, alors qu'en 20,1 il est dit que le peuple arrive à Qadesh; selon 13,26, Qadesh est situé dans le désert de Paran, et en 20,1 dans le désert de Cîn; etc.); on trouve deux traditions contradictoires sur le voyant Balaam, l'une plutôt favorable (ch. 22-24), l'autre défavorable (en 31,16, Balaam apparaît comme l'instigateur de l'idolâtrie du peuple); etc. On a longtemps expliqué ces tensions en postulant la conflation de différents documents (hypothèse documentaire, voir encore récemment Seebass), bien que plusieurs auteurs aient été obligés de constater que ce modèle fonctionnait particulièrement mal dans le cas de Nb (cf. déjà Noth; de même Scharbert, qui reconnaît dans son commentaire que les rédacteurs de Nb

sont tellement intervenus dans leurs sources qu'il est difficile, sinon impossible, de distinguer deux documents «J» et «E» indépendants, et Seebass qui admet également l'intervention massive d'une rédaction à l'époque perse). Aujourd'hui, la théorie documentaire est abandonnée par la plupart des chercheurs (voir l'introduction au Pentateuque dans ce volume), et il nous faut par conséquent nécessairement envisager un nouveau modèle pour rendre compte de la formation du livre des Nombres (comme d'ailleurs de l'ensemble du Pentateuque).

Le seul point sur lequel il existe un consensus, à cet égard, concerne la présence de textes de type sacerdotal en Nb, qui peuvent assez facilement être identifiés par leur style et leurs préoccupations. C'est donc par là qu'il nous faut commencer notre enquête diachronique.

2.1. *Le matériel sacerdotal*

On trouve le matériel sacerdotal en Nb principalement dans les textes suivants : Nb 1-10,28; 15; 18-19; 20,22-29; 26; 27-31; 34-36; ainsi que dans les récits sur les espions (13,1-17a.21.25-26.32-33.; 14,1-3.5-10.26-38), sur Coré (16,1a.2*.11.16-24*.27*.35), le choix d'Aaron (Nb 17), et sur Mériba (20,2.3b.4.6-7.8*.10.11b-12).

Ce matériel n'est pas l'œuvre d'un seul auteur, mais bien plutôt d'une véritable école qu'il faut situer à l'époque perse. On peut comprendre la spécificité du livre des Nb dans la composition sacerdotale en observant que bon nombre des prescriptions réunies ici présupposent déjà les textes sacerdotaux contenus en Ex et en Lv. Dans plusieurs cas, les prescriptions de Nb viennent compléter les législations précédentes : Nb 5,5-10 complète Lv 5,20-26 (concernant la part du sacrifice de réparation qui échoit au prêtre), Nb 9,1-14 complète les prescriptions de la Pâque en Ex 12 (notamment par rapport à la question des participants qui seraient «impurs»), Nb 28-29 cherche à enrichir le calendrier des fêtes en Lv 23, etc. Cette observation signifie que le matériel «P» du livre des Nombres n'appartient sans doute plus à la version sacerdotale de base (ou P^g, cf. l'introduction au Pentateuque). On peut en conclure qu'à l'époque de la rédaction sacerdotale de Nb, les livres du Lv et de l'Ex avaient déjà été achevés. Les auteurs sacerdotaux ont alors utilisé Nb pour insérer des compléments à la législation existante : puisque selon l'idéologie sacerdotale, toutes les prescriptions cultuelles ont été communiquées à Moïse par Yhwh dès les «origines», c'est-à-dire lors du séjour au désert, il fallait nécessairement que ces compléments soient introduits *avant* l'entrée dans le pays. Autrement dit, Nb peut être vu, à l'intérieur de la composition P dans le Pentateuque, comme une tentative visant à compléter et à *actualiser* la législation antérieure. On notera d'ailleurs à ce propos que le livre se termine, de manière significative, avec le ch. 36, lequel reprend en le développant le

ch. 27, et discute de problèmes non résolus auparavant ; de la sorte, le livre des Nb s'achève en quelque sorte sur sa propre actualisation.

On relèvera encore que le contexte de l'époque perse se reflète également dans le vocabulaire employé en Nb : ainsi, en Nb 2 et 10, on trouve le seul usage dans tout l'AT du terme *degel* pour désigner un détachement militaire ; ce terme est fréquemment employé dans des documents araméens de l'époque perse. Nb 30 utilise le terme légal *issār* (serment d'engagement), lequel n'est attesté qu'en Daniel 6 ainsi que dans un papyrus du Wadi Daliyā datant des ^v^e-^{iv}^e siècles.

On notera également la place donnée au problème du statut des lévites dans la composition sacerdotale de Nb (cf. ch. 3 ; 4 ; 8 ; 16 ; 18 ; 35) ; les lévites sont mis à part des autres tribus pour être la propriété personnelle de Yhwh, et sont consacrés au service du sanctuaire (transport et entretien) et des prêtres. Le matériel P souligne ainsi l'importance du statut des lévites, mais préserve clairement la spécificité, et même le monopole, de la lignée aaronide (lignée du grand prêtre), qui est confirmée par Yhwh. Là aussi, il faut y voir un reflet de la situation des lévites et de leurs rapports parfois conflictuels avec la hiérarchie sacerdotale à l'époque du Second temple.

2.2. Les textes non sacerdotaux

Il s'agit surtout des narrations contenues en Nb 11–25 (sans la rédaction P) et de la liste de Nb 33. Il est très probable que ces textes ne proviennent pas tous du même milieu. Le récit de Balaam (22–24), par exemple, forme visiblement une unité littéraire distincte, qui a peu de liens avec le reste du livre et qui a vraisemblablement longtemps été transmise de manière indépendante. Le problème se pose de manière différente pour les récits de rébellion, qui ont souvent été attribués à J et à E mais dont certains semblent plutôt se rapprocher en réalité du style et de l'idéologie des textes deutéronomistes. Ainsi, par exemple, on trouve de nombreux motifs typiquement dtr dans le récit de Nb 13–14 (qui a d'ailleurs un parallèle en Dt 1) : voir notamment le refus du peuple de croire en Yhwh malgré les signes (v. 11), la menace de Yhwh de frapper le peuple par la peste (v. 12, cf. Dt 28), l'idée que Yhwh est lent à la colère (v. 18 ; cf. Ex 34,6-7), l'affirmation selon laquelle Yhwh s'est occupé de son peuple depuis l'Égypte (v. 19), le serment du pays juré aux pères (v. 23), etc. On observe également tout au long de ces récits un certain nombre de préoccupations caractéristiques de la théologie dtr : la réflexion sur la faute et le jugement, la référence à l'Égypte comme lieu d'origine de la relation entre Yhwh et son peuple, le rôle joué par Moïse comme instance de légitimation, etc. Ces indices pourraient parler en faveur de l'hypothèse qui explique le Pentateuque comme un compromis entre le courant P et le courant « laïque »

(non sacerdotal), *D* (cf. Blum). La rédaction *D* en Nb présuppose l'activité des rédacteurs *dtr* du *Dt* et des livres historiques.

Toutefois, une grande partie des textes non sacerdotaux dans le livre des Nombres se distinguent des textes *dtr* du livre de l'Exode. C'est par exemple le cas de Nb 11 (où une part de l'esprit de Yhwh déposé en Moïse est communiquée aux 70 Anciens) et de Nb 12 (qui corrige en partie les revendications prophétiques de Nb 11, tout en insistant sur la nature tout à fait incomparable de Moïse), qui ne peuvent être attribués ni à *D* ni à *P* mais semblent refléter les intérêts et les préoccupations d'autres milieux (voir sur ce point Römer). En outre, on trouve en Nb (comme ailleurs dans le Pentateuque) plusieurs textes qui soit sont des textes *P* retravaillés dans un style *dtr* (ainsi p. ex. Nb 32,7-15, qui suppose la version *P* de l'histoire des espions en Nb 13-14), soit présentent une synthèse des langages sacerdotal et *dtr* (ainsi le discours divin en Nb 33,50-56, qui met en garde contre tout contact avec les «habitants du pays», discours qui a délibérément été inséré avant la description sacerdotale de la future organisation du pays et de ses frontières aux ch. 34-35). Cette rédaction, qui mélange et combine les styles et les préoccupations de *D* et de *P*, correspond vraisemblablement à l'une des dernières rédactions de Nb et du Pentateuque. Ainsi, Achenbach voit, à la suite d'Otto, le livre des Nombres comme le résultat d'une rédaction de l'Hexateuque, laquelle aurait été ensuite corrigée par une rédaction du Pentateuque. La spécificité des Nombres se situe, selon Achenbach, dans l'intervention des trois révisions théocratiques à l'origine de la plupart des matériaux contenus en Nb 1-10 et 26-36 et qui créent ainsi le «livre» des Nombres. Ces rédacteurs cherchent à imposer une organisation hiéocratique de la communauté du Second temple, sous la gouvernance du Grand Prêtre, représenté en Nb par la figure d'Eléazar.

2.3. La question des sources

Il est évident que les auteurs sacerdotaux et laïques du livre des Nombres ont fait usage de traditions plus anciennes : ainsi, par exemple, Os 9,10 connaît apparemment déjà une tradition sur le Baal de Péor semblable à celle rapportée dans le récit de Nb 25. Parmi ces traditions, on peut notamment relever les éléments suivants :

1. La tradition du séjour d'Israël dans le désert, attestée chez les prophètes (Os, Jr) et dans de nombreux psaumes, qui était probablement moins négative à l'origine, et moins critique à l'encontre d'Israël.

2. Des traditions concernant la conquête et l'installation dans le pays, dont certaines sont proches des récits de conquête en Jos. A noter que les traditions sur l'installation des tribus transjordanienues (32,34-38.39a.41-42) semblent impliquer, sous leur forme ancienne, une occupation pacifique du pays.

3. Un ensemble de récits situés à Qadesh Barnéa, qui apparaît comme une base d'opérations ; ces récits remontent soit à l'époque de Salomon, soit à l'époque de Josias, puisque les fouilles du site (³Ain Qudeirat) montrent que c'est à ces deux périodes que Qadesh a une fonction stratégique (le site fonctionne comme une sorte de forteresse pour le contrôle de la frontière sud et du Néguev).

4. L'histoire de Balaam, qui a probablement existé de manière indépendante avant d'être intégrée au livre des Nb (Balaam est attesté dans des inscriptions araméennes du VIII^e siècle).

5. Enfin, compte tenu du parallèle entre Nb 13–14 et Dt 1, il est vraisemblable que les deux textes dépendent d'un récit plus ancien que l'on peut retrouver, *grosso modo*, en 13,17–20.22.24.27–31* ; 14,11.24–25.39–45, comme le défend par exemple J. Scharbert (cf. dans le même sens Otto). Le récit ancien remonte probablement à l'époque de la monarchie, et vise à expliquer pourquoi la région autour d'Hébron appartient au clan des Calébités.

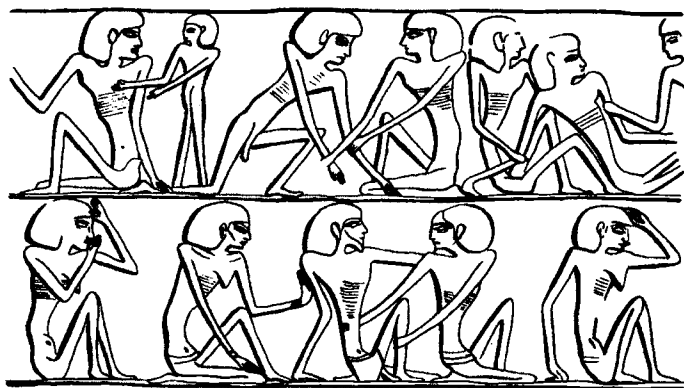
Le modèle défendu ici considère donc le livre des Nombres comme étant le dernier livre du Pentateuque à avoir pris forme. Ceci explique notamment le caractère tout à fait singulier de ce livre que Noth, en particulier, avait déjà bien perçu.

3. Thèmes et enjeux

1. Tant le plan que le contenu du livre montrent que le *changement de génération* joue un rôle central en Nb. La réflexion sur le remplacement de la première génération par la seconde soulève un problème théologique essentiel : *dans quelle mesure la génération actuelle doit-elle supporter la faute de ses pères ou en être solidaire ?* On retrouve là une réflexion courante chez les descendants de la génération qui avait connu l'Exil, comme l'atteste le dicton d'Ez 18,2 : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils ont été abîmées ». A cette question, les auteurs de Nb répondent par la négative (tout comme déjà les auteurs d'Ez, cf. Ez 18,3–4) : la nouvelle génération n'est certes pas idéalisée, mais son droit à entrer dans le pays demeure intact.

2. Le *séjour dans le désert* constitue un autre thème central des Nb. Il faut remarquer que le désert est vu de manière beaucoup plus négative que ce n'est le cas ailleurs dans l'AT. Dans la plupart des discours prophétiques notamment, le désert apparaît comme un lieu sinon positif, du moins neutre ; c'est le lieu des fiançailles entre Yhwh et Israël (cf. p. ex. Jr 2,2 ; Os 2,16–17). A l'inverse, Nb présente une image très sombre, presque désespérante, de la vie d'Israël au désert, image qui s'exprime principalement à travers le cycle de rébellions placé au centre du livre (ch. 11–25) lequel reprend, en le radicalisant, le motif des lamentations et des murmures du peuple en Ex (cf. Nb 11 → Ex 16 ; Nb 20 → Ex 17). Mais en Nb,

contrairement à Ex 16–17, les contestations élevées par le peuple sont toujours violemment sanctionnées par Yhwh, ce qui s'explique (en tout cas dans la perspective de la rédaction finale du Pentateuque) par le fait que la Loi a été révélée à Israël dans l'intervalle (cf. Ex 19-Nb 10). Le récit des rébellions en Nb est arrangé en deux cycles : dans le premier (11–20), les rébellions du peuple ne sont pas encore dirigées contre Yhwh, mais contre Moïse et Aaron, ou contre la vie dans le désert ; le centre de ce cycle est formé par le refus de la conquête du pays et le souhait du peuple de retourner en Egypte (ch. 13-14). Dans le second cycle (21,4-9 et 25), la rébellion est désormais directement dirigée contre Dieu et contre Moïse, pour culminer en Nb 25 avec l'apostasie du peuple, la pire des rébellions selon la conception vétêrotestamentaire, qui causera l'élimination totale de la première génération.



Relief égyptien représentant des habitants du désert affamés.

Le désert est le lieu de tous les dangers, et surtout de la faim et de la soif.

3. Parmi les autres thèmes importants des Nb, on peut notamment mentionner celui de *la marche du peuple dans le désert* (qui offre une source inépuisable pour des actualisations théologiques), marche qui s'apparente plus, en réalité, à une véritable errance, tant l'itinéraire d'Israël en Nb paraît confus et compliqué, sinon incohérent ; ainsi que l'importance de Moïse et d'Aaron comme *figures intermédiaires* entre Yhwh et le peuple. De par son contact privilégié avec Yhwh, Moïse apparaît clairement comme le véritable chef du peuple (un rôle qui lui sera d'ailleurs contesté), et il parvient à six reprises à adoucir ou même à lever la sanction de Yhwh par son intercession (11,2.12.13 ; 14,13-19 ; 16,22 ; 17,11 ; 21,7-8). Bien qu'il ait généralement un rôle inférieur à celui de Moïse (mais cf. cependant Nb 17 !), Aaron a néanmoins de nombreux privilèges en tant que repré-

sentant de l'autorité sacerdotale, et c'est notamment lui qui organise et qui préside le culte et les sacrifices. On a là un écho très clair de l'influence de la figure du grand prêtre dans la communauté postexilique. A noter encore que la succession de Moïse et d'Aaron n'obéit pas aux mêmes principes : dynastique-généalogique pour Aaron (cf. son fils Eléazar en 20,25-28, puis Pinhas en 25,7) et « charismatique » pour Moïse (c'est Yhwh qui choisit Josué en Nb 27,15-20). Dans la même veine, la définition des rapports entre Josué et Eléazar (le successeur d'Aaron) en 27,18-23 reflète le problème du partage des pouvoirs entre le chef politique et le grand prêtre (cf. Ez 45-46).

4. La manière dont s'exprime le rapport aux autres peuples en Nb est également intéressante : certains textes prônent un exclusivisme strict, en interdisant tout contact avec les habitants du pays, dans la ligne du Dt ou de certains textes d'Ex (cf. p. ex. Nb 33,52 ; en Nb 25, l'apostasie d'Israël est expliquée par le fait qu'Israël a été séduit par les Moabites et les Madianites). Mais une autre tendance s'exprime également : Moïse, lui-même marié à une étrangère (Nb 12), invite Hobab, son beau-père madianite, à l'accompagner dans le pays promis (10,29ss.). Balaam, le devin étranger, considère Yhwh comme son dieu (23,12). Certaines dispositions législatives concernant la Pâque et les sacrifices intègrent les « autochtones » et les étrangers résidant au milieu du peuple (9,14 ; 15,13-16 ; 35,15). Ici encore, l'affrontement entre une position rigoriste, soucieuse de préserver l'intégrité de la communauté, et une tendance à l'ouverture (qui préfigure en partie le prosélytisme juif) reflète bien l'un des principaux débats de l'époque perse.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

M. NOTH, ATD 7, 1977 = OTL, 1968. J. DE VAULX, SBi, 1972. P.J. BUDD, WBC 5, 1984. J. MILGROM, JPSTC, 1990. J. SCHARBERT, NEB.AT 27, 1992. B.A. LEVINE, AncB 4, 1993 ; AncB 4A, 2000. D.T. OLSON, Interp., 1996. H. SEEBASS, BK.AT 4/2, 2002 ; BK.AT 4/3, 2007. L. SCHMIDT, ATD 7/2, 2004.

4.2. Etats de la recherche

P. BUIS, *Le livre des Nombres* (CEV 78), Paris, 1992. R.P. KNIERIM, « The Book of Numbers », dans E. BLUM/R. BLUM (éd.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn, 1990, p. 155-163. E. OTTO, « Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch », *ThR* 67 (2002), p. 125-155. L. SCHMIDT, « Neue Literatur zum Buch Numeri (1996-2003) », *ThR* 70, 2005, p. 389-407. T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 215), Leuven, 2008.

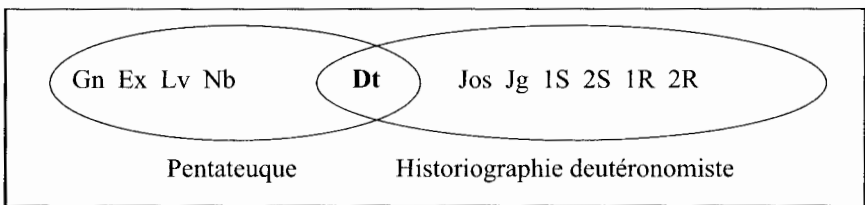
4.3. *Ouvrages et articles importants*

R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Pentateuch und Hexateuch* (BZAR 2), 2003. O. ARTUS, «Les dernières rédactions du livre des Nombres et l'unité littéraire du livre» dans T. RÖMER/K. SCHMID (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), Leuven, 2007, p. 129-144. M. BARNOUIN, «Remarques sur les tableaux numériques du livre des Nombres», *RB* 76, 1969, p. 351-364. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York, 1990. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nombres 13,1-20,13* (OBO 157), Fribourg (CH)/Göttingen, 1997. N.R. JASTRAM, «The Text of 4QNum^b», dans J.T. BARRERA/L.V. MONTANER (éd.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991*, Leiden et al., 1992, p. 177-198. W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, Grand Rapids (MI)/Cambridge, 2003. D.T. OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJSt 71), Chico (CA), 1985. T.C. RÖMER, «Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque», dans M. VERVENNE/ J. LUST (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETHL 133), Leuven, 1997, p. 481-498. A. SCHAT, *Mose und Israel im Konflikt: eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg (CH)/Göttingen, 1990. J. VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville (KY)/Kampen, 1994.

DEUTÉRONOME

Martin Rose

Pour le Deutéronome plus que pour aucun autre livre biblique, l'interprétation dépend du contexte herméneutique que l'on suppose. Cet écrit, en effet, peut être lu soit, dans le contexte du Pentateuque, comme le *dernier* livre de la Torah, soit comme l'*ouverture* programmatique de l'Historiographie deutéronomiste.



Ainsi l'exégète est-il placé devant une décision importante, sinon primordiale: donnera-t-il, pour la lecture contextuelle du Deutéronome, la priorité à cet ensemble littéraire appelé «Torah» par la tradition juive et attesté comme tel déjà à l'époque pré-chrétienne (p. ex., dans le prologue du livre du Siracide: νόμος), ou prendra-t-il comme point de départ une hypothèse scientifique, celle de l'Historiographie deutéronomiste, qui, sous sa forme la mieux élaborée, ne date que du xx^e siècle (M. Noth)?

Une lecture du Deutéronome exclusivement centrée sur la place de ce livre dans la Torah comporte le risque qu'il soit rapidement laissé de côté par un lecteur chrétien s'inspirant d'une compréhension (superficielle) de la «fin de la loi» (cf. Rm 10,4: «la fin de la loi, c'est Christ»). En plus, le nom «Deutéronome» (littéralement, la «seconde loi») peut suggérer des connotations plutôt négatives: s'il fallait une loi, ne serait-il pas préférable de prendre plutôt une première loi, authentique?

L'approche du Deutéronome dans sa fonction d'ouverture à l'Historiographie deutéronomiste n'est pas non plus sans problème: les passages narratifs sont largement minoritaires dans le Deutéronome et leur contenu ne résistera pas aux exigences «historiographiques» modernes. De surcroît: avons-nous encore quelque chose en commun avec cette «histoire» qui s'est déroulée dans les steppes orientales de la mer Morte? Histoire lointaine, histoire étrangère.

Il n'est donc pas étonnant que le Deutéronome soit devenu un livre de moins en moins lu, de plus en plus méconnu. A l'époque du christianisme naissant cependant, la situation semble avoir été toute différente: si l'on considère les citations littérales dans le Nouveau Testament, le Deutéronome occupe un remarquable troisième rang (55 citations littérales), juste après les Psaumes (107) et l'Isaïe (104). Ces chiffres sont assez parlants, même s'ils n'ont bien sûr qu'une valeur indicative.

De même dans la communauté de Qumran (II^e siècle avant J.-C. jusqu'à l'an 68 après J.-C.), le Deutéronome a probablement joui d'une estime considérable: les fragments de texte trouvés dans les grottes surplombant la mer Morte nous amènent à supposer qu'il existait pour le Deutéronome 25 rouleaux, chiffre qui n'est dépassé que par celui des manuscrits des Psaumes (31).

Quelles sont les raisons de cet intérêt porté autrefois au Deutéronome? Cet écrit se présente essentiellement comme une *prédication* qui a donc pour contenu la loi et l'histoire *prêchées*. Il est la prédication de Moïse (1,1: «Voici les paroles que Moïse adressa à tout Israël...») qui, après ce long discours d'adieux, montera sur le mont Nébo pour mourir (34,1-7). La forme stylistique de la prédication se manifeste par l'adresse en «tu» ou en «vous», par l'insertion régulière d'exhortations et d'avertissements (la recherche parle d'un style «parénétique»), et par un langage assez stéréotypé (cf. sur ce point l'appendice à la fin de l'ouvrage de M. Weinfeld, p. 320-365). Une caractéristique du Deutéronome est l'emploi fréquent de l'expression *hayyôm hazzêh* («aujourd'hui»), qui souligne avec insistance la volonté d'une «actualisation» tant de la loi que de l'histoire. Les prédicateurs d'aujourd'hui pourraient-ils encore porter de l'intérêt à cette grande prédication qu'est le Deutéronome? Cela n'a rien d'évident, vu le peu de points communs qui unissent la prédication deutéronomique et les prédications contemporaines.

Pourtant, ce qui confère une importance particulière au Deutéronome sous un angle herméneutique est le fonctionnement de l'*interprétation* de la tradition. Plus que le contenu de la tradition elle-même, les *critères* de sa relecture en plusieurs étapes peuvent être un enjeu d'envergure pour tout travail exégétique: la transmission de l'héritage reçu se fait toujours dans le «jeu» très délicat qui se joue entre citation et interprétation, fidélité et liberté. Le Deutéronome n'est, certes, pas le seul livre biblique marqué par un processus de relecture, mais il est le seul qui, par son accentuation de l'«aujourd'hui» de la prédication, fait de cette relecture un principe fondamental. Ainsi, durant un temps assez long, l'activité interprétative a successivement augmenté le volume du livre jusqu'à ce que, finalement, la formule dite «canonique» («tu n'y ajouteras rien et tu n'en enlèveras rien»), résolument insérée à deux endroits (4,2 et 13,1), tentât de mettre un terme à cette croissance rédactionnelle. Le processus de la *formation* du livre s'est ainsi terminé; mais celui de son *interprétation* doit se poursuivre, et tout

exégète, soumis à cette exigence herméneutique, doit faire face à son tour à cette double responsabilité : envers le passé (le texte transmis) et envers le présent (le lecteur contemporain et ses expériences).

1. Plan et contenu du livre

Le texte canonique est une donnée fondamentale et constitue le point de départ pour toute interprétation et toute recherche exégétique. Ainsi, il est indispensable de se poser la question de la structure de ce texte : en effet, le *sens* que l'on donne à un texte dépend fondamentalement de l'*organisation* qu'on lui reconnaît.

On pourrait partir de critères *formels*. Le lecteur du Deutéronome constatera que la prédication de Moïse (en « je » et « tu/vous ») n'est pas seulement encadrée par une introduction (1,1-5) et une partie finale (34,1-12), mais aussi interrompue par d'autres éléments « narratifs » qui parlent de Moïse à la 3^e personne (4,41-5,1a ; 27,1a ; 28,69-29,1 ; de tels éléments sont particulièrement fréquents dans les ch. 31-33). Pour la présentation stylistique des passages de type plutôt narratif, on observe cependant une différence éclatante dans le traitement de l'« histoire » : dans la première partie (ch. 1-11), et à l'exception de 4,41-5,1a, le récit est intégralement placé dans la bouche de Moïse (p. ex., 5,28 : « Yhwh m'a dit : ... »), tandis que dans la partie finale, on recourt régulièrement à un « narrateur » (p. ex. 31,14 : « Yhwh dit à Moïse : ... »). Vers la fin du livre, le genre littéraire (celui du discours) n'est donc plus du tout maintenu avec la même rigueur qu'au début. Cet affaiblissement stylistique met sensiblement en question les possibilités d'une structuration du livre par le biais de ce critère.

Une autre démarche ne retient de ces éléments à la troisième personne que les formules de titre : « Voici les [paroles]... » (1,1 ; 4,44 ; 28,69 ; 33,1). Le Deutéronome est alors considéré comme un recueil de quatre discours (1-4 ; 5-28 ; 29-32 ; 33) complété, dans le ch. 34, par le récit de la mort de Moïse (Braulik, 1986). Ce concept n'est pas non plus entièrement satisfaisant dans la mesure où il néglige l'importance qu'a le titre de 12,1 (« Voici les lois... ») pour la structure d'ensemble du Deutéronome. Les critères strictement *formels* ne permettent donc pas à eux seuls de rendre manifeste, pour ce livre biblique, une structure convaincante.

Les propositions plus anciennes se sont essentiellement basées sur des critères de *contenu*. Selon une hypothèse émise à l'origine par G. von Rad (1938, p. 23ss.), la forme du Deutéronome reflète le déroulement d'une célébration cultuelle, plus spécifiquement d'une (prétendue) « fête de renouvellement de l'alliance » :

la parénèse : Dt 1-11 ; la récitation de la loi : Dt 12,1-26,15 ; l'engagement mutuel : Dt 26,16-19 ; la bénédiction et la malédiction : Dt 27ss.
--

Par la suite, G.E. Mendenhall et K. Baltzer ont établi des comparaisons avec les traités de vassalité (surtout hittites et assyriens); le Deutéronome aurait repris le même schéma pour parler de l'alliance conclue entre Yhwh et Israël :

1. *préambule* (présentation, titres royaux), cf. Dt 5,6;
2. *prologue historique* (rappel du fondement historique du traité), cf. Dt 1-4 ou 1-11?;
3. *stipulation de base* (définition des relations établies par le traité), cf. le décalogue de Dt 5;
4. *stipulations particulières* (tribut annuel, visite à la cour...), cf. Dt 12-25 ou 12-26?;
5. *témoins* (dieux et forces de la nature divinisées), cf. Dt 30,19;
6. *sanctions* (malédiction et bénédiction), cf. Dt 28 ou 27-28?;
7. *clause finale* (dépôt du document), cf. Dt 31,9.

Le thème de l'alliance, *b'rît*, occupe incontestablement une place importante dans le Deutéronome (12 attestations). Mais aucun « formulaire d'alliance » n'offre un modèle satisfaisant pour expliquer tous les aspects de la forme actuelle (canonique) du livre biblique; pour certains éléments, les rapprochements postulés s'avèrent très recherchés et plutôt problématiques.

Toutes les tentatives visant à exposer un plan général qui aurait dicté l'organisation du Deutéronome ont échoué. La forme de ce dernier ne s'explique qu'au regard de son histoire rédactionnelle, donc comme le résultat d'un long processus de relecture. Il est évident qu'une telle « structure diachronique » demande la reconstitution de cette histoire et partage, par conséquent, les conditions de tout travail de critique littéraire et de recherche historique : la probabilité des hypothèses émises reste toujours l'objet d'interminables discussions.

Un très large consensus se dessine au sujet de la question du *noyau le plus ancien* du Deutéronome : il faut le chercher dans les ch. 12-25, appelés *Code deutéronomique*. Cependant, pour ce qui concerne la structure de celui-ci, on est confronté aux mêmes problèmes déjà relevés pour le Deutéronome dans son ensemble; aucun plan évident ne semble régir la disposition des prescriptions de cette loi (cf. le tableau chez Seitz). Si G. Braulik (1991) défend malgré tout l'idée d'une structure globale qui serait construite sur le modèle du Décalogue, il se trouve obligé (camisole de force d'un système!) de construire parfois des liens très invraisemblables, comme par exemple lorsqu'il perçoit en 14,1-21 un écho au second commandement.

Si la forme du Code deutéronomique s'explique elle aussi uniquement par son histoire rédactionnelle, la question de la nature et de l'étendue du « noyau » primitif ayant servi de point de départ au processus des relectures successives se pose à nouveau. On peut mentionner, à cet égard, quatre normes fondamentales,

qui sont d'ailleurs les mêmes que celles énumérées en Os 4,2 et Jr 7,9, et qui forment également le noyau primitif du Décalogue (Dt 5,17-20; Ex 20,13-16; cf. Rose, 1994, p. 107ss.). Sous forme de plusieurs applications concrètes, ces normes sont au cœur de la législation des ch. 19-25. Pourtant, ce qui donne au Code deutéronomique son profil particulier par rapport à d'autres recueils, c'est la loi sur le sanctuaire unique, emphatiquement placée en position d'ouverture (ch. 12) et suivie d'autres lois, dites de «centralisation», qui en découlent (surtout 14,22-29; 15,19-23; 16,1-17). Ces deux aspects, tradition commune et programme particulier, marquent, eux aussi, la situation herméneutique fondamentale qui caractérise le Deutéronome: le rapport entre transmission (des normes reçues) et interprétation (pour une situation nouvelle).

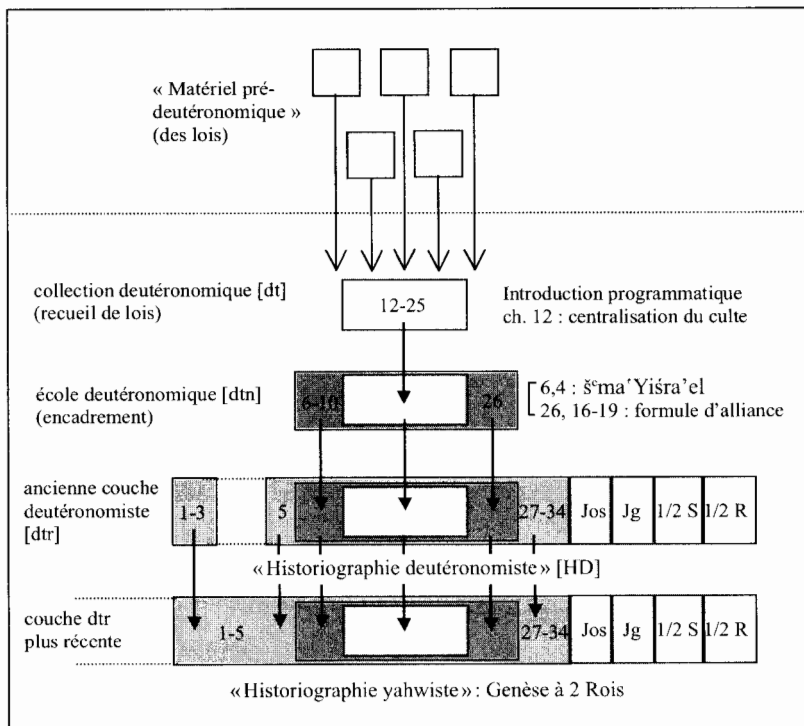
Le Code deutéronomique, lui-même donc interprétation, fut interprété par l'adjonction d'un *encadrement* qui fait office de nouvelle clef de lecture. L'idée de distinguer entre ces deux niveaux rédactionnels (celui du corpus des lois et celui de son cadre) est largement adoptée par la recherche exégétique. L'accent principal de cette autre relecture est décrit de manière également très consensuelle: l'unicité du sanctuaire (ch. 12) est maintenant interprétée, avec une pointe *théo-logique*, par la confession d'un «Yhwh Un» (6,4: «Ecoute, Israël [*š'mā' yisrā'ēl*]! Yhwh, notre Dieu, est *un* [seul] Yhwh»). Les exégètes divergent cependant considérablement, en particulier en ce qui concerne la question de l'étendue textuelle de cet encadrement (à partir du ch. 5 jusqu'au ch. 30?). Il semble judicieux de compter avec un groupe plutôt restreint de textes: 6,4-9; 7,1-11; 10,12-22; 26,1-15; 26,16-19 (cf. Rose, 1994). Dans ceux-ci, il s'agit surtout du thème de la relation exclusive entre Dieu et Israël. Il va pourtant de soi que l'auteur de cet encadrement a également retravaillé le corpus des lois en y ajoutant des notes occasionnelles ou même encore des passages entièrement nouveaux.

La présence de *deux* discours d'introduction est un fait incontestable, appuyé par des critères formels et stylistiques ainsi que par des critères de contenu. Depuis les recherches de M. Noth, il est généralement accepté que le premier discours (1,6-4,40) a été créé au moment où le Deutéronome fut placé en tête de l'œuvre qui raconte l'histoire d'Israël depuis la conquête du pays jusqu'à sa perte en 587 avant J.-C. («Historiographie deutéronomiste»). Il s'agit ici d'une autre étape décisive qui ponctue la croissance rédactionnelle du Deutéronome: un livre de *lois* est contextualisé comme un événement *historique*. Pour marquer cette orientation différente, la nouvelle introduction se présente, le plus souvent, sous une forme narrative. L'auteur de l'Historiographie deutéronomiste a, bien entendu, à son tour remanié le texte de la tradition, donc le Code deutéronomique et son premier encadrement.

Toutefois, l'hypothèse de ces trois niveaux littéraires (code deutéronomique, cadre deutéronomique, introduction deutéronomiste) s'est avérée insuffisante

pour expliquer toutes les divergences stylistiques qui se manifestent dans le livre. Plusieurs modèles ont vu le jour dans la recherche, mais la discussion exégétique est aujourd'hui encore loin d'un consensus, même relatif (voir l'introduction à l'Historiographie dtr dans ce volume). Certains tiennent à retrouver dans l'HD des éléments de la source sacerdotale («P») du Pentateuque (par ex., en Dt 34,1aa.7-9), d'autres considèrent que seules quelques gloses en style deutéronomiste ont été ajoutées à une seule et unique édition de l'HD (surtout dans le ch. 4), d'autres auteurs encore estiment que l'ensemble de l'HD a vécu plusieurs éditions, dont les caractéristiques apparaissent également dans le Deutéronome.

Si on poursuit l'idée du modèle présumé jusqu'ici, selon laquelle chaque étape rédactionnelle s'est manifestée en particulier par une nouvelle introduction (et ainsi par une nouvelle clef de lecture), on peut alors comprendre la trame narrative, telle qu'elle se présente dans les textes dits «yahwistes» des livres de la Genèse, de l'Exode et des Nombres, comme une autre ouverture qui ajoute au récit de l'histoire vécue dans le pays une pré-histoire «nomade». L'«Historiographie deutéronomiste» est ainsi devenue l'«Historiographie yahwiste» (cf. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*, 1981).



2. Origine et formation

2.1. Le matériel pré-deutéronomique

L'origine des lois (du «matériel pré-deutéronomique») ne peut guère être indiquée avec certitude. Les biblistes ont pourtant reconnu certaines affinités avec la tradition prophétique du royaume du Nord, Israël (cf. p. ex. pour Dt 17,2, Os 6,7 ; pour la liste complète de ces affinités, voir Weinfeld, p. 366-370). On a également souvent remarqué la place importante qu'occupent les «lévites» dans l'ensemble du livre, de sorte qu'il faut très probablement chercher l'origine du «mouvement deutéronomique» dans ce milieu précis. Ces «lévites» formaient un groupe (ou une classe sociale) ayant exercé des fonctions cultuelles dans les



Sommet de la stèle d'Hammourapi. Shamash, dieu du soleil et de la justice, installe le roi comme médiateur de la Loi.

sanctuaires du royaume du Nord avant de prendre la fuite à l'époque des invasions assyriennes (à partir de 734) et de la chute de Samarie (en 722). En ce temps-là, l'identité nationale du royaume d'Israël fut brisée à tout jamais, mais les traditions de ce peuple survécurent, avec et par les fugitifs, dans le royaume du Sud, en Juda. Dès lors s'opéra une fusion des traditions du Nord et du Sud. La notice de Pr 25,1 fait penser à une activité littéraire des «hommes d'Ezékias» qui n'a probablement pas concerné la seule collection de Pr 25-29, mais, dans une perspective plus large, aussi la conservation de diverses traditions orales et littéraires. Le nom du roi Ezékias (716-687 [697?]) est également lié à une importante réforme cultuelle (2 R 18,4), et il faut relever de quelle manière l'auteur deutéronomiste fait l'éloge de ce souverain (2 R 18,5).

2.2. La collection deutéronomique

L'importance de l'époque d'Ezékias pour l'histoire du Deutéronome est souvent soulignée par les biblistes (voir notamment Steuernagel, p. XIII, ainsi que Cazelles). C'est à cette période, vers la fin du VIII^e siècle ou au début du VII^e (soit durant le règne même d'Ezékias ou peu après), que de nombreux exégètes situent désormais la fixation écrite d'un premier recueil des lois deutéronomiques (appelé «*Grundsammlung*» [Steuernagel], «première collection» [Cazelles], ou «collection deutéronomique» selon le tableau ci-dessus).

Ce recueil contenait certainement la loi sur le sanctuaire (ch. 12), plus précisément dans sa version généralement considérée comme la plus ancienne, comprise dans les vv. 13-19. Il y est question du «lieu choisi par Yhwh» (v. 14). On ne peut exclure la possibilité que dans la tradition pré-deutéronomique, cette qualité de sanctuaire «élu» ait été primitivement accordée à un temple du *royaume du Nord* (en particulier à celui de Sichem; cf. le ch. 27 avec sa mention des deux collines surplombant cette ville: Ebal et Garizim). Dans une interprétation actualisante, appliquée à la situation du *royaume du Sud*, l'«élection divine» de Jérusalem a pu être reconnue dans les événements de l'an 701, lorsque tous les sanctuaires de Juda ont été saccagés par les Assyriens, à l'exception du Temple de Jérusalem. Contre toute vraisemblance, la capitale avait en effet survécu à un siège de plus d'une année, les troupes assyriennes s'étant retirées sans avoir conquis et détruit la ville. Cette expérience extraordinaire a dû renforcer le prestige du Temple salomonien: à son importance en tant que sanctuaire royal de la capitale s'est ainsi ajouté le fait singulier qu'il était le seul sanctuaire de Juda à avoir échappé à la campagne assyrienne.

Tradition septentrionale (le «lieu choisi par Yhwh») et *interprétation judéenne* (application dans une situation historique précise) font penser à une certaine «interaction» entre le roi judéen et les théologiens venus du Nord: Ezékias a

probablement repris des impulsions données par les traditions «lévitiques», et le cercle porteur du Deutéronome, quant à lui, a intégré les expériences vécues en 701 à Jérusalem. Ou pour le formuler autrement : la politique réformatrice du roi manifestait peut-être une certaine ouverture aux idées «lévitiques», et les auteurs de la «collection deutéronomique» eurent alors le sentiment que leur programme théologique, qui rappelait à la communauté nationale les normes éthiques de la tradition, bénéficiait du soutien royal.

Cependant, cette situation politique et religieuse n'a pas duré longtemps. Finalement, Ezékiás a dû se soumettre au joug assyrien, et son fils et successeur, Manassé ([697 ?] 687-642), a poursuivi la politique de soumission inconditionnelle à l'Assyrie. La vassalité impliquait une dépendance non seulement au niveau militaire et économique, mais également dans le domaine culturel et religieux. D'après le jugement deutéronomiste (2 R 21,2-16), ces années représentent le pire de tous les «péchés» jamais commis en Juda (v. 9), lequel est interprété comme signe avant-coureur de la catastrophe finale de ce royaume (v. 12-16). Quoi qu'il en soit, on peut retenir deux aspects incontestables pour le règne de Manassé : d'une part, de par sa politique de vassalité, le roi a su garantir une période extraordinairement longue de stabilité à sa royauté et à son pays ; d'autre part, on peut considérer comme absolument certain que sa politique n'était plus portée par l'esprit réformateur tant loué dans le cas de son père.

Dans ce climat peu favorable aux idées stipulées par les lois deutéronomiques et sous un règne long de plus de quatre décennies, on peut facilement identifier les raisons qui expliquent l'oubli total du Code deutéronomique et la disparition de ce rouleau de lois. Toutefois, pour l'an 622, le texte de 2 R 22,8 note la «trouvaille» (cf. *māšā' tî*) d'un «livre de la loi» (*sefer hattôrâ*). Il est vrai que l'identité de ce rouleau retrouvé et son contenu ne sont pas indiqués de manière précise et explicite, mais son identification avec le Deutéronome est attestée dès Jean Chrysostome, Père de l'Eglise grecque du IV^e siècle (344-407), et fut reprise par Jérôme, Père et docteur de l'Eglise latine (347-420) ; elle s'est imposée à l'exégèse historico-critique depuis W.M.L. de Wette (1805).

On a parfois contesté de façon catégorique la crédibilité historique de cette redécouverte qui aurait dissimulé en réalité une *pia fraus*, une fraude commise par les prêtres de Jérusalem : ils n'auraient pas vraiment «trouvé» ce rouleau, mais *simulé* une re-découverte pour donner plus de valeur à un écrit qu'ils avaient conçu dans l'intention de concentrer à leur profit les bénéfices d'un culte centralisé (ainsi par exemple H. Schmidt, p. 40 : «... mit Absicht der Täuschung...»). Cette mise en doute radicale du récit de 2 R 22 est abandonnée par la recherche récente. Reste pourtant le fait que ce texte porte la marque stylistique et théologique des rédacteurs deutéronomistes ultérieurs ; mais l'existence d'un noyau authentique et historique n'est plus contestée (cf. Rose, 1977).

A partir de 630/626, l'Empire assyrien montra des signes de plus en plus évidents d'un affaiblissement. Josias, roi de Juda (640-609), put alors engager les premiers pas d'une politique d'indépendance. Il est impossible de supposer que Josias ait tenté une politique émancipatrice sans purifier le Temple de Jérusalem des idoles assyriennes qui, à l'époque de Manassé, avaient été établies là pour donner un support religieux à l'obéissance politique. C'est dans le cadre de la rénovation purificatrice du Temple que l'on doit s'imaginer la redécouverte du «livre de la loi». Le mouvement «réformateur» ne fut donc pas déclenché par cette redécouverte, mais c'est bien celle-ci qui a donné des impulsions supplémentaires et nouvelles aux tendances restauratrices déjà amorcées. La centralisation culturelle de «fait» (l'expérience de l'an 701) se transforme maintenant en une exclusivité «programmatique»: le culte sacrificiel ne sera célébré légitimement qu'au Temple de Jérusalem (cf. 2 R 23,5-20).

2.3. *L'«école deutéronomique»*

La «collection deutéronomique» (qui correspondrait donc au «livre de la loi» découvert dans le Temple) retrouva ainsi une place importante dans la vie officielle. Lu par les prêtres de Jérusalem, entendu par la cour royale, ce recueil de lois trouva probablement un nouveau cercle porteur que l'on peut appeler «école deutéronomique».

A nouveau, on peut parler d'une certaine «interaction» entre activité littéraire et histoire politique. La «collection deutéronomique» retrouvée dans le Temple a exercé une certaine influence sur la politique royale, et, en retour, ce recueil de lois a vraisemblablement connu une nouvelle édition, notamment augmentée par un encadrement qui reflétait les expériences concrètes de cette époque.

Le règne de Josias se termina abruptement. En 609, dans des circonstances qui laissent beaucoup de questions non résolues, le roi «alla à la rencontre du Pharaon Néko, mais lui, dès qu'il le vit, tua Josias à Meguido» (2 R 23,29). Ce fut aussi la fin soudaine de la politique d'indépendance. Le royaume de Juda fut à nouveau réduit à la vassalité, d'abord égyptienne, puis babylonienne. En conséquence, le programme réformateur ne put être poursuivi avec la même rigueur qu'auparavant. D'un autre côté pourtant, on ne dispose d'aucun indice littéraire ou archéologique qui fasse penser à l'abandon de la mesure révolutionnaire imposée par Josias: la centralisation exclusive du culte sacrificiel à Jérusalem. Les idées «deutéronomiques» ne furent, certes, plus soutenues officiellement par la politique royale, mais elles continuèrent d'aviver des souvenirs et des espoirs.

Ces derniers, toutefois, furent cruellement déçus en 587 lorsque le grand roi babylonien Nabuchodonosor mit fin au royaume de Juda, détruisit complètement la capitale et procéda à une déportation massive de la population, en particulier

de sa couche dirigeante, intellectuelle et artisanale. Mais au lieu de reconnaître dans ces événements la preuve que Yhwh était incapable de sauver sa nation et de protéger sa maison, le Temple, et au lieu de l'abandonner et de se tourner vers les dieux babyloniens visiblement plus forts, les théologiens de tradition « deutéronomique » expliquèrent cette catastrophe comme étant une punition divine, conséquence du non-respect de la loi.

2.4. *Le Deutéronome dans l'Historiographie deutéronomiste*

Exposés à l'expérience d'une fin catastrophique et radicale, les théologiens de l'exil babylonien osent donner un « sens » à toute cette histoire arrivée à sa fin : la *parole* est déclarée facteur décisif de l'histoire (cf. Rose, 1996). Celle-ci commence, pour les Deutéronomistes, à l'Horeb (1,2.6.19 etc.), montagne de la parole où Israël avait « entendu la voix de Yhwh » (5,4.5.22.23.24 etc.). La parole divine n'a pour contenu rien d'autre que les normes éthiques. Pourtant, les lois transmises par la tradition, contenues dans la « collection deutéronomique », ne sont pas directement identifiées avec la « parole divine » ; elles ne la représentent que de manière reflétée, réfléchie ou miroitée, en tant qu'elles sont rapportées par Moïse (5,31). Le rôle de ce dernier est décrit comme étant « prophétique » (18,15.18) ; Moïse devient quasiment l'ancêtre de tous les prophètes que les Deutéronomistes font défiler dans leur ouvrage (notamment dans les livres de Samuel et des Rois). Autrefois thaumaturges, guérisseurs ou charismatiques, ils sont maintenant décrits avant tout comme des « porte-parole », en particulier comme étant porteurs d'une annonce de jugement. On a donc affaire à une adaptation réciproque : Moïse devient « prophète », et les prophètes de l'histoire d'Israël et de Juda sont désormais conçus sur le modèle de Moïse, c'est-à-dire comme des interprètes de la parole divine.

Toute la tradition éthique, fondement de l'histoire, devient citation ou interprétation : elle est mise dans la bouche de Moïse. Le discours d'adieux (Dt) précède le récit de l'histoire (Jos, Jg, 1-2 S, 1-2 R). On distingue tout de même deux situations de communication : les prescriptions du Code deutéronomique sont communiquées « au-delà du Jourdain » (1,1 ; 4,46, etc.), immédiatement avant la conquête du pays, tandis que le Décalogue est présenté comme étant entendu la première fois à l'Horeb par le peuple directement de la bouche de Dieu (5,4 : « Yhwh a parlé avec vous face à face » ; 5,22 : « Ces paroles, Yhwh les a dites à toute votre assemblée sur la montagne »). Pourquoi cette distinction ? Le Code deutéronomique, nettement conçu pour une communauté nationale vivant sur sa terre (12,1), orientée vers le sanctuaire (12,8-28 ; 16,1-16), régie par ses rois (17,14-20), a dû perdre, aux yeux des exilés, beaucoup de son impact « réel ». Eux aussi, cependant, avaient besoin d'une orientation éthique évidente, adaptée

à leur situation «hors du pays». C'est donc là la fonction du Décalogue que les Deutéronomistes placent devant le texte de l'«école deutéronomique»: il résume le minimum absolu de ce qu'il faut respecter, noyau dur proclamé dans le désert, loin du pays, mais anobli du fait de son statut de loi transmise par une «communication directe» de la divinité.

S'il y a encore, éventuellement et contre toute probabilité, une histoire possible pour cet «Israël» anéanti, dispersé sur presque toutes les contrées du Proche-Orient, cette dernière dépendra, toujours et à nouveau, de l'obéissance à la loi: «Je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur. Fais ce que je te commande aujourd'hui [...], et tu vivras...» (30,15-18).

2.5. *Le Deutéronome dans l'Historiographie yahwiste*

À l'époque exilique et postexilique, l'histoire pré-nationale et pré-sédentaire, évoquée dans le Deutéronome uniquement par des allusions, gagna peu à peu en importance. Le thème de l'«exode», par exemple, trouva une utilisation renouvelée dans le message du Deutéro-Esaïe, prophète de l'exil (cf. Es 40,3; 51,10, etc.), et punctua tout particulièrement l'œuvre yahwiste (cf. surtout Gen 12,1 et Ex 3-15). Dans cette œuvre historiographique plus grande, la loi perd visiblement sa position clef au début de l'ouvrage; il s'agit là non seulement d'un changement thématique et stylistique, mais encore d'un symptôme reflétant une orientation profondément différente au niveau théologique. La loi, par son respect ou son non-respect, ne procure plus une explication (un «sens») à l'histoire. Pourquoi cette relativisation du rapport entre loi et histoire? L'expérience avait montré que, d'un côté, la grande conversion à l'obéissance de la loi, attendue par les Deutéronomistes comme condition préalable d'un avenir nouveau, n'avait pas du tout eu lieu, ni parmi les exilés, ni parmi les non-déportés; d'un autre côté, même les plus «obéissants» ne vivaient pas toujours le bonheur promis et escompté, et la question du «juste souffrant» (cf. p. ex. Es 53,4-5) devenait de plus en plus brûlante.

La profonde désillusion concernant la réalisation d'une «obéissance» sincère et durable s'exprime notamment dans le motif de la «nuque raide», introduit dans le Deutéronome (9,6.13; 10,16; 31,27) et largement développé dans le livre de l'Exode (32,9; 33,3.5; 34,9). Un peuple caractérisé de manière aussi négative n'est plus digne d'un contact direct avec la Divinité «sur la montagne»; une nouvelle interprétation des événements de l'Horeb (ch. 4), placée comme clef de lecture devant la version plus ancienne (ch. 5), met l'accent sur la distance respectueuse (4,11; cf. Ex 20,21). L'idée de la «communication directe» est également corrigée: le peuple n'a pas entendu des «paroles», mais un phénomène acoustique seulement (4,12; cf. Ex 19,16). Quant à Moïse, signalons qu'il prend

dès lors aussi les traits d'un « juste souffrant » (1,37; 4,21 : « à cause de vous »), thème également élaboré dans le livre de l'Exode (15,24; 16,2; 17,4). En ce qui concerne la *théo*-logie au sens restreint, on observe une accentuation de la « miséricorde » de Dieu (4,31; cf. Ex 33,19; 34,6) : seuls le pardon et la grâce de Dieu peuvent garantir un rapport stable et durable avec lui, une « alliance ».

3. Thèmes et enjeux

Il est peut-être assez ambitieux de prendre le Deutéronome pour le « centre de l'Ancien Testament », voire même de la « théologie biblique » en général (ainsi par exemple Herrmann). A ce sujet, quatre aspects mériteraient des études plus approfondies.

a) Du point de vue *herméneutique*, le Deutéronome illustre de manière particulièrement significative ce qui vaut aussi pour l'Ancien Testament dans son ensemble : un processus remarquable de transmission et d'interprétation ayant fonctionné des siècles durant. On pourrait parler d'une « théologie ouverte » qui, sous des formes toujours renouvelées, a relevé le défi lancé par des expériences fort diverses (par exemple, l'époque glorieuse de Josias suivie de la catastrophe nationale). La tâche de l'interprétation est double : soumettre les traditions religieuses et littéraires à une relecture confrontée aux expériences nouvelles, et, à l'inverse, placer le quotidien toujours à nouveau dans la lumière de Dieu.

Pourtant, le Deutéronome n'est pas seulement un exemple extraordinaire du processus *ouvert* de relectures successives, mais aussi l'écrit qui, le premier, obtint une reconnaissance officielle (cf. 2 R 23,3), condition indispensable pour l'idée d'une « canonisation » limitant, elle, progressivement les modifications interprétatives d'un texte. Une sensibilité croissante à la différence entre citation et interprétation s'affirme graduellement ; le texte cité se *ferme*, l'interprétation en est séparée.

b) Le Deutéronome a exercé une *influence* sans pareille sur la littérature ultérieure, en tout cas si l'on prend en considération les livres retenus pour figurer dans le canon de la Bible hébraïque. On retrouve la marque de son langage, évidemment, dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, de même que dans ceux de la Genèse, de l'Exode et des Nombres (phénomène qui posait d'énormes problèmes pour les défenseurs de l'hypothèse d'une œuvre « yahwiste » supposée être antérieure au mouvement deutéronomique). On identifie des formulations identiques ou comparables tout particulièrement encore dans le livre de Jérémie, ainsi que dans de nombreux Psaumes.

Cette influence concerne également d'importants thèmes théologiques ; mentionnons en particulier la « théologie de l'alliance » (Perlitt), la théologisation des « guerres de Yhwh » (von Rad, 1951) et l'image des prophètes en tant que « serviteurs (souffrants) » de Dieu (Steck).

c) Le Deutéronome est né de la discussion des *normes éthiques*, fixées par écrit dans un recueil de lois («collection deutéronomique»). On en a d'abord parlé en utilisant des termes au pluriel (*hāhuqqîm wehammîšpāîm*, voir Dt 12,1 p. ex.), mais plus tard le mot «torah» sera également employé (au singulier : 4,8.44 p. ex.) comme son appellation particulière (la «torah de Moïse» : ainsi par exemple Jos 8,31-32 ; 23,6 ; 2R 23,25). Ce même terme, «torah», deviendra le nom pour l'ensemble des cinq premiers livres de la Bible hébraïque, donc de la partie qui, la première, fut «canonisée» par le judaïsme (comme l'atteste indirectement, mais de manière manifeste, l'existence du «Pentateuque samaritain»). Et, parfois, c'est même l'Ancien Testament tout entier qui, dans son esprit fondamental, est résumé comme formant une «torah» (cf. Rm 3,19 ; 1 Co 14,21 ; Talmud *bShabbat* 88a).

Il se manifeste toujours une tendance à augmenter continuellement le volume d'un livre de loi en accroissant le nombre des règles obligatoires, et cette tendance est probablement même nécessaire pour rendre compte de situations toujours plus différenciées et complexes. La spécialisation peut prendre de telles allures que les lois ne peuvent plus être «correctement» comprises que par les gens particulièrement formés. La loi devient alors chose «lointaine» ; la méditation de Dt 30,11-14 sur cette question montre qu'il ne s'agit pas là d'un problème simplement moderne. Quelle est la solution proposée par le Deutéronome pour parer à ce développement néfaste ? Déjà les auteurs du premier encadrement (l'«école deutéronomique») tiennent à «concentrer» toutes les prescriptions de la loi dans un seul commandement, premier en importance et en position littéraire (6,5) : «Tu aimeras Yhwh ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force». Cette question fondamentale du «premier commandement» est toujours à reprendre (cf. Mc 12,28), afin que la loi puisse offrir à l'existence humaine une véritable vision de comportement éthique. La réponse concrète, pourtant, qui résume les normes éthiques dans l'«amour de Dieu», est à la fois étonnante et remarquable. Comme si un comportement vraiment humain n'était possible que dans un profond attachement à l'Autre (cf. Rose, 2003).

d) Dans ce même contexte herméneutique constitué par le premier encadrement, le Deutéronome présente l'idée de *l'exclusivité de Yhwh*, et ceci sous une forme absolument succincte et programmatique qui, en hébreu, ne comprend que quatre mots (6,4). L'«unicité» de Yhwh n'est, certes, pas encore une confession monothéiste, mais elle en est un élément préparatif important. La rédaction la plus récente du Deutéronome, par contre, s'exprime de façon strictement «monothéiste» en excluant explicitement l'existence d'autres dieux : «C'est Yhwh qui est Dieu, en haut dans le ciel et en bas sur la terre ; il n'y en a pas d'autre» (4,39). Le Dieu national «s'universalise» pour devenir, finalement, le Dieu d'Adam et d'Eve, de *toute* l'humanité. Dans cette perspective en tout cas, le Deutéronome

forme bien le « centre de l'Ancien Testament » et le document fondamental pour les deux religions bibliques monothéistes.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

G. BRAULIK, NEB.AT, 1986-1992. P. BUIS/J. LECLERQ, SBi, 1963. H. CAZELLES, SB(J), 1966³. D.L. CHRISTENSEN, WBC 6, 1991-2002. J.G. McCONVILLE, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary, vol.5), Leicester/Downers Grove (IL), 2002. R.D. NELSON, OTL, 2002. E. NIELSEN, HAT 1/6, 1995. L. PERLITT, BK.AT 5, 1990ss. M. ROSE, ZBK.AT 5/1-2, 1994. C. STEUERNAGEL, HK 1/3, 1900. T. VEIJOLA/R.G. KRATZ, ATD 8,1 (Dt 1,1-16,17). M. WEINFELD, AncB 5, 1991.

4.2. Etats de la recherche

H.D. PREUSS, *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt, 1982. T. RÖMER, « Approches exégétiques du Deutéronome. Brève histoire de la recherche sur le Deutéronome depuis Martin Noth », *RHPPhR* 75 (1995), p. 153-175. T. VEIJOLA, « Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovation », *TR* 67/3 (2002), p. 273-327.

4.3. Ouvrages et articles importants

K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchen, (1960) 1964². P. BARKER, *The triumph of grace in Deuteronomy. Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy*, Bletchley, 2004. G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SB 145), Stuttgart, 1991. G. BRAULIK, *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese*, Stuttgart, 2006. K. FINSTERBUSCH, *Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld*, Tübingen, 2005. S. HERRMANN, « Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie », dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, 1971, p. 155-170. C. KOCH, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*, Berlin, 2008. N. LOHFINK (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven, 1985. N. MACDONALD, *Deuteronomy and the meaning of « Monotheism »*, Tübingen, 2003. G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh (Pa), 1955. M.J.J. MENKEN/S. MOYISE, *Deuteronomy in the New Testament*, London, 2008. P.D. MILLER, « Deuteronomy and Psalms: Evoking a biblical conversation », *JBL* 118 (1999), p. 3-18. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (1943), Darmstadt, 1967³ = *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15), Sheffield, 1991². E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin/New York, 1999. L. PERLITT, *Bundestheologie*

im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn, 1969. S. PETRY, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium*, Tübingen, 2007. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 78), Stuttgart, 1938 = «The Form Critical Problem of the Hexateuch», dans Id., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh, 1966, p. 1-78. Id., *Der Heilige Krieg im alten Israel* (AThANT 20), Zürich, 1951. A. ROFE, *Deuteronomy. Issues and interpretations*, Edinburgh, 2002. M. ROSE, «Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bilds in II Reg 22f.», *ZAW* 89 (1977), p. 50-63. Id., *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich, 1981. Id., «Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament», dans A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996, p. 445-476. Id., *Une herméneutique de l'Ancien Testament: comprendre, se comprendre, faire comprendre* (Le Monde de la Bible 46), Genève, 2003. H. SCHMIDT, *Die Geschichtsschreibung im Alten Testament*, 1911. G. SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93), Stuttgart et al., 1971. J. STACKERT, *Rewriting the Torah. Literary revision in Deuteronomy and the Holiness legislation*, Tübingen, 2007. O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, 1967. J. TASCHNER, *Die Mosereden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung*, Tübingen, 2008. T. VEIJOLA (éd.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG 62), Helsinki/Göttingen, 1996. M. VERVENNE/J. LUST (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETHL 133), Leuven, 1997. P.T. VOGT, *Deuteronomic theology and the significance of Torah. A Reappraisal*, Winona Lake (ID), 2006. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972, réimpr. 1983.

Partie II

LES PROPHÈTES

La tradition juive désigne par le titre de *Nebiim* la deuxième partie de la Bible hébraïque, qui est en outre subdivisée en *Nebiim rishonim* («Prophètes antérieurs») et *Nebiim āharonim* («Prophètes postérieurs»).

Les Prophètes antérieurs contiennent des livres que la tradition chrétienne désigne traditionnellement sous le titre de «livres historiques»: Josué, Juges, Samuel, Rois. Il s'agit en effet des livres qui poursuivent la trame narrative du Pentateuque en relatant l'histoire d'Israël depuis la conquête de Canaan jusqu'à la destruction de Jérusalem et l'époque de l'exil babylonien (587 avant notre ère). Deux thèmes y dominent: la terre et la question de l'organisation politique d'Israël. En Josué Israël parvient à s'approprier la terre d'une manière militaire, mais cette terre est perdue à la fin des livres des Rois suite aux invasions militaires des Assyriens, pour le royaume d'Israël, et des Babyloniens, pour le royaume de Juda. La question de la royauté est posée dès le livre des Juges; Samuel raconte les origines de la monarchie, et les Rois ses heures de gloire et son déclin.

Les prophètes postérieurs sont constitués des livres prophétiques proprement dits: Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et le livre des douze Prophètes.

La mise en commun de ces deux ensembles littéraires peut surprendre au premier abord, mais elle s'explique en réalité par plusieurs raisons. D'abord, la tradition juive attribue la plupart des «livres historiques» à des prophètes: Samuel aurait écrit le livre des Juges ainsi que le livre qui porte son nom, et ce dernier aurait été complété après la mort de Samuel par le prophète Gad. Le prophète Jérémie est, lui, regardé comme étant l'auteur du livre des Rois (Talmud de Babylone: *Baba Bathra* § 14b-15a). Josué, considéré comme l'auteur de son livre, est, selon le livre du Siracide (46,1), également présenté comme un prophète. De plus, à partir du livre des Juges (4,4: la prophétesse Débora; 6,8), les livres historiques contiennent de nombreuses interventions de prophètes: Samuel, Gad, Nathan, Elie, Elisée, Michée, fils de Yimla, Esaïe, la prophétesse Houlda et d'autres encore.

Comme nous l'avons dit, les «Prophètes antérieurs» relatent une histoire qui s'achève par des catastrophes pour les royaumes d'Israël et de Juda, lesquels perdent leur autonomie politique ainsi que leur unité territoriale et font l'expérience des déportations. Dans la perspective des rédacteurs de ces livres, ces événements sont à comprendre comme une sanction de Yhwh à l'égard de son peuple qui n'a pas respecté sa volonté. Les «Prophètes antérieurs» précisent par les oracles de jugement qu'ils contiennent les nombreuses transgressions du peuple et de ses responsables. Mais la fin de l'histoire relatée en 2 R 25 pose également la question de savoir s'il existe encore un avenir pour le peuple de Yhwh (le dernier épisode, qui relate l'amélioration de la situation du dernier roi de Juda,

prisonnier à Babylone [cf. 2 R 25,27-30], reste énigmatique). Les oracles de salut qui parcourent les Prophètes postérieurs indiquent alors clairement qu'Israël et Juda auront effectivement un avenir grâce à l'intervention salutaire de Yhwh. Ce n'est sans doute pas un hasard si le livre d'Esaië, qui ouvre la seconde partie des *Nebiim*, contient dès le chapitre 6 des annonces d'un roi idéal à venir, annonces qui semblent faire écho à l'échec de la royauté relaté en Rois.

Notons encore qu'il existe plusieurs liens littéraires qui renforcent l'unité des Prophètes antérieurs et des Prophètes postérieurs. 1 R 18-20 se retrouvent (avec quelques différences) en Es 36-39 et 2 R 24-25 sont repris à la fin du livre de Jérémie (Jr 52). Le dernier texte des Prophètes postérieurs annonce, pour l'époque eschatologique, le retour d'Elie (Ml 3) dont le cycle se trouve en 1 R 17-2 R 2.

L'organisation des Prophètes postérieurs en trois «grands» Prophètes (Esaië, Ezéchiel, Jérémie) auxquels succèdent douze «petits» (Osée, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahoum, Habaquq, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; pour l'ordre quelque peu différent de la LXX, voir l'introduction aux XII petits prophètes dans ce volume) rappelle le schéma du Pentateuque, où les trois Patriarches sont suivis des douze fils d'Israël. Le fait que le livre d'Esaië a été placé en tête de cette partie s'explique par le fait que les oracles qui y sont réunis vont du VIII^e siècle jusqu'à l'époque perse. De la sorte, Es couvre exactement le même laps de temps que la collection des XII, laquelle s'ouvre par Osée – dont l'activité est également située sous la domination assyrienne –, et se conclut par trois prophètes de l'époque des rois achéménides (Ag, Za, Ml).

Il faut noter, enfin, que l'ensemble de la collection des *Nebiim* est encadré par la référence à la Torah. Jos 1,8 souligne que la conquête et la vie dans le pays dépendent de la lecture constante de la Torah de Moïse; et la finale des *Nebiim* en Ml 3,22-24 s'ouvre pour sa part ainsi: «Souvenez-vous de la Torah de Moïse, mon serviteur, que je lui ai ordonné à l'Horeb pour tout Israël, c'est-à-dire les édits et les coutumes» (Ml 3,22). Cet encadrement implique un message clair; pour bien comprendre le corpus prophétique et sa dialectique de jugement et de salut, il faut le lire à la lumière de la Torah dont Moïse est le seul médiateur. L'annonce du retour d'Elie en Ml 3,23, ainsi que la corrélation de ce dernier à Moïse, soulignent l'unité théologique de la «Loi et des Prophètes». Cette unité se trouve à l'arrière-fond du récit de la transfiguration de Jésus dans le Nouveau Testament (Mc 9,2-10 par.). Jésus y est entouré de Moïse et d'Elie, lesquels symbolisent la Loi et les Prophètes qui, selon la perspective des Evangiles synoptiques, sont accomplis dans la venue de Jésus de Nazareth.

Dans la Bible hébraïque, les *Nebiim* se terminent par un espoir eschatologique: Yhwh ne viendra plus frapper le pays (ou la terre) d'interdit (le mot *herem* renvoie peut-être au livre de Josué, cf. Jos 6-7) à condition qu'Israël se souvienne de la Torah.

L'HISTOIRE DEUTÉRONOMISTE (DEUTÉRONOME-2 ROIS)

Thomas Römer

1. Histoire de la recherche

1.1. La découverte de textes deutéronomistes dans les livres historiques (Jos, Jg, S, R)

Le livre du Deutéronome conclut la première partie de l'Ancien Testament, le Pentateuque. Mais simultanément, ce livre sert également d'ouverture et de point de départ aux livres dits « historiques » (Josué, Juges, 1 et 2 Samuel, 1 et 2 Rois). En effet, le Deutéronome fait constamment allusion à l'entrée imminente des Israélites dans le pays promis, entrée inaugurée par la traversée du Jourdain. Or, c'est précisément dans le livre de Josué que se trouve le récit de cette traversée, ainsi que de la conquête du pays. A cause de ce lien étroit entre le Deutéronome et Josué, on a souvent considéré le livre de Josué comme la véritable finale de la première partie de l'Ancien Testament ; on parlait alors d'un *Hexateuque*, au lieu d'un *Pentateuque* (voir l'introduction au Pentateuque dans ce volume). Pourtant, le Deutéronome ne prépare pas seulement l'histoire de la conquête de Josué, mais également les époques suivantes, comme le montre par exemple l'exhortation de Dt 6,12-15 : « *Garde-toi d'oublier Yhwh qui t'a fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude... Ne suivez pas d'autres dieux, d'entre les dieux des nations qui vous entourent, car c'est un Dieu jaloux que Yhwh ton Dieu qui est au milieu de toi. La colère de Yhwh ton Dieu s'enflammerait contre toi et il te ferait disparaître de la face de la terre* ». Or les comportements dénoncés ici sont justement ceux qui caractérisent les Israélites lors de la période anarchique décrite par le livre des Juges : « *Ils délaissèrent Yhwh, le Dieu de leurs pères, qui les avait fait sortir du pays d'Egypte, et ils suivirent d'autres dieux parmi ceux des peuples d'alentour... Alors la colère de Yhwh s'enflamma contre Israël* » (Jg 2,12-14).

L'ouverture du livre des Juges se lit ainsi comme la transgression des mises en garde du Deutéronome. Similairement, Dt 6,15 et 28,63 annoncent la déportation

loin du pays promis comme sanction extrême pour la désobéissance du peuple. C'est précisément ce qui arrive à la fin du deuxième livre des Rois, où l'on lit : « *Ainsi Juda fut déporté loin de sa terre* » (2 R 25,21). Il existe donc des liens thématiques évidents entre le Deutéronome et les livres historiques. Ces liens sont d'ailleurs renforcés par la présence dans ces livres d'un style et d'un vocabulaire qui rappellent ceux du Deutéronome. L'un des premiers à avoir observé l'existence de tels liens est le philosophe Baruch Spinoza, qui écrit dans son *Traité théologico-politique* (1670) : « Si l'on considère manifestement la suite et l'objet de tous ces livres, on n'aura pas de peine à reconnaître qu'ils sont l'ouvrage d'un seul historien, qui s'est proposé d'écrire les antiquités juives depuis les temps les plus reculés jusqu'à la première dévastation de Jérusalem » (*Œuvres*, t. 2, 1861, p. 164). Comme Spinoza constate également que le Deutéronome est inséparable des livres qui le précèdent, il émet l'hypothèse d'une grande œuvre historique allant de la Genèse à la fin de 2 Rois.

Au XIX^e siècle, Heinrich Ewald, tout en reconnaissant la présence des thèmes et du style deutéronomistes dans l'ensemble de ces livres, distingue néanmoins « le grand livre des origines » (Genèse à Josué) et « le grand livre des Rois » (Juges à 2 Rois, y compris Ruth). Ce dernier aurait connu au moins deux éditions de type deutéronomiste, l'une vers la fin de la monarchie, probablement sous Josias, l'autre durant l'exil babylonien. L'insistance sur la césure entre Josué et les livres suivants s'explique alors par l'idée d'un Hexateuque, rendue populaire par Julius Wellhausen. Ce dernier partage d'ailleurs l'idée d'Ewald selon laquelle les livres des Juges, de Samuel et des Rois auraient connu des rédactions deutéronomistes tant durant le dernier siècle de la monarchie judéenne que pendant l'exil babylonien. Néanmoins, Wellhausen ne tranche pas la question de savoir s'il s'agit pour chacun de ces livres des *mêmes* rédacteurs ou de rédacteurs différents. Selon lui, cette question n'a aucune importance.

1.2. La thèse d'une « histoire deutéronomiste » (Martin Noth)

C'est M. Noth qui, le premier, va soulever la question de l'intention et de la cohérence des textes deutéronomistes dans les livres historiques. En préparant un commentaire sur le livre de Josué (paru en 1938), Noth confirma les idées de son maître A. Alt, selon qui les récits et les listes contenus dans ce livre ont une origine et une formation indépendantes de l'œuvre du Yahwiste et de l'Elohiste. Pour Noth, par conséquent, les documents présents dans le Pentateuque n'existent pas dans le livre de Josué. Cette observation implique notamment le rejet de l'idée d'un Hexateuque ; mais comment expliquer alors le lien entre le Deutéronome et Josué, voire l'ensemble des livres historiques ?

En pleine Seconde Guerre mondiale, Noth va proposer une réponse qui marquera profondément l'exégèse vétérotestamentaire. En 1941-42, il rédige à Königsberg un petit ouvrage intitulé *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (« Etudes d'histoire de traditions »), qui sera publié en 1943. C'est dans ce livre que Noth invente le concept d'une « historiographie » ou « histoire » « deutéronomiste » (en allemand, Noth parle d'un *deuteronomistisches Geschichtswerk*), qui serait l'œuvre d'un seul auteur, le Deutéronomiste (Dtr). Noth commence par relever que personne ne conteste la présence, dans les livres historiques, de passages qui témoignent d'une parenté étroite avec le Deutéronome, tant sur le plan stylistique que thématique. Pour Noth, il s'agit notamment des textes suivants :

Josué

1,1-6.[7-9].10-18 ; retouches deutéronomistes dans les récits des ch. 2-11 (p. ex. 3,2-8* ; 5,4.6.7 ; 6,6.8-9a.26 ; 8,30-35), **12 ; 23** (les ch. 13-22 ont été ajoutés peu après Dtr).

Juges

2,6-11.14-16.18-19 ; 3,7-11 ; retouches deutéronomistes dans les récits des Juges (p. ex. 3,12-15a ; 4,1-5*.31 ; 6,1.6b-10 ; 8,27-35*), **10,6-16 ; 13,1** (les ch. 13-21 ont probablement été ajoutés plus tard en plusieurs étapes).

1-2 Samuel

1 S 2,25-35* ; 7,2-17 ; 8,1-22 ; 10,17-27a ; 12,1-25 ; retouches deutéronomistes dans les histoires de l'ascension et de la succession de David (p. ex. 2 S 5,4-5 ; 7,11-13*.22-24).

1-2 Rois

1 R 2,2-4*.27b ; 4,1-5,8 ; 7,47-51 ; 8,1-4*.9.14-66 ; 9,1-9 ; 11,1-13.38-43* ; pour chaque roi, c'est Dtr qui crée l'introduction et la conclusion de son règne ; autres textes importants rédigés par Dtr : **1 R 14,14-24 ; 16,1-4 ; 21,21-26* ; 22,38-47* ; 2 R 10,28-33 ; 13,3-7.22-25 ; 17,7-20.32-34a ; 21,1-18 ; 22* ; 23,16-30* ; 24* ; 25.**

Noth observe que les passages deutéronomistes les plus importants prennent la forme soit de discours placés dans la bouche des héros principaux (Jos 1 ; 23 ; 1 S 12 ; 1 R 8), soit de considérations introductives ou conclusives où Dtr, faute d'un personnage approprié, s'exprime en *voix off* (Jos 12 ; Jg 2,6ss. ; 2 R 17). Ces textes servent selon Noth à structurer l'ensemble de l'œuvre et à renforcer la cohérence de celle-ci.

La structure de l'histoire deutéronomiste

ORIGINES

Dt 1-30

Discours de Moïse

Fondement de la Torah. Grille de lecture pour l'histoire qui suit

Dt 28 et ailleurs : annonce de l'exil

CONQUÊTE

- Jos 1** *Discours de Dieu à Josué*
 Annonce de la conquête. Nécessité de l'obéissance à la Torah
- Jos 21,43-45** *Commentaire* : La conquête est accomplie
- Jos 23** *Discours de Josué*
 Nécessité de l'écoute, annonce de l'exil

JUGES

- Jg 2,6ss.** *Commentaire* : Introduction à l'époque des Juges. Désobéissance, jugement, délivrance
- 1 S 12** *Discours de Samuel, dernier Juge*
 Rappel de l'histoire depuis l'exode, nécessité de l'obéissance

DÉBUTS DE LA MONARCHIE

- 1 R 8** *Discours de Salomon* : Inauguration du Temple
 Nécessité de l'écoute, annonce de l'exil

LES DEUX ROYAUMES

- 2 R 17** *Commentaire* sur la fin d'Israël
 La chute du royaume du Nord a été causée par sa désobéissance
 Pour Juda : annonce de l'exil

LA FIN DE JUDA

- 2 R 25** *Destruction et exil*

Pour Noth, le Deutéronomiste n'est donc pas seulement un rédacteur ; c'est un véritable auteur, au sens où il construit une présentation du passé d'Israël qui obéit à une théologie de l'histoire parfaitement cohérente. Pour élaborer cette histoire, Dtr utilise certes de nombreuses traditions anciennes qu'il rapporte fidèlement (Noth parle à cet égard de Dtr comme d'un « courtier honnête »), même si celles-ci contredisent sa vision des choses. Mais c'est essentiellement grâce aux textes qu'il compose lui-même qu'il élabore une histoire d'Israël et de Juda à la fois cohérente et originale. Le *leitmotiv* de cette histoire est l'obéissance ou la désobéissance d'Israël et de ses responsables vis-à-vis de la volonté de Yhwh. A cause de leur désobéissance, Israël et Juda font l'expérience de la chute de leurs royaumes et de l'exil. Pour Noth, il ne faisait aucun doute que l'histoire deutéronomiste trouvait sa conclusion en 2 R 25. La notice finale relatant la réhabilitation du roi Yoyakîn dans sa prison babylonienne (v. 27-30) ne représente pas

un changement de perspective fondamental dans l'histoire d'Israël et de Juda ; c'était bien plutôt, selon Noth, le dernier événement dont Dtr avait connaissance. Il s'ensuivait par conséquent que ce dernier avait dû composer son œuvre peu après 562. Noth avait par contre plus de difficultés à établir le début de l'histoire deutéronomiste ; à cet égard, on constate qu'il procède essentiellement par *via negationis*. Ainsi, puisqu'il admet la théorie documentaire pour la formation des livres du Pentateuque, Noth conclut que le début de l'histoire deutéronomiste ne peut se trouver dans les livres de la Genèse aux Nombres. Il ne reste alors que le Deutéronome, plus précisément Dt 1–3*, que Noth identifie comme ouverture à l'histoire deutéronomiste rédigée par Dtr. Celui-ci aurait composé cette introduction au Deutéronome primitif (Dt 5–30*) dont les origines seraient à situer aux ^{viii} et ^{vii} siècles avant notre ère. Dtr aurait ensuite rédigé Dt 31* et 34*, dans le but d'introduire à la conquête de Josué et de faire du Deutéronome la « grille de lecture » pour l'histoire suivante.

Pourquoi Dtr veut-il raconter cette histoire qui se termine par la catastrophe de la capture de Jérusalem et de l'exil ? Pour Noth, la réponse ne fait pas de doute. Dtr cherche avant tout à expliquer la destruction de Jérusalem et la déportation de la cour royale ainsi que d'une partie de la population judéenne. Ces événements apparaissent de la sorte comme une sanction de Yhwh à l'égard de l'infidélité du peuple et de ses rois, qui ont continuellement abandonné Yhwh et ses lois pour se tourner vers d'autres dieux. La chute de Juda n'est donc pas signe de la faiblesse de Yhwh, qui aurait été vaincu par les dieux de l'ennemi babylonien ; au contraire, c'est Yhwh lui-même qui a choisi de sanctionner son peuple. En ce sens, on peut considérer l'histoire deutéronomiste comme une *théodicée*.

Pour Noth, Dtr rédige son histoire quelque part en Palestine, probablement à Miçpa (résidence du gouvernement judéen installé par les Babyloniens). Noth voit Dtr comme un intellectuel solitaire, ne dépendant d'aucune institution et n'appartenant ni au clergé, ni au cercle des hauts fonctionnaires. Cette vision d'un auteur individuel détaché de toute institution correspond sans doute bien à la propre situation intellectuelle de Noth dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale, mais manque singulièrement de réalisme d'un point de vue historique.

Néanmoins, ce détail n'affecte guère le reste de l'hypothèse nothienne qui connut, notamment après la seconde édition du livre en 1957, un succès majeur. De nombreux exégètes la reprirent telle quelle, cependant que d'autres en proposèrent quelques modifications. La localisation de Dtr en Palestine fut rapidement mise en question : n'était-il pas plus plausible de voir Dtr parmi les intellectuels déportés à Babylone ? Et fallait-il voir l'histoire deutéronomiste (HD) comme l'œuvre d'un auteur individuel, ou plutôt d'une école ? Il y eut en outre dès le début des voix critiques, dont notamment O. Eissfeldt et A. Weiser. Eissfeldt contesta la possibilité d'attribuer la plupart des textes deutéronomistes à un seul rédacteur ; ceux-ci

montreraient en effet de nombreuses tensions au niveau de la cohérence littéraire entre eux (p. ex., Jos 1,1 ne concorde pas avec 3,2). Weiser, quant à lui, insista sur le caractère différent des rédactions deutéronomistes dans chacun des livres historiques ; pour lui, il existe bien un milieu deutéronomiste, mais pas d'histoire deutéronomiste comme résultat d'un projet rédactionnel global. Chaque livre a au contraire sa propre histoire, et l'ensemble des livres allant de Deutéronome à Rois ne peut guère être considéré comme un ouvrage historiographique tel que Noth l'avait imaginé. Ces contestations sont toutefois demeurées très marginales dans les années 1960, et ce n'est que récemment qu'elles ont refait surface (voir ci-dessous).

La formulation de l'hypothèse de Noth laissait toutefois ouverte de nombreuses questions. En particulier, certains textes de l'HD semblent refléter une perspective plutôt optimiste sur la royauté, et semblent mal s'accorder avec la datation néo-babylonienne avancée par Noth. En outre, Noth lui-même reconnaissait l'existence d'ajouts dans le texte de l'HD, mais ne s'était jamais soucié de la possibilité que ces ajouts ne soient pas isolés et relèvent par conséquent d'une rédaction cohérente. Ces problèmes sont notamment à l'origine des deux modifications majeures qui ont été apportées à l'hypothèse de l'HD telle que Noth l'avait formulée.

1.3. Modifications majeures de la théorie nothienne

1.3.1. L'école de F.M. Cross et la thèse d'une double rédaction deutéronomiste (modèle des « deux blocs »)

Pour Noth, nous l'avons vu, Dtr était essentiellement préoccupé par la justification de l'exil babylonien. Pour cette raison, Noth ne prêtait que peu d'attention aux textes deutéronomistes plus positifs à l'égard des rois de Juda, comme p. ex. 2 S 7 (la promesse d'une dynastie éternelle à David) ou encore la notice triomphale sur le règne de Josias en 2 R 23,25, laquelle sonne d'ailleurs comme la conclusion d'un ensemble plus vaste. *« Il n'y eut avant lui (=Josias) aucun roi qui se fût comme lui tourné vers Yhwh de tout son cœur, de tout son être et de toute sa force, en toute fidélité à la Loi de Moïse, et après lui il ne s'en leva pas qui lui fût comparable »*. Josias est ici présenté comme le roi exemplaire qui accomplit fidèlement le commandement qui est au fondement du Deutéronome : *« Ecoute, Israël : Yhwh notre Dieu est le Yhwh Un. Tu aimeras Yhwh ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toute ta force »* (Dt 6,4-5). Ces deux textes forment ainsi une inclusion, et l'on peut légitimement penser qu'ils représentent, à l'origine, l'ouverture et la clôture d'une édition de l'histoire deutéronomiste avant l'exil, à l'époque de Josias. Telle fut la thèse de Frank M. Cross, qui renoua ainsi avec la position d'Ewald et de Wellhausen en postulant une double rédaction deutéronomiste des livres historiques. Cross partait de l'observation que les livres

de Samuel et Rois étaient notamment caractérisés par deux thèmes majeurs : le péché de Jéroboam (l'établissement d'un culte yahviste en dehors de Jérusalem, notamment à Béthel), et la promesse d'une dynastie davidique éternelle (2 S 7). Ces deux thèmes convergent *in fine* dans le récit du règne de Josias : en effet, c'est Josias qui démolit définitivement l'autel de Béthel, abolissant ainsi le péché de Jéroboam (2 R 23,15), et c'est encore lui qui est le rejeton davidique exemplaire (cf. 2 R 22,2 ; 23,25). Il s'ensuit pour Cross que la première édition de l'histoire deutéronomiste a été rédigée sous Josias, et qu'elle était probablement conçue comme un récit de propagande destiné à célébrer les innovations politiques et religieuses survenues durant le règne de ce dernier. Cross observe en outre que les textes de 2 R 24 et 25 se distinguent des chapitres précédents, dans la mesure où l'on n'y trouve guère d'expressions typiquement deutéronomistes ni de réflexions théologiques chères à Dtr. Il en tire la conclusion qu'un second Dtr (= Dtr²) aurait ajouté ces textes afin de tenir compte, autant que possible, de la chute du royaume de Juda. Cross lui-même n'attribuait guère d'autres interventions à Dtr² ; par contre, ses élèves se rendirent compte que les allusions à l'exil sont tellement nombreuses à l'intérieur de l'HD qu'il est nécessaire de postuler une intervention massive de Dtr² dans des textes tels que Dt 4 ; Jos 23 ; 1 R 8 ; 2 R 17, etc. (cf. Nelson, Mayes).

La thèse de l'école de Cross rend justice à des phénomènes à l'intérieur des livres historiques que l'hypothèse nothienne peinait à expliquer. Le modèle d'une double rédaction de l'histoire deutéronomiste s'est largement imposé aux États-Unis et dans le monde anglophone, alors qu'il n'a fait que peu d'adeptes dans l'exégèse germanophone. Celle-ci a également connu une modification majeure de la théorie de l'HD, mais dans une direction très différente.

1.3.2. L'école de Göttingen et la théorie des couches deutéronomistes successives

Noth lui-même avait observé que de nombreux textes que l'on pourrait caractériser de « deutéronomistes » avaient apparemment été ajoutés après coup dans l'HD. Ainsi le discours de Yhwh à Josué en Jos 1 se termine-t-il dans un premier temps par l'exhortation du v. 6 : « Sois fort et courageux, car c'est toi qui donneras à ce peuple le pays que j'ai juré à leurs pères de leur donner ». En Jos 1,1-6, Josué est ainsi institué comme chef militaire, conformément au récit de la conquête qui va suivre. Or le v. 7 poursuit en ces termes : « Sois fort et courageux, veille à agir selon tout ce (LXX ; TM : "selon toute la Torah") que Moïse mon serviteur t'a prescrit... Ce livre de la Torah ne s'éloignera pas de ta bouche, tu le murmureras jour et nuit ». Par cet ajout, Josué s'est transformé en fidèle exemplaire et en serviteur obéissant de la Torah. De même, Jg 2-3, qui regorge de tournures deutéronomistes, contient notamment une réflexion sur le fait que tous les

ennemis d'Israël n'ont pas été anéantis ou expulsés de Canaan. Selon 3,2, ce fut pour apprendre aux Israélites l'art de la guerre, alors que 2,20-21 et 3,4 semblent y apporter une correction : « Ce fut pour mettre par elles Israël à l'épreuve, pour savoir s'ils écouteront les commandements que Yhwh avait ordonnés à leurs pères par l'intermédiaire de Moïse » (3,4). C'est à ces développements secondaires de l'HD que Rudolf Smend s'intéressa dans une étude de 1971 ; il constata notamment que ces ajouts étaient avant tout préoccupés par l'obéissance des Israélites à l'égard de la Loi. Smend proposa par conséquent une nouvelle théorie, afin de rendre compte de ces observations : la première édition de l'histoire deutéronomiste, qui correspondait grosso modo au Dtr de Noth et qui reçut le sigle de DtrH (le Deutéronomiste Historien), aurait été complétée vers la fin de l'exil ou peu après par un Deutéronomiste « *Nomiste* » (= DtrN), qui aurait réorienté DtrH dans une perspective plus « légaliste ». Un disciple de Smend, W. Dietrich, postula l'intervention d'un Deutéronomiste « *Prophétique* » (DtrP). Entre l'activité de ces deux Deutéronomistes, ce dernier serait notamment responsable d'une série de discours de jugement dans les livres des Rois, qui sont chaque fois suivis d'une notice d'accomplissement (exemples : 1 R 14,7-13* et 1 R 15,29 ; 1 R 16,1-4 et 1 R 16,11-12 ; 2 R 21,10-14 et 2 R 24,2). Ces textes constituent ainsi, selon Dietrich, une couche deutéronomiste distincte qui se caractérise principalement par son intérêt pour les prophètes, et par son insistance sur le fait que la parole prophétique s'accomplit sans exception. C'est DtrP qui aurait en outre inséré dans l'HD les traditions sur Elie et Elisée, ainsi que d'autres récits prophétiques. Pour Dietrich, l'activité de ce rédacteur se limiterait aux livres de Samuel (p. ex. en 2 S 12*) et aux Rois.

T. Veijola, un autre élève de Smend, s'est notamment occupé pour sa part de l'activité de DtrN dans les livres de Samuel (et dans une certaine mesure, de 1-2 Rois), alors que Smend avait limité son analyse aux livres de Josué et des Juges. Pour Veijola, DtrH est plus réduit que le Dtr de Noth ; DtrP et DtrN prennent ainsi une part importante dans la formation des livres de Samuel et des Rois. Selon Veijola, les textes favorables à la monarchie en 1 S 8-12 proviendraient de DtrH qui espérait le maintien de la ligne davidique malgré l'exil ; DtrP, en revanche, aurait le premier une vision négative de la royauté, et c'est notamment lui qui aurait brossé le tableau sombre d'un David sous l'emprise du péché. Quant à DtrN, il porterait lui aussi un regard critique sur la royauté (1 S 8,6-22 ; 1 S 12) ; mais il aurait néanmoins tenté de blanchir les rois fondateurs, David et Salomon (cf. 1 R 1,35-37.46-48 ; 2,3-4*).

Le modèle de Göttingen, qui a eu un retentissement important dans l'exégèse germanophone, distingue ainsi trois étapes essentielles dans la formation de l'histoire deutéronomiste : DtrH, DtrP, DtrN. On notera que ces trois étapes correspondent à la suite chronologique « histoire – prophétie – loi », et ressemblent ainsi

étrangement à la conception wellhausenienne de la formation de l'Hexateuque (cf. l'introduction au Pentateuque). L'école de Göttingen situe l'activité de ces rédacteurs deutéronomistes en Palestine durant l'époque de l'exil, restant fidèle en cela à Noth, bien qu'une datation au début de l'époque perse soit parfois envisagée pour DtrN.

Dans le monde francophone, le modèle de Göttingen a été repris, de manière toutefois modifiée, dans les travaux de J. Vermeulen qui distingue pour sa part trois, voire quatre Deutéronomistes, qu'il désigne par les années durant lesquelles ils auraient œuvré : Dtr585 (difficilement identifiable), Dtr575, Dtr560, Dtr525. À la différence du modèle défendu par Noth et ses épigones, ces Deutéronomistes seraient intervenus, selon Vermeulen, aussi bien dans le Pentateuque que dans les livres historiques (Dtr575 s'étend p. ex. de Gn 3 à 2 R 25,21) et seraient donc les artisans d'un *Ennéateuque* (Gn-R) plutôt que d'une « histoire deutéronomiste » (Dt-R). Dans une publication récente, Vermeulen adopte cependant la terminologie de l'école de Göttingen.

1.4. La contestation de l'existence d'une « histoire deutéronomiste »

En 1975, S. Mittmann avait contesté l'hypothèse de Noth, qui voyait en Dt 1-3 l'introduction à l'histoire deutéronomiste. Selon Mittmann, ces chapitres ne représentent pas une introduction adéquate à une œuvre qui se poursuit jusqu'à la fin des livres des Rois, et il aurait été plus judicieux de faire débiter une telle histoire par les événements de l'Exode (une idée d'ailleurs récemment reprise par K. Schmid, voir l'introduction au Pentateuque). Avec cette critique, Mittmann apparaît ainsi comme le précurseur de nombreux chercheurs qui ont récemment remis en question l'hypothèse nothienne d'une œuvre cohérente en Dt-2 R, comme par exemple E. Würthwein, A.G. Auld et K. Noll. Pour ces auteurs, la soi-disant histoire deutéronomiste serait plutôt un amalgame formé par d'innombrables rédactions successives. Le noyau de l'activité de ces Deutéronomistes se trouverait dans une édition exilique de l'histoire de la royauté qui aurait servi, selon Auld, de base au « Deutéronomiste » comme au « Chroniste » (l'auteur des Chroniques). Une autre position critique à l'égard de Noth, notamment défendue par C. Westermann et E.A. Knauf, renoue avec la position de Weiser, qui insistait déjà sur l'indépendance rédactionnelle initiale des livres qui composent les Prophètes antérieurs (Jos-2 R), chaque livre ayant son profil deutéronomiste propre. Knauf ajoute en outre que l'existence d'une histoire deutéronomiste, englobant les événements relatés dans les livres du Deutéronome, de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois n'est attestée nulle part dans la Bible hébraïque, et que les variantes textuelles (notamment attestées par la LXX) sont beaucoup plus importantes dans les livres historiques que dans le Pentateuque. Selon Knauf, l'absence

d'un texte unifié parlerait contre l'hypothèse même de l'existence d'une histoire deutéronomiste. On assiste ainsi à un retour, chez ces auteurs, à une position de type wellhausenienne, qui se contente d'observer la présence de différentes rédactions de type deutéronomiste dans les livres des Prophètes antérieurs. Néanmoins, même si de nombreuses remarques critiques avancées par ces auteurs sont pertinentes et doivent être prises en considération, on peut légitimement se demander s'il faut se satisfaire de cette position.

2. Le débat actuel

Il est difficile, sinon impossible, d'identifier dans le débat actuel une position majoritaire sur l'hypothèse de l'histoire deutéronomiste (la diversité des positions se reflète d'ailleurs aussi dans les présentations des livres historiques dans le présent volume). Néanmoins, il est possible de distinguer, *grosso modo*, quatre positions principales.

2.1. Les positions défendues aujourd'hui

(a) *La position «néo-nothienne»*. J. Van Seters et S.L. McKenzie sont les défenseurs les plus brillants d'une version radicale du modèle nothien ; ils maintiennent ainsi l'hypothèse de l'existence d'un seul auteur deutéronomiste (Dtr), responsable d'une œuvre historique allant du Deutéronome jusqu'aux Rois. Mais, outre qu'il renforce la comparaison de Dtr avec les historiens grecs, déjà présente chez Noth, Van Seters développe considérablement la conception de Dtr comme *auteur*, au sens fort du terme, responsable de la rédaction de la plupart des textes de l'HD. Du coup, contrairement à ce qui était le cas chez Noth, Van Seters ne croit plus véritablement à la possibilité de reconstruire systématiquement les sources de Dtr, même s'il ne nie pas l'existence de ces dernières. Les textes se trouvant en contradiction flagrante avec la théologie de Dtr sont ainsi souvent considérés comme étant en réalité des ajouts ultérieurs ; c'est notamment le cas, chez Van Seters, de l'«histoire de la succession de David» en 2 S 9–20 (+ 1 R 1–2), qui présente une image négative de David et qui ne serait pas, comme on l'a généralement dit, la première œuvre historiographique en Israël, mais proviendrait d'un rédacteur anti-monarchique *post*-dtr. Néanmoins, l'origine et la cohérence des ajouts à l'HD demeurent extrêmement vagues chez Van Seters. La même observation vaut pour l'analyse par ailleurs brillante du livre des Rois par S.L. McKenzie, qui identifie un ensemble de textes «dtr²» (auxquels appartiennent notamment les récits prophétiques de R) dont il n'est toutefois pas en mesure de préciser la provenance.

(b) *La position « crossienne »*. L'idée d'une première édition de Dt à 2 R à l'époque de Josias, suivie d'une édition exilique, demeure largement majoritaire dans le monde anglo-saxon. Cependant, un certain nombre de chercheurs qui adoptent ce modèle modifient la position initiale de Cross. I.W. Provan, par exemple, postule l'existence d'une histoire deutéronomiste josianique qui se serait limitée aux livres de Samuel et Rois. A.F. Campbell et M. O'Brien identifient, outre l'édition josianique, deux révisions principales de l'histoire deutéronomiste qui ressemblent beaucoup aux rédactions DtrP et DtrN de l'école de Göttingen.

(c) *Le modèle des rédactions exiliques (et postexiliques) successives*. De nombreux chercheurs reprennent la terminologie de l'école de Göttingen, mais souvent toutefois avec une grande liberté. J. Pakkala, par exemple, multiplie les rédactions « nomistes » et postule en outre pour le Deutéronome à la suite de Veijola un rédacteur *DtrB* (rédacteur tardif insistant sur la théologie de l'alliance [*Bund* en allemand]). Le *DtrH* exilique maigrit au détriment d'innombrables additions ultérieures, comme c'est le cas chez R.G. Kratz et E. Aurelius, qui proposent tous deux un *DtrH* ne couvrant que 1 S 1–2 R 25* (un modèle proche de celui déjà avancé par Provan, sauf en ce qui concerne la datation). D'une manière générale, on peut observer que la multiplication des couches deutéronomistes contribue à mettre en question l'hypothèse d'une histoire deutéronomiste cohérente sur le plan rédactionnel et théologique.

(d) *Le refus de l'hypothèse de Noth*. Aucun des exégètes qui plaident pour l'abandon de la théorie nothienne ne nie la présence de textes deutéronomistes dans les livres des Prophètes antérieurs. Mais ces textes sont considérés comme étant tellement hétérogènes les uns par rapport aux autres qu'il serait vain de vouloir y voir un quelconque principe éditorial cohérent. Ces auteurs ont aussi beaucoup insisté sur le fait qu'il n'existe pas d'historiographie deutéronomiste dans le sens grec du terme (« enquête » empirique menée par un auteur qui cite ses sources). Cette remarque est pertinente, mais elle ne condamne en rien la thèse de Noth, sauf à chercher le modèle du, ou plutôt des Deutéronomistes chez les historiens grecs (ainsi notamment Van Seters). Noth lui-même parlait d'un « *Geschichtswerk* » (œuvre historique) et non pas d'une « *Geschichtsschreibung* » (historiographie), et son hypothèse n'avait d'autre enjeu que de rendre compte d'une littérature qui construit et organise le passé selon le principe d'une succession de différentes époques, un phénomène déjà bien attesté dans la littérature mésopotamienne. Sur ce point, on peut légitimement se demander si l'idée selon laquelle le travail des Deutéronomistes consistait exclusivement à collecter toutes sortes d'histoires (cf. Knauf) est réellement adéquate pour rendre compte de la cohérence du grand récit qui s'étend des origines mosaïques jusqu'à la destruction de Jérusalem.

La présentation du débat actuel peut donner l'impression qu'une fois de plus il n'existe guère de consensus sur un problème majeur de la recherche biblique. A y regarder de près, toutefois, on observe néanmoins un certain nombre de convergences sur la base desquelles il devient possible de reconstruire un modèle hypothétique permettant de rendre compte de la formation des Prophètes antérieurs (Jos-2 R) et de leurs liens avec le Deutéronome.

2.2. *L'origine de l'école deutéronomiste à l'époque néo-assyrienne*

Le fait que le style et la théologie deutéronomiste sont fortement influencés par les traités assyriens ne fait plus de doute. Le livre du Deutéronome fait apparaître en effet de nombreux parallèles avec ces traités (cf. Otto, Steymans). Les malédictions de Dt 28, par exemple, contiennent des emprunts évidents à un traité que le roi Asarhaddon imposait à des vassaux : « *Que les dieux nommés dans cette tablette du traité rendent ton sol aussi étroit qu'une brique... De même que la pluie ne tombe pas d'un ciel d'airain... au lieu de rosée, que des charbons ardents pleuvent sur ton pays... Que Ninurta, le premier parmi les dieux, t'abatte de sa flèche féroce ; qu'il remplisse la plaine de ton sang, qu'il nourrisse de ta chair l'aigle et le vautour* » (Traité d'Asarhaddon, 672 avant J.-C.). « *Les cieux au-dessous de toi seront d'airain et la terre sous toi sera de fer. La pluie de ton pays, Yhwh en fera de la poussière et du sable ; il en tombera jusqu'à ta destruction... Ton cadavre sera la pâture de tous les oiseaux du ciel et de toutes les bêtes de la terre...* » (Dt 28,23-26). Partant de cette observation, il paraît plausible de chercher les premiers Deutéronomistes parmi les fonctionnaires de la cour de Jérusalem, car c'est là que l'on avait connaissance des documents des suzerains assyriens. Cette conclusion semble corroborée par le récit biblique de 2 R 22-23, qui relate la soi-disant « réforme de Josias », et qui doit être vu comme le mythe fondateur de l'école deutéronomiste (avec N. Lohfink il convient d'éviter le terme de « mouvement deutéronomiste »). Bien que ce récit ne contienne que peu d'éléments historiques, il reflète certainement le fait que c'est sous Josias qu'a commencé la mise par écrit de textes « deutéronomistes ».

Il est toutefois douteux que la première édition de l'ensemble de l'HD date de cette époque, comme le veut l'école de Cross. En effet, tous les grands discours et chapitres de réflexion qui, selon Noth, constituent le squelette de l'histoire deutéronomiste présupposent la destruction de Juda et ne peuvent guère être datés du VII^e siècle ; il est donc impossible de reconstruire un récit dtr allant de Dt à 2 R qui remonterait à l'époque préexilique. Cela n'empêche pas que plusieurs textes s'expliquent mieux dans un contexte préexilique qu'exilique, comme on l'a vu plus haut ; c'est le cas, notamment, des récits triomphants de la conquête en Jos 2-11*, et peut-être de la promesse faite à David d'une dynastie éternelle en 2 S 7* (bien

que cette promesse puisse aussi s'expliquer dans un contexte exilique). Il faut probablement imaginer alors l'existence d'une «bibliothèque» deutéronomiste au Temple de Jérusalem, qui aurait réuni différents rouleaux contenant des textes dtr. Dès 1981, Lohfink avait postulé l'existence d'un «*DtrL*» (un Deutéronomiste relatant la conquête, *Landnahme* en allemand), qui aurait édité sous Josias un rouleau contenant le noyau du Dt et de Jos, et ce dans le dessein de légitimer la politique d'expansion militaire de Josias. Un autre rouleau contenait sans doute l'histoire de la royauté (S-R) qui, selon le modèle des annales du Proche-Orient ancien, célébrait le roi régnant en le présentant comme un successeur digne du fondateur de la dynastie. Plusieurs auteurs ont récemment souligné l'indépendance littéraire et thématique des livres de S-R*. La bibliothèque des fonctionnaires de Josias contenait peut-être encore d'autres rouleaux, comme, par exemple, une *vita Mosis* (cf. l'introduction au Pentateuque). La réunion de certains de ces livres en une grande histoire présuppose, par contre, les événements de 597/587.

2.3. La construction de l'histoire deutéronomiste à l'époque babylonienne

Il existe un consensus concernant l'importance de l'exil babylonien dans les textes de facture deutéronomiste qui se trouvent dans le Deutéronome et dans les livres historiques. Ceci confirme l'idée fondamentale de Noth (mais cf. déjà Spinoza), selon laquelle l'intention de l'histoire deutéronomiste réside dans l'explication de l'exil. Cette insistance sur l'exil est d'ailleurs également un argument pour faire débiter l'histoire deutéronomiste dans le livre du Deutéronome, en excluant le Tétrateuque (Gn-Nb). Bien que certains livres du Tétrateuque contiennent effectivement des textes de type deutéronomiste, il n'existe pas d'allusion claire à l'exil babylonien en Gn-Nb, à l'exception de Lv 26,27-33, un texte très tardif. L'indépendance du Dt par rapport au Tétrateuque est également manifeste sur le plan du langage. Ainsi, un certain nombre d'expressions deutéronomistes qui se trouvent fréquemment en Dt-2 R sont quasiment absentes du Tétrateuque, comme la mention des «autres dieux» (dans le Tétrateuque, seulement en Ex 20,3; 22,13; 34,14 [sing.]), ou encore la racine *sāmād*, «exterminer» (dans le Tétrateuque, seulement en Gn 34,30; Lv 26,30; Nb 33,52). De même, les livres de Gn-Nb ne contiennent guère des discours comparables à ceux que l'on trouve en Jos 23; 1 S 12; etc., alors que l'ensemble du Deutéronome, conçu comme discours d'adieu de Moïse, peut être compris comme le prototype des discours suivants. L'idée d'une œuvre deutéronomiste couvrant les livres du Dt à 2 R repose donc sur des arguments importants. Les auteurs-rédacteurs de cette histoire se trouvent plutôt dans la Golah babylonienne que parmi les intellectuels restés en Juda, comme le pensent Noth et à sa suite l'école de Göttingen. En effet, la conclusion de 2 R 25,21: «*C'est ainsi que Juda fut déporté loin de son pays*», qui crée

le mythe du pays vidé de tous ses habitants durant l'exil, se comprend mieux dans la perspective d'un exilé que de quelqu'un qui serait resté en Palestine. De même l'idée exprimée dans la prière de Salomon selon laquelle on doit prier en direction de Jérusalem et du Temple (1 R 8,48) semble présupposer une perspective d'exil, voire de diaspora. Contrairement aux livres des Chroniques qui se terminent par l'édit de Cyrus et la perspective d'une restauration, l'époque perse n'est pas directement présente dans les livres de Dt à 2 R. Ceci peut confirmer l'hypothèse traditionnelle selon laquelle la ou les rédaction(s) de l'histoire deutéronomiste orientées sur la problématique de l'exil datent de l'époque babylonienne, avant l'arrivée des Perses. C'est donc l'exil babylonien qui donne naissance à la première construction de l'histoire d'Israël et Juda, ce qui n'exclut nullement l'activité de rédacteurs à l'époque perse également. Les hauts fonctionnaires ou leurs descendants qui avaient été déportés se trouvaient en fait dans une situation matérielle aisée. On peut même imaginer, mais cela reste spéculatif, qu'ils aient pu emmener avec eux en exil une partie des rouleaux de la bibliothèque du palais ou du Temple. R. Albertz pense en outre pouvoir identifier les Deutéronomistes parmi les descendants des familles de Shaphan et de Hilkiyahou, mentionnées en 2 R 22 et en Jr 36, une hypothèse qui n'est pas dénuée de fondement. Quoiqu'il en soit, la construction de l'histoire deutéronomiste à Babylone peut être comprise comme une réponse à la crise identitaire à laquelle les exilés étaient confrontés, réponse probablement destinée à l'enseignement des élites judéennes à Babylone. L'explication de la catastrophe rend celle-ci «compréhensible», et l'insistance sur la Torah mosaïque comme grille de lecture permet aux destinataires de cette histoire de maintenir leur identité dans une situation de déracinement géographique et idéologique.

2.4. Relectures de l'histoire deutéronomiste à l'époque perse

Certains textes en Dt-2 R montrent que l'histoire deutéronomiste a été révisée durant l'époque perse (cf. à ce sujet notamment les considérations de R. Person). Des textes comme Dt 7; 12,2-7; Jg 3,1-6, ainsi que d'autres interdisant les mariages mixtes, trahissent des préoccupations religieuses et politiques (pureté ethnique de la communauté) que l'on retrouve par ailleurs dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Et certains textes «nomistes», qui placent la Torah au-dessus du Temple ou qui transforment le Temple en lieu de prière ou de lecture de la Loi (p. ex., Dt 6,6-9; 30,1-10; Jos 8,30-35; 2 R 23,1-3), s'expliquent sans doute mieux dans le contexte de l'époque perse, lorsque des communautés judéennes s'installent définitivement en diaspora et que le culte synagogal remplace le culte sacrificiel par la lecture de la Torah. Certains de ces textes ont peut-être été rédigés en même temps qu'une partie des textes deutéronomistes dans le Tétrateuque; il

ne fait aucun doute que les Deutéronomistes ont joué un rôle important dans le débat des élites juives sur la publication de la Torah (cf. l'introduction au Pentateuque).

Le travail rédactionnel à l'intérieur des livres historiques s'est poursuivi jusqu'à l'époque hellénistique. Dans ces livres, la LXX semble souvent attester un texte hébreu antérieur à celui préservé dans le TM. De nombreuses additions que l'on trouve dans le TM et qui n'existaient pas dans la *Vorlage* de LXX révèlent en outre un langage deutéronomiste.

3. Sources de l'histoire deutéronomiste

Comme nous l'avons déjà vu, les Deutéronomistes n'ont pas inventé de toutes pièces la fresque historique allant des temps de Moïse jusqu'à la fin de la monarchie. Ils étaient des rédacteurs, voire des éditeurs, dans le sens qu'ils intégraient dans leur œuvre des documents plus anciens en les retouchant plus ou moins selon les cas (pour plus de détails, voir la présentation des différents livres).

Pour l'histoire de la conquête pourtant, ils n'avaient guère de documents à disposition, sauf peut-être quelques traditions orales liées à Jéricho. Il se peut même que la présentation de l'installation d'Israël dans le pays comme résultant d'une sorte de *Blitzkrieg* soit une invention des scribes de Josias, qui se sont manifestement inspirés des récits de conquête assyriens.

En ce qui concerne l'époque dite des «Juges» (des chefs charismatiques surgissant dans différentes tribus), les Deutéronomistes ont sans doute intégré dans leur présentation un «livre de sauveurs» qui a vu le jour dans le royaume du Nord, au sein de milieux hostiles à une monarchie centralisée. En effet, tous les épisodes de Jg 3–12 se situent dans l'horizon géographique du royaume d'Israël, et non en Juda.

Dans les livres de Samuel, les Deutéronomistes ont très certainement utilisé un «récit de l'ascension de David» (1 S 16–2 S 5), qui culminait probablement avec le couronnement de David comme roi de Juda et d'Israël, et avec la capture de Jérusalem, capitale de la dynastie davidique. Contrairement à ce que pensent plusieurs auteurs aujourd'hui encore, on peut douter par contre que ce récit remonte aux tout débuts de la monarchie israélite, voire à l'époque de David lui-même, surtout compte tenu de ce que l'on sait aujourd'hui des ressources scribales en Juda avant le VIII^e siècle avant notre ère. La question de savoir si le «récit de la succession de David» en 2 S 9–20 repose sur une tradition ancienne ou est au contraire une création tardive, post-dtr (Van Seters), est plus difficile à déterminer (cf. l'introduction à Samuel).

Pour la présentation des différents règnes dans les livres des Rois, les Deutéronomistes ont eu accès à des annales d'Israël et de Juda. L'établissement

des annales royales était chose courante dans tout le Proche-Orient ancien, et il est donc hautement probable que de telles annales existaient également à la cour de Samarie, et même à Jérusalem. Les rédacteurs des livres des Rois y renvoient d'ailleurs fréquemment (cf. p. ex. 2 R 16,19: «Le reste de l'histoire d'Akhaz, et tout ce qu'il a fait, cela n'est-il pas écrit au livre des Annales des rois de Juda?»). Il est fort probable que des réfugiés quittant la Samarie devenue province assyrienne aient apporté des documents issus de la cour et des sanctuaires en Juda. Ceci est sans doute aussi le cas pour les histoires d'Elie et d'Elisée, ainsi d'autres récits prophétiques qui se trouvent maintenant dans les livres des Rois.

Ce bref parcours montre la diversité des sources qui sont à l'origine de l'histoire deutéronomiste. Comme les historiens modernes, les scribes deutéronomistes adoptent des attitudes variées face à leurs sources: ils peuvent les reproduire entièrement, les résumer, en citer des extraits, voire les critiquer.

4. Indications bibliographiques

4.1. Ouvrages de référence

F.M. CROSS, «The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History», dans ID., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (MA), 1973, p. 274-289. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (1943), Darmstadt, 1967³ = *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15), Sheffield, 1991². R. SMEND, «Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte», dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme Biblischer Theologie. FS G. von Rad*, München, 1971, p. 494-509 = «The Law and the Nations: A Contribution to Deuteronomistic Tradition History», dans G.N. KNOPPERS/J.G. McCONVILLE (éd.), *Reconsidering Israel and Juda: Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Sources for Biblical and Theological Study 8), Winona Lake (IN), 2000, p. 95-110.

4.2. Etats de la recherche

A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996. L. LABERGE, «Le Deutéronomiste», dans L. LABERGE/M. GOURGUES (éd.), «*De bien des manières*». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC* (LeDiv 163), Montréal/Paris, 1995, p. 47-77. S.L. MCKENZIE/P. GRAHAM (éd.), *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), Sheffield, 1994.

[N.B.: L'histoire de la recherche figurant dans le collectif édité par de Pury, Römer et Macchi contient toutes les références des auteurs mentionnés dans cet article et ne figurant pas dans la bibliographie].

4.3. Débat actuel

R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart/Berlin/Köln, 2001 = *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (Studies in Biblical Literature), Atlanta (GA), 2003. E. AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (BZAW 319), Berlin/New York, 2003. A.F. CAMPBELL/M. O'BRIEN, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis (MN), 2000. N. LOHFINK, «Y a-t-il eu un mouvement deutéronomiste ?», dans ID., *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CEv 97), Paris, 1996, p. 41-63. E.A. KNAUF, «L'“historiographie deutéronomiste” (DtrG) existe-t-elle ?» dans DE PURY/RÖMER et MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire*, p. 409-418. K.L. NOLL, «Deuteronomistic History or Deuteronomistic Debate? (A Thought Experiment)», *JSOT* 31, p. 311-345. J. PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (Publications of the Finnish Exegetical Society 76), Helsinki/Göttingen, 1999. R.F. PERSON, JR., *The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature* (Studies in Biblical Literature 2), Atlanta (GA), 2002. T. RÖMER (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHl 147), Leuven, 2000. ID., *La première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre* (Le Monde de la Bible 56), Genève, 2007. L.S. SCHEARING/S.L. MCKENZIE (éd.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S 268), Sheffield, 1999. M. WITTE et al. (éd.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin/New York, 2006.

JOSUÉ

Thomas Römer

Parmi les livres bibliques qui posent problème à nos contemporains, le livre de Josué occupe l'une des toutes premières places. En effet, le peuple d'Israël, et surtout son Dieu, y font preuve d'un militarisme et d'une cruauté hors du commun. Il y est question du massacre de villes entières, et de commandements divins exigeant l'extermination des populations locales. C'est ainsi que l'Abbé Pierre a pu dénoncer la violence insupportable de ce livre, allant jusqu'à voir dans la conquête de Canaan menée par Josué le premier génocide de l'humanité. Avant de condamner ce livre ou d'en faire l'apologie, il faut essayer de comprendre la genèse, et d'appréhender les contextes historiques qui ont vu naître l'histoire de la conquête et du partage du pays.

1. Plan et contenu du livre

On peut facilement distinguer deux parties principales : Jos 2–12 contient un ensemble de récits qui relatent la conquête du pays et ses préparatifs, alors que Jos 13–22 présente surtout des listes au sujet du partage du pays en douze parties, selon le nombre des tribus d'Israël. Ces deux sections sont encadrées par des discours, en Jos 1 (discours de légitimation de Josué par Yhwh et discours de Josué au peuple), et en Jos 23–24 (deux discours d'adieu de Josué).

Introduction (ch. 1)

1 Discours d'installation

- | | |
|---------|---|
| 1,1-9 | Yhwh à Josué : confirmation (successeur de Moïse) |
| 1,10-26 | Josué au peuple : engagement (v. 16 : réponse positive) |

Récits de conquête (ch. 2–12)

2–5 Prolégomènes

- | | |
|--------|---|
| 2 | Les espions à Jéricho. Comportement exemplaire de Rahab |
| 3–4 | Traversée du Jourdain, érection de 12 pierres, application catéchétique |
| 5,1-12 | Premières cérémonies à Gilgal : circoncision (v. 1-9) et Pâque (v. 10-12) |

- 5,13-15 *Conclusion et transition* : apparition du chef des armées de Yhwh à Josué
- 6,1-10,27 *3 récits de conquête exemplaires*
- 6 « Conquête » de Jéricho. V. 1-21 : prise de la ville ; v. 22-25 : le clan de Rahab épargné ; v. 26 : malédiction (cf. 1 R 16,34), v. 27 : conclusion
- 7,1-8,29 Conquête d'Aï. V. 2-5 : comportement négatif des espions ; v. 6-9 : plainte de Josué ; v. 1.10-26 : explication de l'échec (infidélité d'Akan) ; 8,1-29 : conquête d'Aï (avec étymologie au v. 28)
- 8,30-35 *Interlude* : cérémonie à Sichem (cf. Dt 11 et 27) : holocaustes, loi, bénédictions/malédiction
- 9,1-10,27 Israël et Gabaon. 9,1-27 : stratagème des Gabaonites et alliance ; 10,1-27 : coalition de 5 rois amorites contre Gabaon ; la ville est sauvée grâce à Josué
- 10,28-12,24 « *Elargissement* » de la conquête et épilogue
- 10,28-43 Expédition dans le Sud
- 11,1-15 Expédition dans le Nord
- 11,16-23 Conclusion : v. 16 et 23 : « ainsi Josué prit tout le pays »
- 12,1-24 Liste des rois vaincus

Partage du pays (ch. 13-22)

- 13 *Introduction* : Rappel des opérations de Moïse en Transjordanie (RUBEN, GAD, 1/2 tribu de MANASSÉ)
- 14-19 *Listes : répartitions faites par Josué (tirage au sort)*
- 14 Caleb (rappel de ses exploits, attribution d'Hébron) à *Gilgal*
- 15 JUDA (v. 13-18 : intégration de Caleb en Juda)
- 16-17 (fils de Joseph) EPHRAÏM et 1/2 MANASSÉ
- 18,1-8 *Interlude* : nouvel envoi d'espions (positif) à *Silo*
- 18,11-28 BENJAMIN
- 19,1-9 SIMÉON
- 19,10-16 ZABULON
- 19,17-23 ISSAKAR
- 19,24-31 ASHER
- 19,32-39 NEPHTALI
- 19,40-48 DAN
- 19,49-50 Josué (attribution d'une ville en Ephraïm)
- 19,51 Conclusion de Jos 18-19

- 20,1–21,42 *Villes de refuge* (ch. 20) et *villes lévitiennes* (21,1–42)
 21,43–45 *Conclusion* (et introduction à Jos 23): «Tout est accompli»
 22 *Appendice*. V. 1–8: Retour des tribus transjordanienues: RUBEN, GAD, 1/2 MANASSÉ; v. 9–34: polémique autour d'un autel

Conclusion (ch. 23–24)

- 23–24 *Discours d'adieu*
 23 Testament de Josué: confirmation de l'accomplissement et avertissement sur la possibilité de perdre cet acquis
 24 V. 1–28: discours de Josué à Sichem; récapitulation de l'histoire et engagement du peuple (v. 24: réponse positive). V. 29–33: mort et ensevelissement de Josué dans sa ville d'Ephraïm; ensevelissement des ossements de Joseph (cf. Gn 50,24)

On peut observer que Jos 1 opère la transition entre le *Pentateuque* et les *Prophètes antérieurs*. Le discours divin en Jos 1,1–7 insiste notamment sur les parallèles entre Josué et Moïse (cf. Dt 3,28 et 31,1–8). La référence à la Torah en Jos 1,8, qui ouvre le canon des *Nebiim* tout comme la référence à la Torah en Ps 1,1–3 ouvre le canon des *Ketubim*, souligne le fait que tant les Prophètes que les Ecrits ne peuvent être compris qu'à la lumière de la loi de Moïse. Les chapitres 2–5, qui relatent les préparatifs de la conquête, rappellent également de nombreux épisodes du Pentateuque. Le récit des espions chez Rahab, qui interrompt la suite chronologique entre les chapitres 1 et 3–4, «corrige» l'histoire parallèle des espions en Nombres 13–14: en Josué, tout se termine bien grâce à l'intervention d'une femme étrangère. Le récit de la traversée du Jourdain contient plusieurs allusions au passage de la mer en Ex 14. En Jos 5, le motif de la fin de la manne renvoie explicitement à Ex 16, et la vision de Josué en 5,13–15 est construite en parallèle à la vocation de Moïse en Ex 3.

Les ch. 6–12 du livre de Josué témoignent également d'une certaine logique dans leur arrangement. Les récits de conquête détaillés de Jos 6–10 se situent tous dans la zone limitrophe de Juda, le territoire traditionnel de Benjamin: Jéricho, Béthel-Aï, Gabaon. Par contre, les chapitres 11 et 12 élargissent la conquête vers le Nord et le Sud (probablement en deux temps, voir la conclusion en 11,23 qui renvoie à 1,1–7). Avec le constat que Josué était avancé en âge (v. 1), Jos 13 marque une claire césure avec les 12 chapitres qui précèdent, et introduit la seconde partie du livre. Les ch. 13–19 contiennent des listes et des documents territoriaux divers, et présentent l'installation des tribus transjordanienues comme le résultat d'un tirage au sort. Le matériel est divisé en deux par la césure en 18,1–8, qui opère une distinction entre les tribus de Juda, Ephraïm et la demi-tribu de Manassé d'un côté (leur territoire est attribué à Gilgal, Jos 15–17), et les tribus restantes de l'autre

côté (pour ces dernières, le tirage au sort s'effectue à Silo, Jos 18–19). Ces listes sont encadrées par l'attribution d'un territoire aux deux survivants de la première génération du désert : Caleb (il reçoit Hébron en Juda, cf. Jos 14) et Josué (il reçoit Timnath-Sèrah en Ephraïm, cf. Jos 19,49-50). Jos 20–21 énumèrent les villes de refuge et les villes lévitiennes (puisque Lévi ne reçoit pas de territoire précis) et 21,43-45 semble présenter une première conclusion insistant sur le fait que toutes les promesses divines sont désormais accomplies. Jos 22 traite des tribus transjordaniques : elles peuvent construire un autel à condition qu'elles le considèrent comme un mémorial et qu'elles n'y sacrifient pas. Les deux discours conclusifs de Josué en 23 et 24 ont des perspectives différentes : Jos 23 prédit la perte du pays en cas de désobéissance du peuple, alors que Jos 24 résume plutôt toute l'histoire depuis les Patriarches jusqu'à la conquête, marquant ainsi une césure par rapport aux époques suivantes. En parallèle au Deutéronome, le livre de Josué se termine par la mort de son protagoniste.

2. Origine et formation

2.1. Théories diachroniques

Pour la tradition rabbinique, l'auteur du livre était son héros principal, Josué. On admettait cependant que la fin du livre avait dû être complétée par quelqu'un d'autre, qui aurait rapporté la mort de Josué. Assez tôt cependant s'élevèrent des voix qui contestèrent cette attribution traditionnelle. Au xvi^e siècle, le Réformateur A. Masius considéra que le livre de Josué provenait de matériaux divers ; il aurait été compilé à l'époque d'Esdras. Après que l'exégèse historico-critique se fut imposée dans les universités, Jos fut considéré à la suite de Wellhausen comme le dernier livre de l'Hexateuque (cf. l'introduction au Pentateuque dans ce volume). On expliqua sa formation, en parallèle à celle des cinq livres de la Torah, par la compilation des documents J, E et P. Simultanément, on admettait souvent également des ajouts rédactionnels de type deutéronomiste.

Les travaux d'A. Alt et de M. Noth modifièrent toutefois ce consensus, puisqu'ils s'opposèrent à l'idée d'un Hexateuque. Dans la mesure où les récits en Jos 2–9 se situent dans la région de Benjamin, Alt et Noth les faisaient remonter aux traditions orales de cette tribu. Il s'agirait de récits *étimologiques*, c'est-à-dire de récits qui expliquent l'installation de Benjamin dans son territoire. A l'origine, ces traditions auraient été conservées et récitées au sanctuaire de Guilgal ; plus tard, vers 900 avant J.-C., un compilateur judéen aurait repris ces sources pour en faire des récits concernant la conquête de tout Israël. La figure de Josué, qui n'est pas Benjaminite mais Ephraïmite, n'aurait été insérée qu'après-coup, en lien avec les événements relatés en Jos 24. Noth estimait en effet que ce chapitre conservait le souvenir d'une organisation pré-étatique des douze tribus, sous la

forme d'une « amphictyonie ». En ce qui concerne les chapitres 13–21, Alt et Noth y décelaient notamment deux documents : des listes de frontières des tribus provenant de l'époque prémonarchique, et une liste de douze districts, reflétant les aspirations politiques de l'époque de Josias. Pour Noth, les traditions narratives (Jos 2-12*) auraient été reprises et réinterprétées par le Deutéronomiste, contrairement aux matériaux contenus en Jos 13ss., qui n'auraient été insérés dans le livre de Jos qu'à un stade plus tardif. Sur ce dernier point, toutefois, A.G. Auld (1980) insiste avec d'autres auteurs sur le fait que la conclusion de la première version dtr de Josué, en 21,43-45, semble déjà présupposer en réalité une partie de ces listes.

La conception défendue par Alt et Noth a été largement suivie dans la recherche ultérieure. Cependant, la question de l'ancienneté des récits en Jos 2–12 fut progressivement mise en question par de nombreux exégètes. Ainsi, M. Rose avait déjà évoqué la possibilité que ces textes s'expliquent mieux à l'époque de Josias, où, dans le contexte de la menace assyrienne, certains scribes auraient cherché à réaffirmer que le pays a été donné par Yhwh à Israël. Les travaux de K.L. Younger et de J. Van Seters concordent avec une datation de la première version du livre de Josué aux VII^e ou VI^e siècles. Ces savants ont montré que les narrations de Jos 1–12 s'inspirent très largement de récits de propagande militaire des Assyriens et des Néo-Babyloniens. Ainsi, l'oracle de salut adressé à Josué en 1,2-6 et en 10,8 reprend directement le langage des oracles adressés au roi assyrien avant son départ en campagne ; de même, les victoires miraculeuses de Josué grâce à l'intervention de Yhwh possèdent également des parallèles dans des textes assyriens et babyloniens.

Exemples de parallèles entre Jos 1–12 et les récits de propagande assyro-babyloniens

Oracle de salut adressé à Assarhaddon : « Ne crains pas !... Je suis Ishtar d'Arbêla qui met tes ennemis à tes pieds ».

Oracle adressé à Josué : « Ne crains pas ! Je te les ai livrés, aucun d'eux ne tiendra devant toi » (10,8).

Victoire de Sargon II, décrite dans sa « lettre au Dieu » : « Le reste du peuple s'était enfui pour sauver leur vie... Hadad poussa un grand cri contre eux. A l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient ».

Victoire de Josué : « Or tandis qu'ils fuyaient devant Israël, Yhwh lança des pierres contre eux des grandes pierres et ils moururent. Plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que ceux que les fils d'Israël tuèrent par l'épée » (Jos 10,11).

On peut donc conclure que la première version de Jos 1–12 constitue une adaptation judéenne de ce langage militaire que l'on trouve dans les documents néo-assyriens et néo-babyloniens. On peut situer l'élaboration de cette première version sous le règne du roi Josias (639-609). Ce dernier a pu bénéficier d'un affaiblissement de l'Empire assyrien. Il semble que Josias même ait tenté de récupérer *manu militari* une partie de l'ancien royaume du Nord, devenu province assyrienne depuis 722 avant J.-C. Il aurait ainsi réussi à occuper durant quelque temps la zone frontalière sud de l'ancien royaume d'Israël, de Jéricho à Béthel. Or il s'agit là précisément du territoire qui sert de théâtre aux récits de conquête détaillés en Jos 6–8. Ces chapitres peuvent donc être vus comme légitimant l'occupation de Jéricho et de Béthel par Josias, ou au moins ses prétentions territoriales, alors que les chapitres suivants élaborent le programme utopique de l'établissement militaire d'un « grand Israël ». On notera encore que le Josué des ch. 1–12 est clairement décrit avec des caractéristiques royales, et représente en ce sens une allusion à peine voilée à Josias, comme l'avait déjà vu R.D. Nelson. Ainsi, comme tout roi proche-oriental qui part en guerre, Josias reçoit un oracle d'assistance divine ; et dans les récits de bataille, il apparaît comme l'égal des rois ennemis. En outre, Josué est présenté comme un Ephraïmite, c'est-à-dire un homme du Nord, ce qui permet au couple Josué-Josias de symboliser le « Royaume-Uni » d'Israël et de Juda.

L'hypothèse d'une première mise par écrit de Jos 1–12* vers la fin de la monarchie judéenne est actuellement acceptée par de nombreux auteurs. Il est également clair que ces textes ont connu des ajouts et des réinterprétations après la disparition du royaume de Juda en 597/87. Il s'agit alors pour les rédacteurs deutéronomistes des époques néo-babylonienne et perse d'expliquer la perte du pays, comme c'est par exemple le cas en Jos 23. Il est évident en outre que l'histoire rédactionnelle du livre ne s'est pas terminée au cinquième siècle, mais qu'il a été objet d'ajouts et de modifications jusqu'à une époque tardive, comme le prouve l'histoire du texte (voir ci-dessous). Ceci ne signifie cependant pas encore que l'ensemble du livre doive être considéré comme un « manifeste hasmonéen » (ainsi Strange).

V. Fritz, dans son commentaire, distingue les étapes suivantes : une première édition « Dtr » (soit sous Josias, soit à l'époque de l'exil) intégrant des matériaux traditionnels ; un rédacteur dtr (RedD, qui pourrait correspondre au DtrN de l'école de Göttingen) ; un rédacteur sacerdotal (RedP, qui présuppose le document P du Pentateuque) ; et finalement, différents ajouts successifs jusqu'à l'époque de la LXX. K. Bieberstein, qui a analysé d'une manière détaillée Jos 1–6, propose une thèse plus complexe mais rejoignant néanmoins dans ses grandes lignes le modèle d'une succession de rédactions deutéronomistes et sacerdotales. Bieberstein identifie en Jos 1–6 comme traditions non deutéronomistes la traversée du Jourdain,

la prise de Jéricho et l'histoire de Rahab (cette dernière peut être toutefois plus récente que les premières éditions deutéronomistes, voir Van Seters). Il distingue en outre les rédactions deutéronomistes suivantes : DtrA (à la fin de la monarchie, pourrait correspondre au DtrL de N. Lohfink) ; DtrR, qui insère les tribus transjordanienues (cf. 1,12-15 ; 4,12) ; DtrP (le Deutéronomiste « prophétique », cf. 6,26-27), DtrN (le Dtr « nomiste », cf. 1,3-4.7-9). Vient ensuite un « Rp », un rédacteur de type sacerdotal (cf. 5,10-12), ainsi que d'autres interventions rédactionnelles qui sont difficiles à définir.

La question de l'origine des matériaux rassemblés en Jos 13-21 est plus débattue. Van Seters revient à une position défendue à l'origine par S. Mowinkel et considère l'ensemble des listes comme des inventions provenant des auteurs sacerdotaux. Pour la plupart des chercheurs, les textes sacerdotaux en Jos 13ss. sont plus récents que le document sacerdotal primitif (P^g). N. Lohfink, E.A. Knauf et quelques autres trouvent cependant la fin de P^g en Jos 18,1 ou 19,51, mais cette solution semble peu vraisemblable (cf. l'introduction au Pentateuque dans ce volume). Même si l'influence sacerdotale dans ces listes ne fait aucun doute (cf. Cortese), il semble toutefois difficile d'imaginer que l'ensemble des descriptions de frontières et de territoires soient purement fictives. Il paraît donc préférable de considérer que certains de ces documents proviennent de l'administration jérusalémite, bien que leur datation précise demeure difficile (cf. Fritz).

Jos 23 a clairement été conçu comme la conclusion deutéronomiste du livre dans le cadre de l'édition exilique du livre, et sans doute en lien avec l'édition de l'histoire deutéronomiste à cette époque. Jos 24 apparaît aujourd'hui comme un texte de l'époque perse (cf. Anbar), bien que quelques auteurs veuillent y trouver une version plus ancienne (Koopmans). Ce chapitre reflète peut-être la tentative d'imposer, au v^e siècle avant notre ère, un Hexateuque au lieu d'un Pentateuque (cf. l'introduction au Pentateuque).

Pour résumer, on peut proposer le modèle diachronique suivant pour expliquer la formation de Jos :

1. Au *vi^e siècle*, sous Josias : première édition d'un « rouleau Josué », contenant différents récits de conquête en Jos 1-12*, ainsi que quelques documents administratifs en 13ss.* ; la conclusion de cette première version est peut-être à chercher en 21,43-45. Alternative : si on postule une première édition de Jos sans les listes, la finale peut se situer en 11,23.

2. Aux *vi^e-v^e siècles* : différentes rédactions deutéronomistes ; intégration de Josué dans « l'histoire deutéronomiste ». Conclusion de ces éditions successives en Jos 23.

3. Aux *v^e-iv^e siècles* : rédactions post-dtr, liées en grande partie au milieu sacerdotal. Révision des listes ; ajout de Jos 20-22 ; ajouts en Jos 3-5* ; ajout peut-

être aussi de Jos 2 (l'histoire de Rahab interrompt la chronologie dtr). Conclusion en Jos 24.

4. Aux *III^e-II^e siècles* : ajouts divers, dont certains dans un style dtr.

2.2. *L'histoire du texte de Josué*

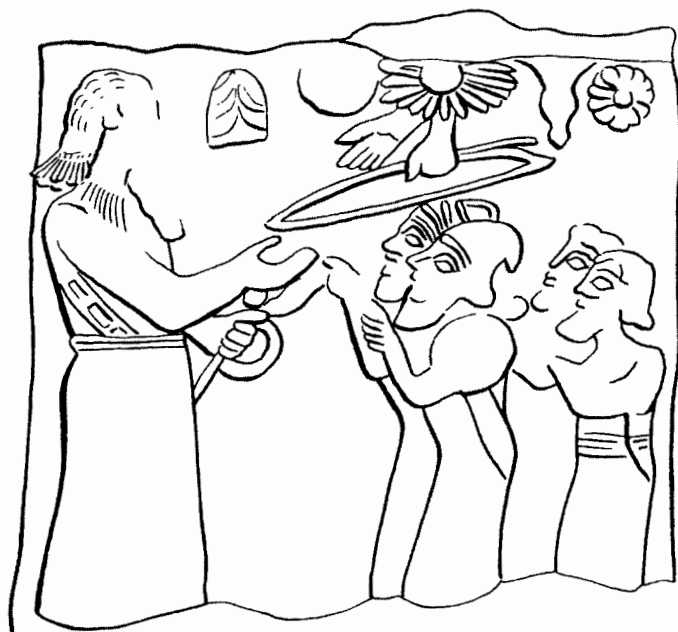
L'histoire du texte de Jos est d'une grande complexité. LXX est plus court que le TM d'environ 4-5% en général ; dans certaines péripécies, toutefois, ce chiffre s'élève jusqu'à près de 20% (cf. Jos 20). Dans certains « plus » du TM, on retrouve des tournures stéréotypées du vocabulaire dtr (p. ex., l'apposition « votre Dieu » après Yhwh, ou « serviteur de Yhwh » après Moïse). Certains récits se présentent de manière fort différente en LXX et en TM (notamment Jos 6). Selon Auld (1998), c'est à LXX que revient dans quasiment tous les cas la priorité par rapport au TM. Cependant, l'histoire des recensions de LXX est également très complexe (cf. sur ce point Bieberstein), comme le montre la diversité des manuscrits. A cela s'ajoute le fait que certains fragments de Jos découverts à Qumran semblent appuyer le TM, alors que d'autres en revanche confirment LXX ; d'autres encore semblent refléter un texte qui diffère de ceux qui sont attestés tant par le TM que par LXX. Ainsi 4Q47 (= 4QJos^a) place la cérémonie sur le mont Ebal en Jos 8,34b.35 TM *avant* Jos 5,2ss., position qui est aussi attestée par les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe. Certains auteurs y voient l'arrangement original (Ulrich), d'autres (Rofé) plutôt une interprétation secondaire (cf. la présentation du débat chez Noort, p. 55-59). Il est donc vraisemblablement impossible de déterminer un seul témoin textuel qui pourrait être systématiquement identifié à la forme la plus ancienne de Jos. Les différences entre le TM, LXX et Qumran confirment plutôt l'idée que l'histoire rédactionnelle de Jos s'est poursuivie jusqu'à une époque très récente.

2.3. *Le problème de l'historicité des récits de conquête en Josué*

On a longtemps considéré que les récits de conquête en Josué gardaient le souvenir historique de l'installation d'Israël en Canaan (notamment dans l'école de W.F. Albright, qui a largement influencé l'exégèse anglo-saxonne). Les fouilles de Jéricho effectuées dans les années 1950 par Mme K. Kenyon ont toutefois démontré l'impossibilité de lire Jos 6 comme un récit historique. A la fin du Bronze récent et au début de Fer I (1400-1200), époque où l'on situe traditionnellement la conquête de Canaan, la ville n'avait pas de fortifications, comme ces fouilles l'ont révélé. Le même constat vaut pour la ville d'Aï, qui signifie d'ailleurs « monceau de pierres » en hébreu (cf. les résumés du dossier archéologique chez Bieberstein et Curtis).

Plus récemment, I. Finkelstein et d'autres archéologues ont démontré que l'installation d'Israël en Canaan ne s'était pas faite à la manière d'un *Blitzkrieg*. Il

n'y a aucun indice archéologique attestant l'invasion d'une peuplade en Palestine aux alentours des ^{xiii}^e-^{xii}^e siècles avant J.-C. Au plan archéologique, on observe au contraire une continuité de la « culture matérielle », alors que la conquête de la région de Palestine par une population étrangère aurait dû automatiquement entraîner des changements importants sur le plan de la fabrication et de la décoration des ustensiles du quotidien (poterie).



Le Dieu tutélaire remet au roi assyrien ses armes pour lui garantir la victoire (cf. Jos 5,13-15).

De manière générale, l'époque de transition entre l'âge du Bronze récent et l'âge du Fer se caractérise par une sorte de crise économique qui se reflète dans la diminution de la densité urbaine. Cela va de pair avec le mouvement de colonisation rurale, limité il est vrai, des montagnes du centre de la Palestine. Ces implantations sont le fait des couches modestes de la population (paysans endettés et autres groupes de marginaux, peut-être les *'apiru* des documents égyptiens). En s'installant dans les montagnes, ces groupes cherchaient à se soustraire au joug des cités-Etats cananéennes (elles-mêmes sous domination égyptienne). L'installation d'Israël dans les zones des hauts plateaux relève vraisemblablement elle aussi de ce phénomène. Cette conclusion implique notamment que la formation du futur Israël, dont l'exis-

tence est attestée à la fin du ^{xiii}^e siècle par la stèle de Merneptah, s'est faite en grande partie à partir de la population cananéenne autochtone. Cette formation est probablement le résultat d'un long processus, au cours duquel quelques conflits armés avec les autres ethnies cananéennes ont pu avoir lieu (cf. par exemple le cantique de Débora en Jg 5). Les événements décrits en Jos 1–12 n'ont par contre pas de valeur pour la reconstruction de l'histoire d'Israël au ^{xiii}^e siècle.

3. Thèmes et enjeux

3.1. *Josué et la guerre*

En reprenant le langage et l'idéologie des textes de propagande assyro-babyloniens dans une perspective nationaliste, les auteurs de la première édition de Josué, probablement des fonctionnaires à la cour de Josias, tendaient vers un but polémique : il s'agissait de montrer que Yhwh était plus puissant que toutes les divinités de l'Assyrie. Et lorsque le livre de Jos insiste sur le fait que les autres peuples n'ont aucun droit à l'occupation de Canaan, ce constat s'applique sans doute en premier lieu aux Assyriens qui occupaient alors le pays. Dans cette optique, la mise en scène en Jos 1–12 de la victoire contre les Cananéens vise d'abord les Assyriens. En affirmant la supériorité de Yhwh sur l'Assyrie et ses dieux, les auteurs de la version josianique de Jos 1–12 transforment du même coup Yhwh en un Dieu aussi guerrier et militariste qu'Assur, le dieu national d'Assyrie. C'est d'ailleurs peut-être à l'époque de Josias que l'on a conçu pour la première fois l'installation d'Israël dans le pays comme le résultat d'une conquête militaire. En effet, à part les textes deutéronomistes et certains Psaumes qui semblent connaître le livre de Josué, les autres traditions de la Bible hébraïque ne paraissent pas imaginer l'installation d'Israël en Canaan comme résultant d'une conquête militaire. Les prophètes, par exemple, évoquent les origines du peuple en se référant à l'Égypte ou au désert, où Yhwh aurait «trouvé» Israël. D'après ces traditions, l'entrée dans le pays se fait sans allusion à l'extermination d'autres peuples (cf. Os 9,10; 11,1-3; Jr 2,2). Quoi qu'il en soit, Jos 1–12 doit de toute manière être lu comme un texte idéologique, et non pas comme un document ayant des prétentions à l'historicité. Cela signifie, par exemple, que la pratique du *herem*, ou «interdit», selon laquelle la totalité de la ville conquise doit être exterminée (cf. surtout Jos 6 et 7) n'a jamais été appliquée de fait. Il s'agit au contraire d'une conception théologique : puisque c'est la divinité qui a donné la victoire, c'est à elle que revient la totalité du butin. Il faut donc comprendre les textes de Jos 1–12 sur l'arrière-fond des époques assyrienne et babylonienne. La pire des aberrations serait de vouloir justifier ces textes théologiquement en faisant abstraction de ce contexte historique.

3.2. *De la guerre à la Loi: les relectures exilique, postexilique et nomiste de Josué*

Néanmoins, on peut observer que la perspective triomphaliste de Josué est relativisée à l'intérieur du livre même. Après la destruction de Jérusalem et la dispersion des Judéens en Babylonie et ailleurs, le livre de Josué connaît une ou plusieurs rédactions deutéronomistes que l'on peut caractériser de «nomistes». Ainsi notamment au ch. 1, l'ajout du v. 8 à la fin du discours initial de Yhwh à Josué en 1,1-7, qui faisait de Josué un chef militaire, transforme au contraire désormais Josué en un rabbin respectueux de la Torah: «Ce Livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche, tu le murmureras jour et nuit». La conquête du pays se mue ainsi en une quête spirituelle et intellectuelle de la Torah. Le discours d'adieu en Jos 23 témoigne également d'une relecture exilique de l'idéologie de la conquête. Dans ce testament, Josué insiste sur la nécessité absolue de vivre conformément à la Loi mosaïque (23,6). L'idée triomphaliste selon laquelle tout le pays avait été conquis est modifiée. Les destinataires sont exhortés, comme en Dt 7, à ne pas se mélanger aux autres nations au milieu desquelles ils vivent (23,7). Et, vers la fin du discours, la situation de l'exil est clairement présente: «Si vous transgressez l'alliance de Yhwh, votre Dieu... la colère de Yhwh s'enflammera contre vous et vous disparaîtrez rapidement du bon pays qu'il vous a donné» (23,16). Dans l'édition (post-)exilique de Jos, la possession du pays ne dépend plus des exploits militaires de Yhwh et de Josué, mais du respect de la Torah, telle qu'elle est codifiée dans le livre du Deutéronome.

3.3. *Perspectives pour une nouvelle vie dans le pays et en dehors du pays*

Les rédactions deutéronomistes se caractérisent par leur insistance sur la séparation d'Israël d'avec les autres peuples. L'histoire de Rahab, qui se trouve insérée entre les textes deutéronomistes de Jos 1 et 3, semble au contraire viser à dénoncer une théologie ethnocentriste (cf. Sicre). C'est une prostituée étrangère qui confesse Yhwh comme Dieu du ciel et de la terre, et qui confirme aux espions qui sont allés coucher chez elle que Yhwh a donné le pays à Israël (2,7-11). A leur retour, les espions – qui n'ont nullement espionné le pays – se contentent alors de relater à Josué les paroles de Rahab (2,24). Jos 2 vient ainsi décroquer une lecture par trop nombriliste et triomphaliste des origines d'Israël, en montrant que sans l'apport des étrangers, la promesse de la terre n'aurait jamais pu s'accomplir. Il en résulte du même coup la nécessité d'intégrer les autres, les étrangers, en Israël (cf. Jos 6,25).

Dans un livre comme le livre de Josué, qui est tout entier tourné vers la question du pays, il est normal que la théologie s'exprime notamment par le biais de la géographie. Le cas le plus évident est celui des listes de Jos 13–19, lesquelles

les ont été rééditées à l'époque perse, comme on l'a vu, par des rédacteurs issus du milieu sacerdotal, et dont le but, dans leur forme canonique, est d'imaginer les frontières d'un Israël idéal, un peu à la manière d'Ez 40–48 (mais dans une perspective toutefois nettement moins eschatologique). Cette réflexion sur l'identité d'Israël qui s'exprime à travers ses frontières se retrouve déjà, en réalité dans l'édition deutéronomiste de Jos 1–12, et en particulier dans la conception du Jourdain comme frontière du pays. C'est seulement le pays au-delà du Jourdain qui est le pays de la promesse (cf. l'importance de la traversée du Jourdain en Jos 3–4). Cette conception, qui est peut-être une création des scribes deutéronomistes, présuppose sans doute la transformation de l'Israël transjordanien en province assyrienne (cf. Bieberstein). Elle pose toutefois un problème, puisque l'existence de tribus transjordanienues, habitant de l'autre côté du Jourdain, est une réalité historique qui ne peut être niée. La solution des scribes deutéronomistes sera alors de faire traverser les tribus transjordanienues avec les autres, avant de les faire retourner dans leur territoire. La même conception du Jourdain comme frontière identitaire se retrouve dans le texte de Jos 22, qui relate le retour de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé, et qui reflète les préoccupations de la diaspora. Autour de l'histoire d'un autel construit par les tribus transjordanienues, l'auteur de Jos 22 pose la question de savoir si l'on peut vénérer Yhwh ailleurs que dans le Temple de Jérusalem, et propose la solution suivante : le culte sacrificiel n'est possible qu'à Jérusalem ; en dehors du pays, c'est par l'enseignement et l'observance de la loi que Yhwh est vénéré. On pourrait ainsi voir dans l'autel-mémorial de Jos 22 un précurseur des synagogues.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

A.G. AULD, *Daily Study Bible*, 1984. G. AUZOU, *Connaissance de la Bible* 4, 1963. R.G. BOLING, *AncB* 8, 1982. T.C. BUTLER, *WBC* 7, 1983. V.FRITZ, *HAT I/7*, 1994. M. GÖRG, *NEB.AT* 26, 1991. R.S. HESS, *TOTC* 6, 1996. E.A. KNAUF, *ZBK*, 2008. R.D. NELSON, *OTL* 1997. M. NOTH, *HAT I/7*, 1953². J.L. SICRE, *Josué*, Estella, 2002. J.A. SOGGIN, *CAT* 5a, 1970.

4.2. Etats de la recherche

A.H.W. CURTIS, *Joshua* (OTGuides), Sheffield, 1994. E. NOORT, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (EdF 292), Darmstadt, 1998.

4.3. Ouvrages et articles importants

Ph. ABADIE, *Le Livre de Josué, critique historique* (CEv 134), Paris, 2005. R. ALBERTZ, «The Canonical Alignment of the Book of Joshua», dans O. LIPSCHITS *et al.* (éd.), *Judah*

and the Judeans in the Fourth Century B.C.E., Winona Lake, 2007, p. 287-303. A. ALT, «Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925)», dans Id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. I*, München, 1953, p. 89-125 = «The Settlement of the Israelites in Palestine», dans *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, 1966, p. 133-169. Id., «Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua», dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. I*, München, 1953, p. 193-202. M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)* (BET 25), Frankfurt a.M. et al., 1992. A.G. AULD, *Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation Since 1938*, Edinburgh, 1980. Id., *Joshua Retold: Synoptic Perspectives* (OTSt), Edinburgh, 1998. K. BIEBERSTEIN, *Josua-Jordan-Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6* (OBO 143), Freiburg (CH)/Göttingen, 1995. J. BRIEND, «Les sources de l'histoire deutéronomique. Recherches sur Jos 1-12», dans A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996, p. 343-374. E. CORTESE, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Freiburg (CH)/Göttingen, 1990. I. FINKELSTEIN/N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, 2002. P. GUILLAUME, «Une traversée qui n'en finit pas (Josué 3-4)», *CBFV* 37 (1998), p. 21-32. E.A. KNAUF, «Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten», dans T. RÖMER (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, p. 101-118. W.T. KOOPMANS, *Joshua 24 as Poetic Narrative* (JSOT.S 93), Sheffield, 1990. N. LOHFINK, «L'écrit sacerdotal et l'histoire», dans Id., *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CEv 97), Paris, 1996, p. 9-25. S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19*, Oslo, 1946. M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67), Zürich, 1981. M. RÖSEL, «The Septuagint-Version of the Book of Joshua», *SJOT* 16 (2002), p. 5-23. J. STRANGE, «The Book of Joshua – Origin and Dating», *SJOT* 16 (2002), p. 44-51. J. VAN SETERS, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven (CT)/London, 1983. K.L. YOUNGER, JR., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOT.S 98), Sheffield, 1990.

JUGES

Corinne Lanoir

Selon la chronologie vét rotestamentaire, le livre des Juges se situe durant la période intermédiaire entre la conquête de Josué et les débuts de la monarchie avec Samuel et Saül. A plusieurs titres, on peut considérer le livre des Juges comme un livre de passages : passage d'une terre conquise à une terre à habiter, passage d'un temps où « chacun faisait ce qui semblait bon à ses yeux » au temps de la monarchie. Il est le lieu d'un entre-deux, entre Josué et Samuel, entre la conquête et la fondation de la royauté. Faut-il pour autant le considérer comme une sorte de *no man's land* et le traiter comme une parenthèse, un livre fourre-tout rassemblant quelques traditions populaires dans un cadre théologique marqué par l'idéologie deutéronomiste pour évoquer une période brumeuse de l'histoire d'Israël ?

L'impression de confusion et de violence que l'on peut avoir à première lecture est renforcée par le manque d'organisation apparent de l'ensemble. On y lit des notices de tailles variables concernant des personnages guerriers et des chefs charismatiques engagés dans des conflits territoriaux épisodiques avec leurs voisins. Différents groupes, clans ou tribus, tentent de prendre place sur un territoire, ou de se libérer d'un ennemi oppresseur dans une série d'épisodes sans grands liens géographiques ni temporels entre eux. Il ne se dégage pas de personnage dominant l'ensemble du livre, pas de patriarche, ni de roi ni de prophète, pas de lieu central, pas d'organisation du temps autour d'un événement principal.

De quoi parle le livre des Juges et quelle est sa cohérence ?   travers différentes figures, de héros, de gagnants ou de perdants, et de femmes défendant la vie ou affrontant la mort, il montre comment un projet de société peut se construire ou se détruire, en en faisant apparaître, souvent par la caricature, les risques et les chances. Mais quant au contexte historique dont il est issu et dont il reflète les enjeux majeurs, c'est vraisemblablement davantage celui d'après l'exil que de l'Israël pré-monarchique dont il s'agit.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Le nom du livre

Le nom de «juges» traduit un mot issu de la racine verbale *špt* en hébreu, qui signifie «juger» ou «gouverner». Mais excepté Débora (4,4), aucun autre personnage évoqué ne remplit une fonction de juge au sens juridique. De plus, hormis le résumé de Jg 2,16-18 («Yhwh suscita des juges»), personne ne porte le titre de «juge» dans le livre, sauf Yhwh, en une occasion, significativement située au centre du livre en 11,27. Un certain nombre de personnages sont cependant évoqués, dont il est dit qu'ils «jugent» (*špt*) ou qu'ils «sauvent» (*yšr*) le pays. On voit alors apparaître deux séries de figures. La première se compose de «sauveurs», qui libèrent leur tribu dans une période d'oppression; c'est le cas d'Otniel (3,9), qualifié de «sauveur» tout comme d'Ehoud (3,15), mais on peut encore mentionner Shamgar, (3,31), Gédéon (6,14.37; 8,22), Tola (10,1) et Samson (13,5), dont il est également dit qu'ils «sauvent». La seconde série se compose de personnages dont l'activité est définie par le verbe «juger», et inclut Otniel (3,10), Débora (4,4), Tola (10,2), Yaïr (10,3), Jephté (12,7), Ibzan (12,8-9), Elôn (12,11), Avdon (12,13-14) et Samson (15,20; 16,31). On distingue généralement, à la suite de M. Noth, un ensemble de «grands juges» (Otniel, Ehoud, Debora/Baraq, Gédéon, Jephté et Samson) et une liste de «petits juges» en 10,1-5 et 12,7-15, liste divisée en deux par le récit sur Jephté (10,6-12,6), avec pour chacun une brève notice anecdotique et des mentions chronologiques précises. Certains considèrent que ces listes seraient basées sur le modèle des listes des chancelleries royales.

La nature précise de la fonction de juge reste vague, tout comme son étendue territoriale. Le verbe suggère le fait d'exercer la justice avec éventuellement d'autres tâches administratives. W. Richter et d'autres font le rapprochement avec le titre phénicien de «suffète» qui désignait, selon Flavius Josèphe (*Contre Apion* 1), les hauts fonctionnaires de Carthage (cf. Van Seters).

En réunissant les deux listes on obtient une série de douze noms, dont certains cumulent les deux fonctions de juge et de sauveur (voir le tableau chez Boling, p. 7), mais d'autres personnages figurent dans le livre qui ne jugent ni ne sauvent, ainsi Yaël (4-5) et Abimélek (9). Aucune de ces activités n'est mentionnée dans les chapitres 17-21, alors que la fonction de juger est à nouveau attribuée, dans le livre de Samuel, à Eli (1 S 4,18) et à Samuel (1 S 7,15 précise que «Samuel jugea Israël tous les jours de sa vie», et 1 S 12,11 mentionne Samuel comme un libérateur aux côtés de Yéroubbaal, Bedân – inconnu par ailleurs – et Jephté). Ceci indique que dans la «chronologie» des Prophètes antérieurs, Samuel est considéré comme appartenant encore à l'époque des Juges (voir sur ce point l'introduction à Samuel).

1.2. Genre du livre

Les récits du livre de Jg se rattachent à une forme que certains définissent comme le « roman historique » (cf. Boling), où des figures « exemplaires » puisées dans les traditions populaires sont traitées sur le mode de l'humour et de la caricature afin d'amener le lecteur à exercer son sens critique et son esprit de discernement. Il s'agirait alors d'une invitation à réexaminer de façon critique toutes les idéologies et les institutions dans l'ambiguïté d'une période de troubles (Polzin). On trouve en Jg également quelques formes poétiques : fable (9,8-15), chant de victoire (5), devinette (14,14).

1.3. Plan du livre

I. Introduction : nouveau regard sur la conquête et l'installation dans le pays (1,1-3,6)

- | | |
|----------|---|
| 1,1-2,5 | Succès et échecs de la conquête, qui demeure incomplète, contrairement à ce qui est le cas dans le livre de Josué |
| 1,1-21 | Les trois tribus du Sud : Juda, Siméon, Benjamin |
| 1,22-36 | Six tribus du Nord : Manassé, Ephraïm, Zabulon, Asher, Nephtali, Dan |
| 2,1-5 | Apparition de l'ange de Yhwh ; oracle de jugement contre Israël : les habitants du pays et leurs dieux ne sont pas chassés, mais demeurent comme un piège autour d'Israël |
| 2,6-3,6 | Introduction générale au cycle des Juges |
| 2,6-10 | Mort de Josué |
| 2,11-19 | Nouvelle génération qui ne connaît pas Yhwh, cycle des Juges |
| 2,20-3,6 | Nouvelle explication divine de la présence des nations, qui sont laissées dans le pays par Yhwh afin de mettre à l'épreuve Israël ; pratique des mariages mixtes |

II. Le cycle des Juges (ch. 3,7-16,31)

- | | |
|----------|--|
| 3,7-11 | Otniel de Juda : récit exemplaire |
| 3,12-30 | Ehoud de Benjamin contre Eglon de Moab |
| 3,31 | Shamgar, fils d'Anat, contre les Philistins |
| 4,1-5,31 | Débora et Baraq de Neftali : victoire contre Canaan (au ch. 5, cantique de Débora, psaume de victoire) |
| 6,1-8,35 | Gédéon de Manassé contre Madian et la question de la royauté |
| 6,11-24 | Vocation |

6,25-32	Destruction de l'autel de Baal (Gédéon = Jerubbaal)
6,33-8,3	Campagnes contre Madian
8,4-21	Gédéon poursuit et tue Zèvah et Çalmounna rois de Madian
8,22-27	Refus de la monarchie par Gédéon
8,28-35	Mort de Gédéon et transition vers l'histoire d'Abimélek
9,1-57	Abimélek de Sichem: la tentative d'installer une royauté échoue (fable de Yotam sur l'inutilité de la monarchie)
10,1-5	<i>Liste</i>
10,1-2	Tola d'Issakar
10,3-5	Yaïr de Galaad
10,6-17	<i>Commentaire</i> du point de vue religieux: échec de l'alliance (cf. 2,1-3,6)
11,1-12,7	Jephté de Galaad contre les Ammonites; il sacrifie sa fille
12,6-15	<i>Liste</i>
12,8-10	Ibçân de Bethléhem
12,11-12	Elôn de Zabulon
12,13-15	Avdôn d'Ephraïm
13,1-16,31	Samson de Dan: conflits avec les Philistins
13,1-25	Récit d'oracle de naissance et naissance de Samson
14,1-20	Mariage avec une Philistine, énigme et divorce
15,1-19	Vengeance contre les Philistins
15,20	Notice de conclusion
16,1-3	Samson et la prostituée de Gaza
16,4-30	Samson et Dalila
16,31	Conclusion: enterrement et notice de juge
III. Prolongements et conclusions du livre, histoires de lévites (17,1-21,25)	
17,1-13	Mika, son idole et son lévite
18,1-31	Le lévite et la tribu de Dan
19,1-30	Le lévite, sa concubine et la tribu de Benjamin
20,1-21,24	Guerre des tribus contre Benjamin
21,25	Conclusion: «en ce temps-là il n'y avait pas de roi en Israël...» (cf. 17,6; 18,1; 19,1)

Le chapitre 1 présente un arrangement géographique de Juda à Dan (du Sud au Nord) qui oriente également le cycle de 3,7 à 16,31, et qui accompagne un processus de déclin moral d'Israël dans ses relations avec Yhwh (Younger, Webb). De manière plus générale, il existe un large consensus pour distinguer une (double) introduction (1,1-3,6), un corps principal (3,7-16,31) et une (double) conclusion, souvent considérée comme un appendice (17-21). On s'accorde également

à repérer un schéma récurrent, dont on trouve la première occurrence en 2,11-19. Selon ce schéma, les fils d'Israël font ce qui est mal aux yeux de Yhwh, ils abandonnent Yhwh et servent d'autres dieux ; la colère de Yhwh s'enflamme alors contre eux, et il les livre aux mains de ses ennemis voisins. Puis la divinité se laisse émouvoir par le cri de son peuple face à ceux qui l'oppriment, et lui suscite un sauveur qui le délivre des ennemis. Le pays est en repos pendant un certain temps ; toutefois, après la mort du juge, le cycle recommence (pour une analyse détaillée de la façon dont cette séquence se trouve répétée, avec des lacunes et des variantes, une douzaine de fois dans le livre, cf. O'Connell, p. 20-25). Néanmoins, ce cycle n'est pas toujours traité de façon identique ; tout le livre ne rentre pas dans ce schéma et tous les juges n'ont pas le même profil.

Le centre du livre est occupé par l'histoire de Jephté, qui par ailleurs fait partie à la fois de la liste des grands juges et de celle des petits juges, qu'il divise en deux. Webb considère qu'il s'agit d'une œuvre littéraire construite comme une sorte de poème symphonique, où l'histoire de Jephté (10,6-12,7) constitue l'épisode central, qui serait lui-même construit de manière concentrique autour de l'affirmation « Yhwh est celui qui juge » (11,27). L'histoire de Jephté traiterait du problème fondamental du non-accomplissement de la promesse faite par Yhwh de donner à Israël le pays, et des thèmes liés à cette promesse : l'infidélité persistante d'Israël, ainsi que la liberté de l'action de Yhwh, qui s'oppose à la présomption d'Israël quant à la possibilité d'utiliser Dieu à ses fins. On notera encore qu'avant Jephté, les personnages évoqués sont plutôt des gagnants, alors qu'après ce sont plutôt des perdants, ce qui semble confirmer que l'histoire de Jephté marque un tournant au sein du livre.

Parmi les commentateurs qui insistent sur la recherche de clefs permettant de repérer une cohérence structurelle ou thématique d'ensemble dans ce livre, plusieurs mettent en relief une sorte de spirale du déclin des relations d'Israël avec son Dieu. Dans ce schéma, plus l'on avance dans le livre, plus l'on s'enfonce dans le chaos, et plus l'on rencontre des candidats au rôle de juge de nature improbable. Ces auteurs soulignent notamment, dans ce contexte, l'usage de l'ironie qui, dans le livre de Jg, fait apparaître un désordre total où, en fin de parcours, il n'y a plus de chefs au sein du peuple, plus de juges ni de jugement, si bien que c'est le lecteur qui serait alors invité à juger (Klein). Dans les lectures féministes, l'accent est surtout placé sur la construction et la destruction des personnages féminins et de leurs relations, qui constituent un modèle reflétant la détérioration des relations d'Israël avec Yhwh (Fewell). On observe en effet une détérioration croissante de la position et du traitement des femmes dans les récits : de la forte présence d'Aksa et de la revendication que cette dernière exprime (Jg 1,12-15), ou encore de l'autorité de Débora et de l'héroïsme de Yaël (Jg 4-5), on passe successivement au sacrifice de la fille de Jephté (Jg 11), au meurtre de la femme de Samson

(Jg 14), au viol et au meurtre de la concubine du lévite (Jg 19), pour déboucher sur les enlèvements, les viols ou le massacre généralisé des femmes de Benjamin, de Jabesh de Galaad et de Silo (Jg 20-21 ; cf. notamment Exum).

2. Origine et formation

2.1. *Le livre des Juges et sa formation dans le cadre de l'hypothèse de « l'histoire deutéronomiste »*

La plupart des recherches exégétiques concernant le livre de Jg se sont pendant longtemps inscrites dans le cadre de l'hypothèse de l'histoire deutéronomiste, à la suite des travaux de M. Noth (cf. l'introduction à l'histoire deutéronomiste). Selon Noth, Jg 2,6-11.14-16.18-19 représenterait l'introduction deutéronomiste à la période des Juges, période qui se conclut avec le discours de Samuel en 1 S 12, Samuel étant représenté comme le dernier juge. Cette introduction aurait été suivie de l'ensemble formé par 3,7 à 13,1, qui contiendrait du matériel traditionnel de deux types : des histoires de héros libérateurs locaux, appartenant à différentes tribus, et une liste de personnages ayant une fonction de gouvernement, les « petits juges » en 10,1-5 et 12,7-15, liste séparée en deux par Dtr, qui a inséré l'histoire de Jephté. La figure de Jephté, la seule commune aux récits de héros et à la liste de juges, représenterait une composition originale du Deutéronomiste. Dans l'introduction générale de Jg 2,6ss.*, d'abord, puis dans le cadre de chaque narration, le rédacteur dtr donne son interprétation théologique : l'époque des Juges apparaît alors comme une époque d'idolâtrie ; le peuple abandonne Yhwh pour aller servir d'autres dieux. Jos 24 et Jg 2,1-5 auraient été insérés à un stade secondaire, après Jos 23, par un éditeur proche de l'idéologie du Deutéronomiste ; plus tard encore, et sans influence de la révision deutéronomiste, vient ce que Noth appelle « la masse de fragments traditionnels anciens qui constituent l'actuel chapitre 1 des Juges ». Finalement, l'introduction du ch. 2 aurait été amplifiée par divers ajouts successifs.

Noth hésite sur l'appartenance de l'histoire de Samson (Jg 13-16) à l'histoire deutéronomiste originale ; sans l'exclure totalement, il n'y voit aucune marque du travail du Deutéronomiste. Il ne fait par contre aucun doute pour lui que les derniers chapitres, 17-21, n'appartiennent pas à l'œuvre du Deutéronomiste et ont été ajoutés plus tard.

E. Cortese partage l'idée d'un travail rédactionnel dtr important, mais contrairement à Noth, il situe à la suite de F.M. Cross les origines de ce travail sous le règne de Josias. Pour lui, les grandes lignes de l'histoire de la formation du livre de Jg peuvent se résumer de la façon suivante :

1. La première rédaction deutéronomiste, *Dtr1*, se situe sous Josias, et comprend Jg 2,10-19* (sauf les v. 13 et 16-17). Un cycle récurrent est présenté en

4 ou 6 scènes (péché – punition – repentir – juge) à partir de trois récits centraux (Ehoud, Débora, Gédéon). Ce cycle décrit la corruption d'Israël, mais propose une finale positive et souligne la nécessité de la monarchie (cf. Jg 17–21*), qu'il considère de façon optimiste.

2. C'est au rédacteur exilique, *Dtr2*, que l'on doit peut-être l'introduction d'une ancienne cérémonie pénitentielle en 2,1-5, qui trouvera un parallèle, également dû à la main de *Dtr2*, dans l'histoire de Jephté en 10,10-16. Ce rédacteur insère quelques notes pessimistes dans l'introduction générale (2,13.16-17 et peut-être 20-23) et insiste en particulier sur les dangers de l'idolâtrie et la tendance humaine au péché. Il ajoute au recueil l'épisode sur Otniel, le seul grand juge originaire du Sud et, à la fin, l'histoire déjà constituée de Jephté de Galaad (10,6–12,6).

3. Un dernier rédacteur, que Cortese situe dans le milieu d'Esdras, ajoute la note sur Shamgar (3,31), cité en Jg 5,6, parce qu'il s'agit de la première victoire contre les Philistins et afin d'obtenir un nombre total de 12 juges. C'est ce rédacteur qui insère également le discours de Jos 24,1-27 et les anciens matériaux que sont (selon Cortese) Jos 24,32-33 et Jg 1. Il compose aussi 3,1-6, qui ouvre sur les récits de Samuel et des Rois, et est probablement responsable de l'insertion de l'histoire de Samson en Jg 13–16.

2.2. La thèse d'un « Livre des Sauveurs » (« Retterbuch ») comme document de base des rédactions deutéronomistes

L'étude de W. Richter (1964) marque une étape clef dans la façon d'appréhender le livre des Juges. Richter reprend les hypothèses de Noth concernant l'existence d'un rédacteur deutéronomiste responsable d'un travail systématique sur le livre des Juges. Cependant, contrairement à Noth, Richter postule un travail de composition beaucoup plus important avant l'entrée en scène de la rédaction deutéronomiste; à cet égard, il propose l'hypothèse suivante.

L'origine du livre de Jg serait à chercher dans une collection d'histoires de héros tribaux locaux (l'histoire d'Ehoud: 3,15-26; de Yaël: 4,17.18-22*; et quelques épisodes de Gédéon, en 7,11b.13-21; 8,5-9.14-21a), collection qui se termine en 9,56 par l'échec d'Abimélek à imposer une monarchie. Cet ensemble pré-dtr, constitué de différentes unités originellement indépendantes, aurait formé un « *Retterbuch* », un « Livre des Sauveurs ». Ce rouleau, de facture très anti-monarchique, daterait de l'époque de Jéhu (ix^e siècle avant notre ère), et aurait été composé dans le royaume du Nord.

Un rédacteur aurait ensuite développé ce travail en présentant les exploits des héros dans le cadre des « guerres de Yhwh », puis une première édition d'un Deutéronomiste originaire du Nord (Rdt 1) aurait vu le jour. Rdt 1 aurait ajouté les cadres éditoriaux stéréotypés, le « modèle du sauveur » (comme 3,12.14.15a.30,

par exemple), pour chacun des héros des chapitres 3 à 8. Le contexte socio-historique de l'activité de ce rédacteur pourrait être la restauration de l'armée populaire sous Josias. Peu de temps après, une *deuxième* édition dtr (Rdt 2), de la main d'un deutéronomiste judéen, aurait ajouté le récit exemplaire d'Otniel, en 3,7-11 (peut-être s'agit-il d'un rédacteur d'origine calébite), et amplifié les cadres de son prédécesseur en réduisant la prédominance des figures du Nord et en précisant la théologie de la rétribution implicite. C'est le culte de Yhwh qui amène la victoire, alors que le culte des dieux étrangers n'apporte que la défaite, une vision qui s'accorde avec l'esprit des réformes de Josias.

Le tout est ensuite intégré dans l'historiographie deutéronomiste par celui que Richter appelle le « rédacteur DtrG », qui correspond au Deutéronomiste de Noth. Ce rédacteur ajoute les « petits Juges » (10,1-5 et 12,7-15), rédige les introductions de 10,6-16 et 2,6-3,6, et intègre le cycle de Samson Jg 13-16. L'éditeur de l'histoire deutéronomiste donne au livre son cadre chronologique et révisé l'ensemble en dessinant notamment une image très sombre d'Israël, qui reflète la tragédie de l'exil. Ce nouveau recueil sera complété plus tard par des ajouts post-dtr.

Une grande majorité de la recherche historico-critique sur le livre de Jg s'est inscrite dans le cadre de ces propositions. On admet généralement l'existence d'un document ancien, en provenance du Nord, qui aurait été retravaillé par un ou plusieurs rédacteurs deutéronomistes, dont l'activité se situerait soit vers la fin de l'époque monarchique, soit à l'époque de l'exil babylonien.

Néanmoins, l'existence d'un « Retterbuch » a été mise en question par plusieurs travaux récents. J. Van Seters revient ainsi à une vision proche de celle de Noth, postulant un seul auteur deutéronomiste. Il pense qu'il est impossible de distinguer le matériel traditionnel pré-dtr de l'œuvre de l'auteur dtr et d'identifier un état intermédiaire, un « livre des sauveurs » ou une collection, qui auraient existé avant l'insertion dans HD. C'est l'historien deutéronomiste lui-même qui a collecté son matériel et l'a organisé en lui donnant un cadre théologique et chronologique. Van Seters décèle en outre dans l'ouverture et la conclusion du livre l'intervention d'une rédaction sacerdotale. En Jg 1, le goût pour les informations concernant l'archéologie et la digression géographique finale sont typiques de P; Jg 2,1-5 serait également P, avec la mention du messager de Yhwh qui n'apparaît jamais dans le Deutéronome. Jg 2,22-3,4, finalement, résulterait lui aussi du travail de P qui, avec ces dernières additions à l'œuvre dtr, traite du problème de la présence des autres nations dans les parts allouées aux tribus et à l'intérieur des frontières idéales de la Terre Promise. La liste des petits juges de 10,1-5 et 12,8-15 n'appartient pas à Dtr et serait peut-être l'œuvre de P; les chapitres 17-21 sont des additions tardives, qui sortent également du cadre de l'intervention deutéronomiste.

U. Becker rejoint Van Seters dans son refus d'un ancien « Livre des Sauveurs ». Contrairement à Van Seters, toutefois, il postule plusieurs rédactions deutéronomistes qu'il distingue à l'aide de la terminologie de l'école de Göttingen. Il admet certaines traditions anciennes, comme le cantique de Débora (Jg 5), l'histoire de Gédéon (Jg 6–9*); Jephté (Jg 11*), Samson (Jg 13–16*). Il n'existait cependant pas de mise en commun de ces ensembles avant l'intervention de DtrH, qui invente une époque des Juges, notamment à l'aide de Jg 2,8-18*; 3,7-15*; 4*; 6,1-6.25-32*; 9,1-7*; 10,6-19-17-18*. DtrH transforme les héros populaires en « Juges » afin de présenter une alternative à la monarchie vis-à-vis de laquelle il a une position critique. Contrairement au roi, le Juge n'est pas à l'origine d'une dynastie. C'est Yhwh qui choisit celui qu'il veut. Becker décèle ensuite en Jg plusieurs relectures dtr de type « nomiste » (DtrN), qui auraient souligné le fait, déjà traité en Jos 23, que le pays n'a jamais été conquis entièrement (Jg 1,21.27-36; 2,1-5; 2,20-3,6* proviendraient de la main de DtrN, ainsi que Jg 17-18*). Finalement, Jg est édité par un « R^{Pt} » (un rédacteur proche des rédacteurs du Pentateuque) qui travaille vers le IV^e siècle. Ce rédacteur ajoute notamment 1,1-20.22-26 et les chapitres 19–21, ainsi que le refrain en faveur de la monarchie (« à cette époque il n'y avait pas de roi en Israël, chacun faisait ce qui lui plaisait »). L'époque des Juges devient ainsi une époque d'anarchie.

2.3. *Le débat actuel*

Il existe aujourd'hui un certain consensus sur le fait que l'époque des Juges est une construction théologique et non pas une réalité historique. Le débat porte par contre surtout sur la place des Juges à l'intérieur des Prophètes postérieurs. Selon K. Schmid, Jg n'aurait été inséré entre Dt-Jos et S-R que tardivement (à la même époque que Jos 24, aux alentours du quatrième siècle avant notre ère), ce qui conférerait une longue histoire indépendante au livre. On pourrait en effet lire l S I comme la suite de Josué. C'est seulement à l'époque perse, voire encore plus tard (cf. Guillaume), que l'on aurait créé l'époque des Juges comme époque de transition entre celles des origines du peuple (Moïse et la conquête) et de la royauté.

E.A. Knauf, qui rejette l'hypothèse de l'« Historiographie deutéronomiste », accepte par contre l'hypothèse d'un « livre des sauveurs », lequel aurait contenu les histoires d'Ehoud, Débora, Gédéon et Jephté. Tous ces récits sont des récits de délivrance de l'oppression dans les territoires du Nord n'impliquant aucun roi d'Israël. Knauf propose pour ces traditions une composition à Béthel, après 720 avant J.-C. Trois groupes ou écoles dtr différentes seraient responsables des additions : un groupe royaliste aurait ajouté la fin (Jg 17–21), un groupe antiroyaliste aurait inséré Jg 9, alors qu'un troisième groupe, qu'il nomme « les profes-

seurs d'histoire de l'école du Second temple», aurait ajouté une chronologie qui combine la chronologie sacerdotale et celle des Rois. Cette école aurait alors inséré ce livre non pas dans une « Histoire deutéronomiste » mais dans « l'ensemble de la bibliothèque historique de Gn à 2 R ».

Le chantier est donc largement ouvert. On peut, à titre d'hypothèse, proposer les repères suivants.

Le livre des Juges a connu une longue élaboration rédactionnelle. Un premier matériel de base pourrait être constitué de récits populaires ; il aurait pu donner naissance au noyau primitif repéré par Richter. Des rédacteurs deutéronomistes inventent plus tard une « période des Juges », comme époque de l'histoire d'Israël intercalée entre Josué et Samuel. Cette époque est décrite comme un chaos croissant, afin d'introduire la nécessité de la monarchie qui commence en Samuel. La rédaction deutéronomiste cherche également à « démythologiser » les figures héroïques populaires en leur donnant des caractéristiques deutéronomistes, et en les intégrant dans une vision pan-israélite où « tous les fils d'Israël » sont concernés. A une époque postérieure, probablement au début de l'époque perse, de nouvelles questions amènent d'autres rédacteurs à insérer de nouvelles séquences sous forme de *midrashim*, en particulier en finale (Jg 19–21). Il n'est pas impossible de penser à des interventions encore plus tardives, à l'époque hellénistique (en particulier pour l'insertion de l'épisode de la fille de Jephté, cf. Römer ; voir également le caractère très hellénistique des récits sur Samson, qui ne sont pas sans rappeler les mythes sur Héraclès, ainsi que les parallèles grecs à la fable de Yotam, soulignés par C. Briffard).

Dans la réception canonique de Jg, c'est la perspective deutéronomiste qui l'a emporté, puisque le livre de Jg est généralement lu avant Samuel, suivant le TM, et devient ainsi le témoin de l'époque de décadence ayant précédé – voire même rendu nécessaire – la monarchie. L'autre option, présentée par la LXX, consiste à insérer le livre de Ruth entre Juges et Samuel, introduisant ainsi une perspective de lecture différente. Le récit de Ruth vient alors briser le passage du chaos des Juges à la monarchie, présentée comme nécessaire dans l'histoire deutéronomiste. En outre ce récit, censé se dérouler « au temps des Juges » (Rt 1,1), donne une vision beaucoup moins chaotique de cette époque. Enfin, la juxtaposition des chap. 19–21 de Jg et des quatre chap. de Ruth permet de souligner des points communs entre ces deux ensembles et peut-être de les comprendre conjointement comme une relecture postexilique de Gn 19.

3. Thèmes et enjeux

3.1. *Le livre des Juges, témoin de l'époque pré-monarchique ou fiction littéraire ?*

Si certains insistent sur l'existence d'éléments anciens dans le livre de Jg (le cantique de Débora, en Jg 5, est généralement considéré comme le poème le plus ancien de l'Ancien Testament), doit-on pour autant le considérer comme une source de renseignements historiques sur l'Israël préexilique ? Noth y a puisé des éléments pour reconstituer l'existence d'une amphictyonie, une ligue sacrée des tribus. Or, un certain consensus semble aujourd'hui établi pour reconnaître que la période des Juges en tant que telle est une construction idéologique. Néanmoins, si l'histoire rédactionnelle de Jg est trop longue et trop complexe pour reconstruire à partir de ce livre l'histoire préexilique d'Israël, il peut néanmoins constituer un témoin de traditions populaires issues du Nord, et réinsérées ensuite dans un autre cadre (voir par exemple de Pury sur le raid de Gédéon, qui sous sa forme littéraire première refléterait le contexte de la lutte contre la vénération de Baal au IX^e siècle).

3.2. *Plaidoyer promonarchique ou dénonciation des dangers du pouvoir par la caricature ?*

On peut voir dans la prise de position face à la monarchie un enjeu important du livre, que ce soit par le biais de l'enquête sur les couches rédactionnelles ou par d'autres méthodes, comme l'analyse rhétorique d'O'Connell (qui pense à un recadrage des histoires traditionnelles de héros pour convaincre le lecteur du bien-fondé de la monarchie judéenne). Faut-il alors lire ce livre comme un texte essentiellement promonarchique ? Ou faut-il voir dans le reproche de « cananéisation » d'Israël et l'illustration des conséquences de la désobéissance à Yhwh le thème central du livre de Jg ?

La réponse à ces questions diffère beaucoup selon l'origine et le rôle que l'on attribue aux premiers et aux derniers chapitres de Jg, dans lesquels peu de traces deutéronomistes sont repérables, et selon la manière dont on envisage leur lien avec le corps du livre. Elle peut aussi varier selon la lecture qui est faite, par exemple, des références à Béthel ou à Benjamin, qui jouent également un rôle important durant la période perse.

Si l'on suit la lecture deutéronomiste, on lira essentiellement Jg comme un plaidoyer pour rétablir l'ordre monarchique, en un temps de désordre politique, moral et religieux. Mais on pourra aussi lire Jg comme un encouragement à penser la possibilité d'un nouveau projet de société comme pouvant surgir du cœur même de la crise, à partir d'une analyse lucide des risques du pouvoir, qu'il soit charis-

matique, militaire, tribal collectif, religieux autant que royal. Dans cette perspective de lecture, il faudra alors souligner l'importance de l'humour, de l'ironie et de la caricature comme outil de débat (qui rapproche en ce sens Jg du livre de Jonas), ainsi que la combinaison particulièrement riche et suggestive des figures masculines et féminines dans ces textes.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

R.G. BOLING, *AncB* 6A, 1975. T.C. BUTLER, *WBC*, 2009. J. GRAY, *NCBC*, 1986. W. GROSS, *HThK.AT*, 2009. H.W. HERTZBERG, *ATD* 9, 1953. B. LINDARS, *Judges 1-5*, Edinburgh, 1995. S. NIDITCH, *OTL*, 2008. C. PRESSLER, *Westminster Bible Companion*, 2002. J.A. SOGGIN, *CAT* 5b, 1987.

4.2. Etats de la recherche

P. ABADIE, *Le livre des Juges* (CEV 125), Paris, 2003. E. CORTESE, *The Deuteronomistic Work* (SBFA 47), Jerusalem, 1999. K.M. CRAIG, JR., «Judges in Recent Research», *CBR* 1 (2003), p. 159-185. A.D.H. MAYES, *Judges* (OTGu), Sheffield, 1989. M. O'BRIEN, «Judges and the Deuteronomistic History», dans S.L. MCKENZIE/M.P. GRAHAM (éd.), *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), Sheffield, 1994, p. 235-259. T. VEIJOLA, «Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (II)», *ThR* 67 (2002), p. 391-424.

4.3. Ouvrages et articles importants

Y. AMIT, *The Book of Judges: The Art of Editing*, Leiden, 1999. M. BAL, *Death and Dissymetry*, Chicago (IL), 1988. U. BECKER, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (BZAW 192), Berlin/New York, 1990. A. BRENNER (éd.), *A Feminist Companion to Judges* (The Feminist Companion to the Bible 4), Sheffield, 1993. C. BRIFFARD, «Gammes sur l'acte de traduire», *CBFV* 41 (2002), p. 12-18. J.C. EXUM, «The Center Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges», *CBQ* 52, 1990, p. 410-431. D.N. FEWELL, «Achshah and the (E)razed City of Writing», dans G.A. YEE (éd.), *Judges and Method*, Minneapolis (MN), 1995, p. 119-145. P. GUILLAUME, *Saviours, Judges, Losers and Rogues: The Formation of the Book of Judges in Historical Perspective*, Thèse de doctorat, Genève, 2002. R. JOST, *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches* (BWANT 164), Stuttgart, 2006. L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT.S 68), Sheffield, 1988. E.A. KNAUF, «L'«historiographie deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?», dans A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996, p. 409-418. R.D. NELSON, «Ideology, Geography and the List of Minor Judges», *JSOT* 31/3, p. 347-364. R.H. O'CONNELL, *The Rhetoric of the Book*

of *Judges* (VT.S 63), Leiden et al., 1996. R. POLZIN, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History. Part One*, New York, 1980. A. DE PURY, «Le raid de Gédéon (Juges 6,25-32) et l'histoire de l'exclusivisme yahwiste», dans T. RÖMER (éd.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin* (B.DBAT 12), Heidelberg, 1991, p. 173-205. W. RICHTER, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21), Bonn, 1964. ID., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB), Bonn, 1966. T. RÖMER, «La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11», dans D. MARGUERAT/A. CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (Le Monde de la Bible 40), Genève, 2000, p. 30-42. B.G. WEBB, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (JSOT.S 46), Sheffield, 1987. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. J. VAN SETERS, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven (CT)/London, 1983. G.A. YEE (éd.), *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, 2007². K.L. YOUNGER, JR. «Judges 1 in Its Near Eastern Literary Context», dans A.R. MILLARD/J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éd.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake (IN), 1994, p. 207-227.

1-2 SAMUEL

Christophe Nihan et Dany Nocquet

Les livres de Samuel relatent la transition de l'époque des juges à celle des rois à travers des récits mettant en scène trois grandes figures : Samuel, le prophète, Saül, et surtout David, le premier véritable roi d'Israël selon la tradition biblique. Ces livres sont écrits avec un art narratif impressionnant, et qui a depuis longtemps été reconnu par les critiques (voir p. ex. Fokkelmann, Bar Efrat). Ils offrent au lecteur une étonnante diversité de genres littéraires (contes, récits de batailles, intrigues de cour, chants d'amour et de deuil...) ; le profil des principaux protagonistes est remarquablement élaboré, et ceux-ci suscitent souvent chez le lecteur des sentiments contrastés, voire franchement ambivalents. En ce sens, la complexité des figures de Saül et de David, en particulier, reflète la richesse des traditions bibliques sur les deux premiers rois d'Israël.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Nom et forme originale

La LXX préserve une tradition d'interprétation qui regroupe 1-2 Samuel en un seul recueil avec 1-2 Rois (= 1-4 Règnes), soulignant ainsi la continuité profonde qui unit ces quatre livres traitant de l'histoire de la royauté. L'attribution à Samuel provient de la tradition rabbinique ; elle met l'accent sur le rôle joué par le prophète au commencement de la royauté (c'est Samuel qui oint tant Saül que David comme rois sur Israël) et souligne en outre l'appartenance de ces livres au canon des *Nebiim* (Prophètes). *De facto*, cette attribution suggère également déjà que la prophétie est plus importante que l'institution royale elle-même, une idée qui fait évidemment sens à une époque où cette institution a depuis longtemps disparu.

1.2. Structure et contenu des livres de Samuel

Dans leur forme canonique, les récits de 1-2 S font la transition entre les livres de Jg et R, en relatant la fin de l'époque des juges et le début de la monarchie.

La transition de Jg à S est d'ailleurs préparée par la formule récurrente : « En ces jours-là, il n'y avait pas de roi en Israël ; chacun faisait ce qui lui plaisait » en Jg 17 21 (cf. Jg 17,6 ; 18,1 ; 19,1 et 21,25) ; de même, le récit de la mort de David se trouve non pas à la fin du second livre de Samuel, comme on s'y attendrait (comparer la mort de Saül en 1 S 31, sur laquelle se clôt le premier livre), mais au tout début du premier livre des R, en 1 R 1–2. On a, là encore, un indice de ce que la séparation des livres de S et R, si elle a sa logique propre, n'est pas complètement naturelle, comme le suggère déjà la tradition de la LXX. Les récits de 1-2 S sont essentiellement organisés autour des figures de trois protagonistes principaux qui se succèdent à la tête d'Israël : Samuel, à la fois dernier juge et prophète d'Israël, Saül, et David. L'introduction de la figure de David, premier véritable roi d'Israël, signale le début d'un nouvel ensemble narratif ; on peut donc légitimement distinguer deux principales sections de longueur inégale en Samuel, 1 S 1–15 et 1 S 16–2 S 24. Le passage d'une section à l'autre est en outre renforcé par le contraste entre 1 S 15 et 16,1–13, les deux récits ayant manifestement été conçus selon un jeu d'opposition ; 1 S 15 se conclut sur le rejet (racine *m's*) définitif de Saül par Yhwh, alors que 16,1–13 introduit la section sur David en racontant comment ce dernier a été choisi (racine *bhr*) par Dieu pour remplacer Saül. De la sorte, la structure des livres de S se construit d'emblée autour de l'opposition entre deux rois, Saül, qui est Benjaminite, et David, le Judéen, dont on pourrait dire qu'ils personnifient plus généralement deux *types* de royauté différents. Par là, le lecteur est ainsi invité à interpréter l'ensemble de leurs règnes respectifs à la lumière de cette opposition fondamentale et tout à fait constitutive. Sur la base d'indices thématiques et formels, on peut aisément distinguer plusieurs sous-parties au sein de ces deux grands ensembles, notamment un « récit de l'ascension de David » (1 S 16–2 S 8), un « récit de la succession de David » (2 S 9–20), ainsi que différents appendices sur le règne de David en 2 S 21–24 (on notera que le psaume attribué à David en 2 S 22 [// Ps 18] fait écho au cantique d'Anne en 1 S 2,1–10 et forme, avec ce dernier, un encadrement autour des livres de S qui leur donne une certaine tonalité messianique). À l'intérieur de ces principales sections et sous-sections, plusieurs petits ensembles narratifs se laissent encore délimiter, notamment sur la base d'indices tels que les changements de lieux ou de thème. Par exemple, 1 S 1,1–4,1a se déroule exclusivement au sanctuaire de Silo ; 4,1b–7,1 raconte la prise de l'arche de Yhwh par les Philistins lors de la guerre contre Israël, et le retour miraculeux de cette dernière ; etc.

I. PREMIÈRE PARTIE : SAMUEL, SAÛL ET LES DÉBUTS DE LA ROYAUTÉ EN ISRAËL (1 S 1-15)

<i>1,1-4,1a</i>	<i>La fin du culte de Silo et le récit de la vocation de Samuel</i>
1,1-28	Naissance miraculeuse de Samuel, consacré par sa mère au sanctuaire de Silo
2,1-11	Cantique de louange d'Anna
2,12-26	Les crimes des fils d'Eli et la piété du jeune Samuel
2,27-36	Première condamnation de la maison d'Eli par un «homme de Dieu» anonyme
3,1-4,1a	Condamnation définitive de la maison d'Eli par Dieu et instauration de Samuel comme prophète pour <i>tout Israël</i> (cf. 3,19-4,1a)
<i>4,1b-7,1</i>	<i>Le récit de la perte de l'arche de Yhwh et de son retour miraculeux</i>
4,1b-21	Défaite d'Israël devant les Philistins et capture de l'arche; mort d'Eli et de ses fils
5,1-12	La vengeance de Yhwh en captivité: ravages provoqués par l'arche chez les Philistins
6,1-7,1	Le retour de l'arche et son installation à Qiryath-Yéarim
<i>7,2-12,25</i>	<i>Du dernier juge au premier roi</i>
7,2-17	Samuel intercède pour Israël et le délivre des Philistins; judicature de Samuel, dernier juge (7,15-17)
8	Crimes des fils de Samuel, nommés juges par leur père (8,1-3); le peuple demande un roi
9-10	Onction secrète de Saül comme «chef» (<i>nāgîd</i>) d'Israël par Samuel (9,1-10,16); désignation publique de Saül comme roi (10,17-27)
11	Victoire de Saül sur les Ammonites et «renouvellement» de sa royauté à Gilgal
12	Dernier discours de Samuel; mise en garde du peuple contre la monarchie
<i>13,1-15,35</i>	<i>De la royauté de Saül au repentir de Dieu</i>
13	Révolte de Saül contre les Philistins. Première désobéissance de Saül (13,7b-15a)
14,1-46	Prouesse militaire de Jonathan, qui donne la victoire à Israël et brave un interdit imposé par son père
14,47-52	Notice sur le règne de Saül
15	Campagne victorieuse contre Amaleq. Nouvelle désobéissance de Saül, et rejet de ce dernier par Yhwh

II. DEUXIÈME PARTIE : LA ROYAUTÉ DE DAVID (1 S 16-2 S 24)

1. Le «récit de l'ascension de David» (1 S 16-2 S 8)

- 16-18 *David à la cour de Saül*
- 16,1-13 Onction secrète de David par Samuel
- 16,14-23 David entre au service de Saül
- 17 Défi de Goliath et victoire de David
- 18,1-5 Amour de Jonathan pour David. Première alliance entre David et Jonathan (18,3 TM)
- 18,6-30 Succès militaires de David et jalousie croissante de Saül, qui tente de le faire disparaître. Mariage de David avec Mikal, la fille cadette de Saül
- 19-26 *David en fuite*
- 19 Nouvel attentat de Saül contre David, qui s'enfuit grâce à l'aide de Mikal et se réfugie auprès de Samuel à Rama
- 20 Jonathan informe David que Saül a décidé de le mettre à mort
Départ définitif de David de la cour de Saül
- 21 David se réfugie d'abord chez les prêtres de Nov, puis chez les Philistins, où il est obligé de passer pour fou
- 22,1-5 David devient chef d'une troupe de 400 hommes
- 22,6-23 Saül fait massacrer les prêtres de Nov en représailles, pour avoir porté assistance à David lors de sa fuite
- 23 David échappe à Saül d'abord à Qéïla, (v. 1-13), puis dans le désert au sud de Jérusalem (v. 14-28). Nouvelle alliance entre David et Jonathan (v. 16-18)
- 24 David épargne une première fois la vie de Saül
- 25 Mort de Samuel (v. 1). Avigaïl, femme de Naval, reconnaît en David le futur roi d'Israël
- 26 David épargne une seconde fois Saül
- 27-31 *David, chef de troupe à Ciqlag. Fin du règne de Saül*
- 27,1-28,2 Pour échapper à Saül, David passe avec sa troupe au service des Philistins
- 28,3-25 Acculé par les Philistins, Saül recourt à une nécromancienne pour invoquer le fantôme de Samuel. Ce dernier lui annonce sa mort prochaine et la fin de sa dynastie
- 29 Les Philistins interdisent à David de les suivre à la guerre pour combattre l'armée de Saül
- 30 Raid punitif de David et de ses hommes contre les Amalécites
- 31 Bataille contre les Philistins à Guilboa; mort de Saül et de ses fils

- 2 S 1-5 *David, roi de Juda et d'Israël*
- 2 S 1 David apprend la mort de Jonathan. Lamentation de David sur Jonathan
- 2,1-11 David est oint roi de Juda à Hébron (v. 1-4a) ; notice sur les règnes parallèles d'Ishbosheth, fils de Saül, en Israël, et de David en Juda
- 2,12-3,1 Guerre entre les serviteurs de David et ceux d'Ishbosheth
- 3,2-5 Notice sur les fils de David nés à Hébron
- 3,6-39 Pourparlers à Hébron entre Avner, principal chef de guerre de la maison d'Ishbosheth, et David. Joab, chef de guerre de David, tue Avner malgré la désapprobation du roi
- 4 Meurtre d'Ishbosheth, dernier fils de Saül, dont la mort libère ainsi le trône d'Israël
- 5,1-5 David est couronné roi d'Israël (v. 1-3). Notice sur le règne de David sur Juda et Israël (v. 4-5)
- 5,6-12 David capture Jérusalem et en fait sa cité personnelle
- 5,13-16 Notice sur les fils de David nés à Jérusalem (complément à 3,2-5)
- 5,17-25 Campagne des Philistins contre David ; victoire écrasante de David, qui affermit ainsi sa royauté
- 6-8 *Fin du « récit de l'ascension de David » : David, fondateur du culte, de la dynastie, et de l'empire*
- 6 Retour de l'arche à Jérusalem (cf. 1 S 4,1b-7,1)
- 7 Oracle de Nathan ; promesse à David d'une dynastie éternelle
- 8 Longue notice sur le règne de David. Victoires militaires (v. 1-14), étendue du royaume davidique, administration royale (v. 15-18)

2. Le « récit de la succession » de David (2 S 9-20)

- 9 Conformément à la promesse faite à Jonathan (cf. 1 S 20,12-17), David entretient le dernier Saülide, Mefibosheth, fils handicapé de Jonathan
- 10-12 *La guerre contre les Ammonites*
- 10 Première campagne contre les Ammonites
- 11 Seconde campagne. David couche avec Bethsabée, et fait tuer Urie, son époux

- 12 Oracle de Nathan, sous forme de parabole. Châtiment divin de David: mort du fils qui lui est né de Bethsabée. Humiliation de David et naissance de Salomon (Yedidya)
- 13-20 *La révolte d'Absalom, la fuite de David et son retour à Jérusalem*
- 13 Viol de Tamar, fille de David par son frère Amnon. Elle est vengée par un autre de ses frères, Absalom, qui tue Amnon et doit ensuite prendre la fuite
- 14 Joab, serviteur de David, intrigue pour que David accepte de mettre un terme au bannissement d'Absalom. Retour de ce dernier à Jérusalem, où il lui est cependant interdit de voir David
- 15 A Jérusalem, Absalom complotte contre David, puis se fait couronner roi à Hébron. David doit quitter Jérusalem en hâte
- 16,1-14 Départ de David de Jérusalem; David rencontre différents membres du clan de Saül (Mefibosheth, Civa, Shiméï)
- 16,15-17,23 Mal conseillé, Absalom échoue à mettre la main sur son père. David et ses fidèles passent le Jourdain
- 17,24-29 David à Mahanaïm. Différents chefs des ethnies transjordanien-nes approvisionnent David et sa troupe
- 18,1-18 Bataille et mort d'Absalom
- 18,19-19,9 Deuil de David
- 19,10-44 Retour de David à Jérusalem, qui rencontre en chemin Shiméï, Mefibosheth (à qui il fait grâce malgré leur trahison), et Barzillaï. Le retour s'achève par la rencontre avec Juda et Israël (v. 41b-44)
- 20,1-22 Révolte de Shéva, qui tente d'inciter Israël à abandonner David. Juda reste fidèle à David. Avishaï et Joab partent à la poursuite de Shéva, et Joab obtient la mise à mort de ce dernier
- 20,23-26 Notice sur les principaux fonctionnaires de David

3. Appendice: suppléments sur le règne de David (2 S 21-24)

(Cette partie rassemble un matériau disparate organisé de manière concentrique)

- A. 21,1-14 *Famine infligée par Yhwh pour le meurtre des Gabaonites par Saül. Les Gabaonites obtiennent la mise à mort de sept des descendants de Saül*
- B. 21,15-22 *Liste des héros de l'armée de David lors des guerres contre les Philistins*
- C. 22 *Psaume de David (= Ps 18)*
- C'. 23,1-7 *Dernières paroles de David, sous la forme d'un oracle divinement inspiré*

B'. 23,8-39 *Liste des «braves» de David, qui se sont illustrés par leurs exploits militaires*

A'. 24 *Nouveau châtement divin : le recensement du peuple par David entraîne une épidémie de peste, et débouche sur la découverte de l'emplacement du futur Temple*

1.3. L'état du texte des livres de Samuel

Les livres de Samuel ont manifestement connu une transmission complexe. Le texte de la LXX ancienne, dont le principal représentant est le Codex Vaticanus (= LXX^B), présente de nombreuses divergences avec la tradition conservée par le TM (voir notamment 1 S 5 ; 17 ; 2 S 7). Le témoignage de Qumran a confirmé que la tradition de la LXX ancienne se fondait sur un original hébreu différent de celui préservé dans le TM ; les trois manuscrits de Samuel retrouvés à Qumran, (= 4QSam^{a, b, c}) préservent de nombreuses leçons qui concordent avec la LXX contre le TM (voir notamment Ulrich, Tov). Dans la plupart des cas où LXX et Qumran préservent ensemble une leçon divergente du TM, cette leçon doit vraisemblablement être préférée ; mais ce principe ne peut être érigé en règle absolue (voir les études de Pisano), d'autant plus que le texte de Samuel retrouvé à Qumran (4QSam^a et 4QSam^b, ce dernier ne contenant que quelques fragments) est incomplet, et que la lecture de plusieurs passages est incertaine. Il faut donc juger au cas par cas pour chaque lieu variant, autrement dit pour chaque passage où le TM, la LXX et éventuellement Qumran présentent une leçon divergente. Dans tous les cas, l'importance des divergences entre TM, LXX et Qumran en S implique que le travail de critique littéraire sur ces livres ne peut se faire qu'en lien étroit avec la critique textuelle. En outre, J. Lust a récemment attiré l'attention sur l'importance du témoignage de la recension lucianique (LXX^L) des livres de S, notamment dans le cas de 2 S 7. Quelle que soit la pertinence de la démonstration de Lust dans ce cas spécifique, il est hautement vraisemblable que, dans certaines parties de Samuel, le texte lucianique préserve une recension pré-hexaplaire, comme c'est également le cas pour certaines sections de Rois (cf. la synthèse récente de Hugo). On sera également attentif au témoignage des Chroniques, dans la mesure où le Chroniste semble avoir connu un état des livres de S différent de celui préservé par le TM ; toutefois, l'utilisation de Ch en critique textuelle est délicate, et suppose notamment de distinguer soigneusement les variantes qui reflètent l'activité rédactionnelle du Chroniste de celles qui peuvent remonter à la source qu'il employait pour 1-2 S.

2. Origine et formation

2.1. Bref état de la recherche

L'histoire de la formation des livres de Samuel a fait l'objet de nombreuses hypothèses, et demeure une question ouverte (pour un état de la recherche, voir notamment Dietrich-Naumann). Comme pour les autres livres des Prophètes antérieurs, l'hypothèse de M. Noth concernant l'existence d'une « histoire deutéronomiste » a marqué un tournant dans l'histoire de la recherche sur 1-2 S, qui s'intéressait surtout jusque-là à la reconstruction du profil pré-deutéronomiste de ces livres. En se fondant sur les critères de la théorie documentaire, certains auteurs attribuaient ainsi par exemple la composition de S à la combinaison de deux ou plusieurs narrations parallèles, contenues sur des documents indépendants à l'origine. Dès 1926 cependant, L. Rost avait identifié différents ensembles narratifs cohérents et relativement autonomes, formant des récits indépendants à l'origine (hypothèse dite parfois des « fragments »), notamment en 1 S 4–6 (4,1b–7,1) et 2 S 6 (« récit de l'arche »); 1 S 16–2 S 5 (« récit de l'ascension de David »); 2 S 9–20 + 1 R 1–2 (« récit de la succession »). Reprenant cette observation, Noth suggéra que Dtr (le rédacteur deutéronomiste) avait composé le livre de S en organisant et en reliant ces différents ensembles narratifs (ainsi que plusieurs traditions isolées) à l'aide de quelques passages clefs, en particulier certains textes thématissant la transition de l'époque des juges à la monarchie (1 S 12, l'un des principaux « chapitres de réflexion » qui structurent l'HD avec Jos 23; 1 R 8 et 2 R 17), ou reflétant la perspective *antimonarchique* caractéristique, selon Noth, du Dtr dans le contexte de l'exil (1 S 8).

Depuis un demi-siècle, cette conception de la formation de S s'est largement imposée. Néanmoins, l'étendue et l'importance du travail rédactionnel et éditorial de l'école dtr en S font toujours l'objet d'un débat. En outre, depuis les années 1970, plusieurs auteurs ont partiellement remis en cause le modèle de Noth en postulant l'existence d'une rédaction pré-dtr en S, généralement attribuée à des cercles prophétiques des IX^e/VIII^e siècles avant J.-C., en raison du rôle donné aux prophètes dans ces livres. Pour ces auteurs, Dtr ne serait donc pas le premier rédacteur des livres de S, comme le pensait Noth; plutôt, Dtr n'aurait fait que réviser et adapter une première composition « prophétique », pré-exilique et pré-dtr. Ce modèle est encore régulièrement défendu jusqu'à aujourd'hui (cf. notamment McCarter, Dietrich, Mommer, et tout récemment Shalom Brooks ainsi que Lehnart). L'hypothèse selon laquelle une partie des collections de récits formant 1-2 S aurait été réunie avant Dtr ne peut pas être totalement exclue; néanmoins, cette hypothèse demeure très fragile. L'idée selon laquelle les textes mettant en scène des prophètes doivent nécessairement être rédigés par des scribes appartenant à des cercles prophétiques est contestable; en outre, il s'avère diffi-

cile, de manière générale, de reconstruire une édition pré-dtr cohérente de S, et certains auteurs (voir par exemple Dietrich et Mommer) sont obligés d'attribuer à leur rédaction « prophétique » des textes qui semblent déjà imprégnés, en réalité, du style et de l'idéologie dtr. Dans une étude fine, S.L. McKenzie a démontré que dans le cas des récits sur l'instauration de la monarchie en 1 S 7–15, le travail rédactionnel et éditorial organisant et structurant les différentes traditions sur Saül portait clairement la marque de Dtr. L'hypothèse d'une édition pré-dtr de S doit donc vraisemblablement être abandonnée; dans ce cas, il faut conserver l'hypothèse de Noth, et considérer que c'est l'école dtr qui a composé ces livres en organisant différents ensembles préexistants en une narration cohérente. Cette hypothèse demeure d'ailleurs le modèle dominant dans la recherche actuelle (voir p. ex. Adam). Néanmoins, de nouvelles questions sont apparues depuis, qui suggèrent que le modèle de Noth est probablement trop simple. En particulier, il y a de nombreux indices qui suggèrent qu'il faut compter non pas avec une seule rédaction dtr (ainsi Noth, van Seters, McKenzie), mais plusieurs. En outre, la remise en cause récente du modèle classique de l'« histoire dtr » a des implications importantes pour la conception du travail de l'école dtr en S. Avant de revenir sur ces problèmes, il nous faut analyser les principales traditions narratives qui ont servi de source à l'école dtr au moment de la composition de 1-2 S.

2.2. Les grands ensembles narratifs de S

1. Le « récit de l'arche » (1 S 4–6; 2 S 6 = RA). Depuis Rost, on a pris l'habitude de distinguer dans ces ch. un récit indépendant à l'origine, relatant la capture de l'arche (vraisemblablement une espèce de trône pour la divinité, principalement utilisé lors de processions religieuses) par les Philistins, son retour en Israël, et son transfert à Jérusalem. La délimitation du RA original est toutefois discutée. Il est difficile de décider si la présence d'Eli et de ses fils en 1 S 4 est originale, ou si ceux-ci ont été ajoutés par Dtr afin de rattacher le RA à la légende sur la jeunesse de Samuel à Silo en 1 S 1–3 (cf. la discussion récente de Eynikel). Dans le premier cas, une partie au moins des récits sur les crimes des fils d'Eli en 1–3 est pré-dtr (2,12-17*.22-25*; cf. Dietrich); on notera cependant qu'il manque le début du récit. Dans le second cas, le RA primitif aurait compris *grosso modo*, en 1 S 4*, les v. 1b-4a.5-11a. La fin du RA pose également un problème, dans la mesure où il est difficile d'imaginer que 2 S 6 suivait directement, à l'origine, 1 S 7,1. La figure de David n'est pas introduite en 2 S 6, et ce texte, dans l'état actuel, semble présupposer une partie au moins des récits sur David qui précèdent. En outre, on observe plusieurs tensions de détail entre la situation décrite à la fin de 1 S 6 et celle supposée en 2 S 6; ainsi, notamment, l'arche est toujours dans la maison d'Avinadav (cf. 1 S 7,1b); par contre, ce n'est plus Eléazar, mais deux autres fils

d'Avinadav qui semblent en avoir désormais la charge (2 S 6,3ss.), et l'arche ne se trouve plus à Qiryath-Yéarim (1 S 7,1a) mais à Baalé-Yehouda (2 S 6,2). Malgré ces divergences, il est difficile d'imaginer que le texte de 2 S 6 soit une pure création dtr (ni le langage, ni les représentations ne sont dtr), ou que le RA primitif se terminait en 1 S 6 (7,1), dans la mesure où l'arrivée de l'arche à Qiryath-Yéarim (= Deir el-Azhar) n'est vraisemblablement qu'une étape provisoire dans le retour de l'arche en Israël. Il semble assez probable que le RA se concluait, dès l'origine, par l'arrivée de l'arche à Jérusalem sous les auspices de David, et qu'une partie au moins du texte actuel de 2 S 6 servait déjà de finale au texte primitif du RA. La datation et l'origine du RA sont également discutées. Plusieurs auteurs envisagent une datation très haute (x^e siècle), voire identifient un noyau historique important derrière le RA (cf. Campbell, Roberts-Miller), ce qui paraît toutefois peu vraisemblable. Par exemple le RA présuppose la coutume antique consistant à déporter temporairement les statues divines des peuples vaincus pour les déposer provisoirement dans le temple du vainqueur (cf. 1 S 5), qui était systématiquement pratiquée par l'Empire néo-assyrien. Dans ce contexte, si le transfert de l'arche à Jérusalem faisait déjà partie du récit original, la rédaction du RA reflète probablement la théologie pro-Sion qui s'est développée à Jérusalem à partir d'Ezékias et tout au long du VII^e siècle après le retrait improbable de l'armée assyrienne devant Jérusalem en 701 (cf. 2 R 18–20). Le transfert de l'arche d'un important sanctuaire du Nord (Silo) à Jérusalem refléterait alors les ambitions de la ville judéenne comme nouveau centre du culte yahwiste après la destruction de Samarie ; le RA fait désormais remonter cette vocation de Jérusalem aux origines même de la dynastie davidique. Le lien étroit entre l'arche et la dynastie régnante de Jérusalem suggère clairement que les auteurs du récit sont des scribes de la cour. L'apologie de la dynastie davidique, la représentation de Yhwh comme un dieu avant tout guerrier, ainsi que l'attitude polémique et intolérante à l'égard des divinités étrangères (ici les dieux philistins, cf. 1 S 5,2-5 et 6,5) se comprennent au mieux dans le contexte du règne de Josias (640-609 avant notre ère) – bien qu'une datation plus haute, sous Ezékias (716-687), ne puisse être entièrement exclue. Quelques auteurs songent à une datation encore plus tardive ; J. Van Seters et K.A.D. Smelik, en particulier, voient dans le RA une composition d'origine dtr de l'époque exilique, mais cette solution est peu vraisemblable. Le langage et l'idéologie dtr sont très peu présents dans ces chapitres, et le fait que le RA forme à l'origine un ensemble indépendant (cf. l'absence de Samuel), artificiellement rattaché à son contexte littéraire actuel (cf. 7,1 et 7,2ss.), militent clairement contre cette conclusion.

2. Le «*récit de l'ascension de David*» (1 S 16–2 S 5 = RAD). On s'accorde généralement à voir dans ce récit, également indépendant à l'origine, une légitimation divine de David et de sa dynastie, très certainement composée à la cour de

Jérusalem. Pour son contexte historique de composition, on a notamment avancé les débuts de la dynastie davidique, soit sous David lui-même (cf. encore récemment Vermeylen), sous Salomon (Weiser, Mommer) ou sous Roboam, immédiatement après le schisme (Grønbaek). Cette datation haute n'est cependant pas vraisemblable d'un point de vue archéologique et historique, dans la mesure où il semble que l'administration jérusalémite n'a pas eu les ressources socio-économiques pour composer des œuvres d'envergure avant la fin du VIII^e siècle. En outre, l'hypothèse d'une datation au X^e siècle ne fait pas droit à la très grande richesse et complexité des traditions rassemblées dans le RAD, qui supposent vraisemblablement un développement assez long dans le temps. D'autres indications encore militent contre une telle datation : la description de l'équipement du géant Goliath en 1 S 17,5-7, par exemple, évoque celle des mercenaires grecs, dont la présence dans le sud du Levant n'est pas attestée avant le VIII^e ou le VII^e siècle. D'autres auteurs ont vu dans le RAD une œuvre composée peu après la chute de Samarie (722) par des exilés du Nord (ainsi Dietrich). La datation suggérée est déjà historiquement plus vraisemblable, mais il est difficile de voir dans l'apologie davidique l'œuvre de scribes du Nord, et on ne voit guère en quoi la chute de Samarie serait reflétée dans le RAD. Il faut plutôt envisager un document composé à la gloire des princes davidiques à la cour de Jérusalem au plus tôt à la fin du VIII^e siècle, soit lorsque Jérusalem se dote progressivement d'une véritable administration et commence à jouer un rôle économique plus significatif après la disparition du royaume du Nord. On peut donc songer soit au règne d'Ezékias, soit à celui de Josias, la rédaction d'un écrit de propagande nationaliste comme le RAD faisant peu de sens sous Manassé, qui développe au contraire une politique de soumission loyale vis-à-vis de l'Assyrie. L'époque de Josias que certains présentaient comme un *David redivivus* («David ressuscité») paraît la plus favorable à la rédaction du RAD, qui servirait alors à légitimer la politique d'expansion militaire de ce roi en direction des territoires du Nord, et notamment de Benjamin (dont Saül est originaire). Dans ce contexte, le sens et la finalité du RAD sont clairs : la lignée davidique est la légitime héritière de Benjamin (figuré par Saül), voire plus largement de l'ancien royaume du Nord (cf. le couronnement de David sur «tout Israël» en 2 S 5,1-5). En outre, le fait que le RAD se termine, en 2 S 5, par le récit de la capture de Jérusalem, dont David fera sa capitale, fait également sens dans cette perspective, puisque l'administration josianique cherchait à faire de cette ville le centre économique, administratif et même religieux du royaume de Juda. Une telle datation au VII^e siècle a désormais été argumentée en détail par A. Fischer pour ce qui est de la première rédaction de 2 S 1-5 ; pour une datation d'une première version du RAD au VII^e siècle, voir également Adam. Cette conclusion ne signifie évidemment pas que le RAD aurait simplement été forgé de toutes pièces au VII^e siècle ; au contraire il y a de nombreuses indications que le RAD, en

tant que composition d'ensemble, se base sur une série de traditions plus anciennes – essentiellement des récits légendaires sur David et des archives royales – qui ont ensuite été rassemblés dans une composition cohérente (voir encore ci-dessous sur les traditions sous-jacentes du RAD).

La délimitation du RAD primitif (c.-à-d. pré-dtr) est également discutée. Sa conclusion se trouve très probablement en 2 S 5; certains ont proposé d'intégrer 2 S 6–8, mais c'est peu vraisemblable. Le texte de 2 S 7 ne se comprend guère sans le ch. 6, qui présuppose lui-même le RA, un récit clairement distinct, à l'origine, du RAD, comme nous l'avons vu. Ce n'est qu'au moment de l'édition de 1-2 S par l'école dtr que le RA et le RAD ont été combinés. On peut hésiter pour 2 S 8, qui pourrait faire sens après 2 S 5. Mais ce ch. (qui donne des chiffres totalement fantaisistes) est caractéristique des « notices de règne » deutéronomistes, et remplit une fonction bien précise dans le récit dtr de S-R, puisqu'il suggère que David a été trop occupé à batailler, durant son règne, pour construire le Temple, tâche qui reviendra à son fils Salomon (cf. 1 R 5–8, et déjà 2 S 7,12-13). En outre, 2 S 8 se comprend bien après les ch. 6 et 7, avec lesquels il forme une gradation tout à fait significative. David est d'abord présenté comme le fondateur du culte (2 S 6), puis d'une dynastie (ch. 7), puis d'un empire (ch. 8). Il paraît donc préférable d'attribuer l'ensemble de l'édition des ch. 6-8 à l'école dtr, et de situer la fin du RAD en 2 S 5. Dtr a composé 2 S 6–8 en combinant la fin du « récit de l'arche » (= 2 S 6), une tradition ancienne sur la promesse d'une dynastie éternelle à David (= 2 S 7, voir encore ci-dessous), ainsi que différentes archives anciennes sur le règne de David (= 2 S 8). Le début du RAD pose également un problème considérable. Certains le trouvent en 1 S 16,1-13, mais ce texte présuppose déjà le ch. 15, dont il est conçu comme l'antithèse. 1 S 15 ne peut pas être dissocié des récits sur Saül qui précèdent, et ne peut donc avoir formé le début du RAD (*contra* Grønbaek). Une solution ingénieuse a été avancée récemment par J. Vermeylen, qui voit en 1 S 11* le début d'une « Histoire de Saül et David », mais cette introduction reste quelque peu abrupte, surtout si l'on suit le TM plutôt que 4QSam (qui préserve une introduction alternative, et détaillée, du récit de 1 S 11). La majorité des auteurs se prononce ainsi pour 1 S 16,14-23; toutefois 16,14ss. constitue également une introduction peu satisfaisante au RAD, et la mention de l'« esprit de Yhwh » qui s'est retiré de Saül, et qui a été remplacé par un « esprit mauvais », semble là aussi présupposer une partie des récits qui précèdent. Si l'on ne veut pas postuler que l'introduction originale du RAD a été perdue, une solution (qui n'a guère été envisagée jusqu'à présent) serait de faire commencer ce récit en 1 S 17 TM, la scène s'ouvrant sur la guerre entre Philistins et Israélites (17,1). Dans ce cas, la LXX de ce chapitre, qui propose une version plus brève dans laquelle il manque notamment l'introduction de David aux v. 12-31, pourrait refléter un

remaniement du texte après l'ajout des deux nouvelles introductions de David en 16,1-13 et 16,14-23, lesquelles rendaient désormais superflu 17,12-31 TM.

On a parfois cherché à identifier plusieurs rédactions successives dans le RAD. Toutefois, les reconstructions proposées sont loin d'être convaincantes, et le RAD se caractérise, de manière générale, par une certaine cohérence littéraire. Il faut plutôt songer à une composition relativement unifiée, qui a connu ensuite quelques ajouts dtr, et même probablement *post*-dtr (1 S 19,18-24; 28,3-25). Il est clair, cependant, que cette composition s'appuie sur un matériau traditionnel important, peut-être déjà rassemblé en petits cycles de traditions, orales ou écrites. On peut ainsi notamment distinguer un cycle sur la fuite de David au désert et sa carrière de chef de bande (= 1 S 21-26*), et un autre sur le service de David auprès des Philistins (1 S 27-30*). Il est toutefois difficile de reconstruire l'étendue de ces cycles avec précision. Dans sa forme actuelle, le récit sur David à la cour de Saül (1 S 18-20) est probablement une création de l'auteur du RAD, bien qu'il semble se baser sur des traditions plus anciennes. Le récit de la rencontre entre David et Jonathan en 1 S 20, par exemple, semble présupposer certaines traditions qui ne sont pourtant pas préservées en 1 S 18-20 (voir p. ex. Caquot-de Robert).

3. Le «*récit de la succession*» (2 S 2,12-4,12; 9-20 [+ 1 R 1-2] = RS). L'origine et la datation de cet ensemble littéraire sont également très discutées (voir le collectif récent édité par de Pury-Römer, ainsi que l'état de la recherche chez Dietrich-Naumann, p. 169-227). Traditionnellement, on y voyait une œuvre composée à la cour de Salomon; la nature de cette œuvre faisait toutefois l'objet d'un débat. Pour plusieurs auteurs, il s'agirait essentiellement d'une œuvre de propagande destinée à légitimer la royauté salomonienne après la disparition de l'ancêtre David (cf. déjà Rost). Le réalisme qui caractérise la narration du RS, et qui distingue en effet cet ensemble du reste des récits de S, a toutefois conduit d'autres auteurs à y voir un compte rendu globalement fidèle de la fin du règne de David composé par un témoin direct (cf. notamment von Rad, reprenant une thèse de l'historien allemand E. Meyer). Le RS aurait alors constitué, dans le contexte des «Lumières salomonniennes», la première véritable œuvre historiographique (*Geschichtswerk*) de l'humanité, bien avant les entreprises d'Hérodote et de Thucydide en Grèce. La datation salomonienne semblait en outre confirmée par les parallèles perçus dans le RS avec la sagesse traditionnelle et la source «J» du Pentateuque, deux littératures qui auraient vu le jour, selon l'hypothèse traditionnelle, à la cour de Salomon.

Aujourd'hui encore, la datation d'une partie au moins du RS à l'époque de Salomon demeure populaire chez de nombreux exégètes (cf. encore récemment Seiler; et dans une perspective plus minimaliste, voir encore récemment Rudnig et Vermeylen). Comme dans le cas du RAD, cette hypothèse s'accorde mal avec ce que l'on peut reconstruire de l'histoire de Juda aux ^x^e-^{ix}^e siècles, et il est

douteux qu'une œuvre aussi ambitieuse et élaborée que le RS ait pu être composée à la cour de Jérusalem avant le VIII^e siècle avant J.-C. Le soi-disant «réalisme narratif» du RS n'est pas encore une preuve de son historicité (cf. Esther!). La conception traditionnelle de l'«*Aufklärung* salomonienne» sur laquelle toute cette datation repose est généralement abandonnée aujourd'hui, et il est clair que le RS n'a de toute manière rien à voir avec l'historiographie hellénistique, qui se présente comme une «enquête» (*historia*) indépendante et empirique, assumée par un auteur parlant en son nom propre. Comme dans le cas du RA, il semble peu vraisemblable que le RS ait pu être rédigé à la cour de Jérusalem avant la fin du VIII^e ou le VII^e siècle (cf. p. ex. Fischer). Cela dit, rien n'interdit de penser que certaines traditions contenues dans le RS sont plus anciennes, et remontent même à l'époque de Salomon (ainsi récemment p. ex. Rudnig). D'autres auteurs ont parfois pensé au contraire à une œuvre antimonarchique, qui aurait été composée dans des milieux hostiles à la cour (cf. notamment Delekat, Würthwein). Néanmoins, si le RS présente systématiquement David comme un roi faible, voire impuissant face aux intrigues de pouvoir qui se déroulent à sa cour (cf. 1 R 1 !), on ne saurait véritablement parler d'une critique *explicite* de la royauté, sauf évidemment dans le cas de l'épisode de Bethsabée en 1 S 11-12; et même dans ce dernier cas, David fait figure de pénitent exemplaire dans la suite du récit (12,16ss.). En outre, il est historiquement peu vraisemblable qu'en dehors de l'administration de Jérusalem, d'autres milieux judéens aient disposé des ressources nécessaires, à l'époque préexilique, pour produire et éditer une œuvre de l'envergure du RS. Enfin, comme on l'a toujours observé, la nature du RS semble indiquer un auteur familier de la cour royale, de ses intrigues et de son éthos.

Cette dernière remarque vaut également pour la thèse de Van Seters, qui voit dans le RS une œuvre post-dtr de la fin du VI^e siècle, dirigée contre le messianisme davidique après l'exil. Van Seters avance plusieurs arguments convaincants pour considérer que l'insertion du RS en S a pu se faire à un stade dtr secondaire, voire post-dtr, ainsi que l'avaient déjà suggéré quelques auteurs anciens (cf. par exemple Budde). Comme le relève Van Seters, l'image donnée de David dans le RS s'accorde mal avec la conception dtr de David comme modèle de tous les rois de Juda en 1-2 R; en outre, la notice finale (dtr) sur la mort et la succession de David en 1 R 2,(1-4?).10-12 fait sens immédiatement après 2 S 8. Mais il est difficile d'imaginer pour autant que l'ensemble du RS soit une composition tardive du VI^e siècle, comme le veut Van Seters; en réalité, comme dans le cas du RAD, il faut probablement compter avec un important matériau traditionnel, pré-dtr. Avec plusieurs auteurs, on peut notamment reconstruire un cycle de traditions sur le conflit entre Absalom et son père en 2 S 13-20* (cf. déjà Flanagan; d'autres auteurs réduisent le noyau primitif du RS aux ch. 15-20*), qui se distingue par sa cohérence thématique du reste du RS, et qui a ensuite été complété par

2 S 9; 10; 11–12 et 1 R 1–2. Le récit de base, 2 S 13–20*, représente probablement une légende sur les infortunes et les problèmes rencontrés par le fondateur de la dynastie jérusalémite. Cette légende était très certainement racontée à la cour de Jérusalem, où elle avait probablement une fonction à la fois de divertissement et d'édification pour la noblesse (cf. similairement Gunn, p. 62: «*a story told for the purpose of serious entertainment*»), ce qui explique également ses parallèles avec la littérature sapientiale puisque c'est apparemment sous le règne d'Ezékias que la cour de Jérusalem a encouragé le développement d'une telle littérature (cf. Pr 25,1).

4. L'*appendice* aux livres de Samuel (2 S 21–24). Il s'agit très clairement de différentes traditions sur David, qui ne trouvaient plus place ailleurs. Cet *appendice* était vraisemblablement absent de l'édition dtr des livres de S, laquelle se terminait à l'origine en 2 S 8 et se poursuivait avec la notice de 1 R 2 (voir ci-dessus); en outre, le fait que ces textes ont été organisés selon une structure élaborée, en forme de chiasme (voir le schéma ci-dessus), suggère qu'ils ont été insérés simultanément, par un même éditeur post-dtr. Toutes les traditions rassemblées en 2 S 21–24 n'ont toutefois pas la même origine ni la même antiquité. Les listes des guerriers de David (2 S 21,15–22; 23,8–39) viennent probablement des archives royales de Jérusalem, alors que le «psaume de David» et sa prière finale (2 S 22; 23,1–7) sont vraisemblablement des compositions tardives, qui reflètent la piété postexilique.

5. Les *traditions sur Samuel et Saül* en 1 S 1–15. Reste enfin le problème des différentes traditions sur Samuel et Saül en 1 S 1–15. On peut aisément identifier différentes légendes pré-dtr sur Saül en 1 S 9,1–10,16*; 11*; 13–14 (ainsi que 10,20–27 selon certains, mais ce point est contesté). Contrairement à ce qu'ont affirmé quelques auteurs (voir par exemple Miller, récemment encore Lehnart), il n'est guère possible d'organiser ces traditions en un récit suivi et cohérent. On peut par contre envisager l'existence d'un petit cycle de traditions distinctes sur Saül, son accession à la royauté et ses exploits militaires, qui a vraisemblablement dû être conservé en Benjamin, peut-être à Miçpa. La reconstruction des traditions sur Samuel s'avère beaucoup plus difficile (cf. cependant Mommer et Dietrich, et déjà avant eux Weiser). Il y a certainement une tradition pré-dtr derrière 1 S 1–3 (voir désormais l'étude détaillée de Hüzli), mais on peut se demander si elle ne concernait pas, à l'origine, *Saül* plutôt que Samuel, comme l'ont soutenu quelques auteurs (voir par exemple McCarter). Le jeu de mots sur *s'l* («demander») et le prénom de l'enfant, qui est récurrent dans la seconde partie du ch. 1 (v. 17ss.), n'a aucun sens dans le cas de Samuel (cf. 1,20) mais convient parfaitement à Saül. Quoi qu'il en soit, la représentation de Samuel comme seul prophète accrédité de Yhwh sur «tout Israël» (3,19–4,1a) et comme dernier juge-sauveur (1 S 7) est clairement une création dtr, qui n'a aucune base traditionnelle (cf. Veijola,

McKenzie); de même, c'est vraisemblablement Dtr qui introduit la figure de Samuel dans les récits sur Saül, en 1 S 13,7b-15a et en 9,1-10,16. Il paraît donc difficile de reconstruire en 1 S 1-15 le début d'une édition pré-dtr des livres de S, comme le défendent certains auteurs (voir p. ex. Mommer).

2.3. La composition des livres de S par l'école deutéronomiste

Selon le modèle présenté ci-dessus, c'est l'école dtr qui a rassemblé en une narration cohérente et structurée différents ensembles déjà constitués, mais indépendants les uns des autres à l'origine: le RA (1 S 4-6 [4,1b-7,1]); le RAD (1 S 16/17-2 S 5); différentes traditions sur Saül en 1 S 9,1-10,16*; 11*; 13-14*; ainsi probablement qu'une légende sur la naissance miraculeuse d'un enfant (Saül?) consacré à un sanctuaire israélite en 1 S 1-3*, légende dont les contours originaux sont toutefois difficiles à reconstituer. L'école dtr peut donc être considérée comme la véritable responsable d'une première composition des livres de S (1 S 1-2 S 8*), qui a ensuite été complétée par 2 S 9-20 (RS) et 21-24, ces textes ayant très vraisemblablement été insérés à un stade post-dtr même s'ils remontent à des collections plus anciennes. L'insertion du RS dans le courant de l'époque perse reflète probablement la volonté de nuancer l'image de David donnée dans le RAD et dans les livres des Rois, peut-être en réaction à certains mouvements messianiques du début de l'époque perse comme l'a suggéré Van Seters; dans une perspective similaire, Rudnig identifie en 2 S 9-20 une importante révision post-dtr et hostile à la dynastie davidique.

De manière générale, l'école dtr est peu intervenue dans les ensembles narratifs dont elle a hérité, lesquels ne reflètent qu'occasionnellement le style et le langage de cette école. Le travail rédactionnel et éditorial dtr est le plus manifeste dans les chapitres que l'école dtr a composés afin d'organiser la transition entre les principaux ensembles narratifs des livres de S. Ces textes ont une fonction de structuration et d'organisation du récit tout à fait essentielle, et ce sont eux qui permettent le mieux de comprendre et d'analyser l'intention de la composition dtr en 1-2 S; il s'agit notamment de 1 S 3; 7; 8; 12, ainsi que 2 S 7.

1 S 3 légitime Samuel comme seul prophète de Yhwh pour Israël (voir notamment 3,19-4,1a), préparant ainsi le rôle central de ce personnage dans la suite du premier livre de Samuel. Au-delà, 1 S 3 initie même plus généralement le schéma du couple *prophète/roi*, qui est caractéristique de la conception dtr de l'histoire des rois de Juda et d'Israël et qui se retrouve tout au long des livres de S-R (cf. également Nathan et David, etc.). 1 S 7; 8 et 12 assurent la transition entre deux époques dans l'histoire d'Israël, l'époque des *juges* (cf. Jg) et celle des *rois*. Samuel est dépeint par Dtr comme le dernier «juge-sauveur» d'Israël (7,2-14); mais l'échec de la judicature de ses fils, qui sont corrompus (8,1-3), conduit le

peuple à demander à Samuel un roi (8,4-5, conformément à ce qui était déjà prédit en Dt 17,14-15). Dans la suite du ch. 8 (v. 6-22), en 10,17-27 (probablement également dtr, cf. Veijola, McKenzie, et plus récemment Müller) et en 1 S 12, la royauté est présentée comme une institution qui a reçu l'aval de Yhwh, mais qui est néanmoins regardée avec une grande méfiance (voir notamment 8,10-18). L'existence d'un roi humain est manifestement en tension avec la royauté de Yhwh, comme il est dit explicitement en 8,7, et elle est présentée comme signifiant le «rejet» (racine *m's*) de la royauté de Yhwh (cf. 8,7; 10,19). Si finalement la royauté est tolérée, c'est uniquement à condition que le roi soit choisi par Yhwh lui-même (cf. déjà Dt 17,14-15, et 1 S 10,17-27), et qu'il soit entièrement soumis à Yhwh, tout comme le peuple (12,14-15). Dans le même sens, 1 S 15 et 16,1-13, qu'il faut également attribuer à Dtr (cf. McKenzie, Nihan), opposent, à travers les figures de Saül, le roi rejeté, et de David, le roi «selon le cœur de Yhwh» (16,7), deux types de royauté antithétiques: l'une entièrement soumise à la volonté divine (David), l'autre en rébellion (15,23) contre Dieu (Saül). Enfin, 2 S 7 (7,1-17; la prière de David en 7,18-29 est probablement un ajout plus tardif) est l'un des textes centraux de l'HD, qui a également une fonction éditoriale tout à fait essentielle. L'interdiction divine faite à David de construire le Temple de Jérusalem prépare les récits sur la royauté de Salomon et son activité de bâtisseur (cf. 1 R 5-8), comme le souligne explicitement 2 S 7,12-14; simultanément, la promesse d'une dynastie éternelle représente le point culminant du règne de David, et offre une excellente conclusion (avec 2 S 8) à l'édition dtr du RAD. Ce motif joue également un rôle tout à fait essentiel dans la suite de l'histoire de la royauté, en 1-2 R.

La datation, l'intention et l'histoire de la rédaction dtr de S sont encore disputées aujourd'hui. Aux Etats-Unis, l'école de F.-M. Cross, conformément à son modèle d'ensemble pour l'HD, situe l'essentiel de la rédaction dtr de S à l'époque josianique (cf. notamment McCarter); le texte de 2 S 7, en particulier, avec sa promesse d'une dynastie éternelle pour David, semble clairement refléter l'idéologie de la cour de Josias, *David redivivus* et héritier de cette promesse. Néanmoins, la tonalité très méfiante, voire franchement hostile de la majorité des textes dtr de S à l'égard de la royauté (cf. 1 S 7; 8; 10,17-27 et 12) n'a de sens que dans le contexte d'une société *post-monarchique*, soit après l'exil. Le texte de 2 S 7 pose toutefois un problème, qu'il est impossible de discuter en détail ici; il semble évident que l'école dtr n'a pas inventé le thème de la promesse d'une dynastie éternelle pour David mais qu'elle s'est fondée sur une tradition d'époque pré-exilique (josianique?), qu'il est toutefois difficile de reconstruire en détail dans l'état actuel du texte. En Allemagne, l'école dite de Göttingen (pour S, voir notamment Veijola, Dietrich) a cherché à identifier dans les livres de S l'activité de ses rédacteurs DtrH, DtrN et, pour Dietrich en tout cas, DtrP. Ce modèle est toutefois largement contesté aujourd'hui, et il est de toute manière difficile de

partager de manière systématique le matériel dtr en S entre ces trois rédactions ; le matériel attribué à DtrP et DtrN, en particulier, se limite en général à quelques versets.

En dehors de ces deux modèles, il n'y a guère de consensus sur l'origine de la rédaction dtr de S. Certains auteurs (Mommer, Van Seters, McKenzie) en reviennent au Dtr unique de Noth. A l'inverse, d'autres exégètes distinguent plusieurs rédactions dtr successives (ainsi par exemple Kratz), mais ces analyses se basent souvent sur des critères discutables, et ne font guère droit à la cohérence de la rédaction dtr en S (voir ci-dessus). Néanmoins, l'étude du passage le plus massivement édité par Dtr, 1 S 7-12, suggère une certaine complexité de la vision de la royauté dans ces ch. L'édition dtr de 9,1-10,16 ; 11 ; 13-14 présente clairement une vision favorable de la royauté ; Saül est désigné par Yhwh comme « chef militaire », et est chargé de délivrer Israël des Philistins (cf. 9,16-17). Néanmoins, il ne parvient pas à l'emporter sur les Philistins malgré sa vaillance au combat, comme le précise explicitement la notice sur son règne en 14,47-52 (cf. v. 52). Il est donc remplacé par David, qui parvient, lui, à l'emporter définitivement sur les Philistins (cf. 2 S 5,17-25, qui concluait le RAD à l'origine, et déjà 1 S 17, la victoire de David sur Goliath ayant un caractère proleptique manifeste). Par contre, les textes dtr de 1 S 7 ; 8 ; 10,17-27 et 12, qui encadrent la première édition dtr sur le couronnement de Saül en 1 S 9-11*, se montrent beaucoup plus critiques à l'égard non seulement de Saül, mais surtout de l'institution monarchique en général. Cette divergence manifeste dans le regard porté sur la royauté a depuis longtemps été relevée (cf. déjà Wellhausen) ; mais on l'attribuait généralement à la différence de perspective entre Dtr (anti-monarchique) et ses sources (pro-monarchiques ; ainsi encore typiquement Noth). Cette explication doit être rejetée une fois que l'on observe que même les textes favorables à Saül en 1 S 9,1-10,16 et 11 portent déjà la trace indéniable d'une rédaction de type dtr (cf. notamment 9,15-17 ; 10,1 LXX ; et pour la démonstration, voir notamment Veijola et McKenzie). Dans la mesure où, en outre, 9,15-17, qui présuppose que les Philistins dominent encore Israël, est clairement en contradiction avec 1 S 7 (où Samuel a *déjà* délivré Israël des Philistins, rendant ainsi inutile l'élection de Saül), il faut vraisemblablement distinguer en 1 S 7 ; 8 ; 10,17-27 (?) ; 12 ; 15,1-16,13 une *seconde* édition dtr, qui vise essentiellement à discuter du problème que pose l'institution monarchique comme telle, et pour laquelle Saül devient essentiellement une figure symbolisant les aspects les plus négatifs de la royauté. Contre Noth et plusieurs auteurs depuis, cette rédaction dtr n'est pas simplement « anti-monarchique » ; la monarchie est une institution qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire d'Israël (cf. notamment la lignée davidique), et qui ne peut avoir subsisté aussi longtemps sans l'aval de Yhwh (cf. 2 S 7!). Néanmoins, l'histoire de la royauté débouche sur l'exil et la destruction de Jérusalem (auxquels il est

fait allusion explicitement en 1 S 12,25); dans ce contexte, les rédacteurs dtr veulent avant tout souligner que seule l'*obéissance totale* à la divinité tutélaire d'Israël, Yhwh, et à ses prophètes (Samuel, Nathan, etc.) garantit à la communauté d'«Israël» un avenir, et non l'institution monarchique elle-même, comme le soulignent explicitement l'alternative de 12,14-15 ainsi que 12,19-25.

Les textes attribués à cette seconde rédaction dtr témoignent d'un langage tardif (cf. notamment les passages traditionnellement attribués à DtrN, tels 1 S 7,3-4; 8,8; 12,7-25, etc.), et sont probablement à dater du début de l'époque perse. La vision critique de la royauté qui caractérise cette rédaction se comprend particulièrement bien dans le contexte du début de l'époque perse (fin du vi^e – début v^e siècle, ce qui rejoint en un sens les conclusions de certains auteurs (Veijola, Dietrich) qui situent la rédaction DtrN, critique à l'égard de la royauté, à cette même époque. Certains groupes à Jérusalem envisageaient apparemment une restauration de la lignée davidique, comme le suggèrent notamment les espoirs placés dans la personne de Zorobabel, qui était gouverneur de la province de Yehud et qui a peut-être revendiqué le trône des souverains davidiques après l'exil. La rédaction dtr tardive en 1 S 7; 8; 10,17-27; 12; 15,1-16,13 représenterait alors la contribution de l'école dtr au débat sur la restauration de la royauté davidique au retour de l'exil. Le messianisme davidique n'est pas complètement condamné par les Deutéronomistes du début de l'époque perse (contrairement à ce qui sera le cas dans d'autres milieux), probablement à cause de l'importance de la figure de David dans la tradition dtr; mais le nouveau prince devra être complètement soumis à la Loi deutéronomique. C'est d'ailleurs exactement la perspective qui est affirmée dans la loi sur l'office royal de Dt 17,14-20, laquelle est indissociable de la rédaction dtr tardive en 1 S 8 et 12 (cf. Dt 17,14-15 = 1 S 8,4-5). Si, comme on l'a suggéré plus haut, l'insertion du RS en 2 S représente également une critique du messianisme davidique, on peut voir alors dans l'*édition* des ch. 9-20 à un stade post-dtr un prolongement du débat sur la royauté ouvert par la seconde rédaction dtr.

La *première* rédaction dtr de 1-2 S, à laquelle on peut attribuer 1 S 1-3*; 4-6 (7,1); 9,1-10,16; 11; 13-14; ainsi que 1 S 16 (17)-2 S 8, doit dater par contre du début de l'époque de l'exil (1^{re} moitié du vi^e siècle). Vu la perspective relativement favorable à la royauté, on pourrait théoriquement envisager une datation josannique. Toutefois, on peut également penser que l'*édition* du «récit de l'arche» de 1 S 4-6 dans cette première édition reflète déjà l'expérience de l'exil, la perte de l'arche étant alors identifiée à la destruction du Temple de Jérusalem. Le récit de la perte de l'arche en 1 S 4 se termine ainsi sur la naissance d'Ikabod, littéralement «il n'y a pas (plus) de gloire», qui s'accompagne d'un commentaire sur le bannissement de la «gloire» divine hors d'Israël (4,19-22); cet épisode n'est d'ailleurs

pas sans rappeler le thème du départ de la gloire du Temple de Jérusalem en Ez 8–11. D'une certaine manière, la capture de l'arche et la disparition du culte de Silo en 1 S 1–6 annoncent ainsi, de manière proleptique, la fin du livre des Rois et la destruction du Temple de Jérusalem. Tout comme en 1 S 1–6 déjà, ce qui demeure, après la destruction de Jérusalem et la déportation de ses élites, c'est la parole des prophètes, dont l'école deutéronomiste est dépositaire; c'est pourquoi Dtr a fait précéder le RA (1 S 4–6) par une brève notice signalant que Samuel était devenu prophète sur «tout Israël», et ce avant même la perte de l'arche (1 S 3,19–4,1a)! Il est tentant de considérer, en outre, que cette première édition dtr de S n'était pas encore intégrée à l'HD mais se limitait à l'ensemble S-R (bien qu'elle connaisse déjà très certainement une première version du code deutéronomique [Dt 12-26*] et des récits de conquête en Jos 1–12*), comme l'ont suggéré plusieurs auteurs récemment (cf. notamment Kratz). En dehors de 1 S 7; 8 et 12, qui appartiennent à la *seconde* rédaction dtr, S-R ignore tout d'une «époque des juges» (cf. encore le grand récapitulatif de 2 R 17,7-23), et 1 S 1,1 offre un bon début à une histoire indépendante. Dans ce cas, l'intégration de la première édition dtr de S-R dans l'HD correspond très vraisemblablement à la *seconde* édition dtr de ces livres, qui thématise explicitement la transition de l'époque des juges à celle des rois en 1 S 7–12, créant ainsi un lien entre les livres de Jg et de S-R, ce qui suggère, comme le considèrent un nombre croissant d'auteurs, qu'il faut situer la composition de l'HD comme une collection unifiée au début de l'époque perse plutôt que durant l'exil. On notera cependant dans ce contexte que le sommaire de l'époque des juges en 1 S 12,11, qui ne correspond pas tout à fait au récit de Jg (le TM mentionne notamment un «Bedân» qui n'est pas attesté en Jg), suggère que la composition et l'édition de Jg n'est peut-être pas encore entièrement fixée au moment de la rédaction dtr de 1 S 7–12. D'autres auteurs considèrent désormais que les passages dtr critiques à l'égard de la royauté en 1 Samuel (notamment 7,3-4; 8,7-9; 10,18-19 et 12,16-25) feraient partie en réalité d'un *Ennéateuque*, autrement dit non pas un ensemble Dt-R, mais Gn-R, ou Ex-R (cf. notamment en détail l'ouvrage récent de Müller). Cette hypothèse demande à être discutée plus en détail; mais il est vrai que les nombreux parallèles entre 1 S 7; 8 et 12 et Jos 24, ce dernier texte constituant lui-même un grand résumé de Gn à Jos, sont impressionnants. En particulier, l'alternative entre «servir Yhwh» et «servir les autres dieux» (1 S 7,3-4; 12,14-15), ainsi que l'assimilation de la demande d'un roi au service des dieux étrangers (1 S 8,7-8!; 12,14-15) semblent présupposer la seconde partie de Jos 24,14-27, où cette alternative est déjà exposée pour la première fois. Dans ce cas, la seconde rédaction dtr de 1-2 S aurait servi à intégrer ces livres comme un supplément à l'Hexateuque (Gn-Jos), en même temps que Jg.

3. Thèmes et enjeux

Dans leur état actuel, canonique, les livres de Samuel se construisent autour d'une tension fondamentale et tout à fait constitutive. D'une part, leur récit met en valeur David, « grand ancêtre » et roi fondateur de la dynastie jérusalémite, dont de nombreux textes font l'apologie ; en ce sens, ces livres ont, au moins jusqu'à un certain point, une dimension proprement *épique*, en renvoyant le lecteur à l'âge d'or de la dynastie judéenne. D'autre part, plusieurs textes développent déjà une réflexion critique sur l'institution monarchique, et annoncent, à bien des égards, le dépassement de cette institution qui n'a pas survécu aux événements de l'exil.



Le Pharaon est assis à la droite du dieu Horus (cf. Ps 110). Cet aspect de l'idéologie royale souligne la relation filiale qu'entretient le roi avec le dieu (cf. 2 S 7).

3.1. L'apologie de David, ancêtre fondateur de la dynastie jérusalémite

La majeure partie des récits de 1-2 S sont consacrés à la figure de David : son ascension à la royauté (1 S 16–2 S 5), les principaux actes fondateurs de son

règne (2 S 6–8), ses démêlés avec ses enfants, en particulier Absalom (2 S 9–20); même dans la première partie des livres de S, quelques éléments pointent déjà en direction de la royauté de David, dont celle de Saül apparaît comme le négatif (cf. 1 S 13,14). David est clairement présenté comme l'ancêtre fondateur de la royauté israélienne: selon le récit biblique, il est fondateur du culte yahwiste à Jérusalem, où il fait entrer l'arche de Dieu (2 S 6), fondateur de dynastie (2 S 7), et fondateur d'un empire doté d'une administration centralisée (2 S 8). Plus loin, dans les livres des Rois, David est systématiquement présenté comme le modèle de tous les rois judéens.

Les recherches archéologiques récentes ont démontré à quel point cette présentation était fictive; ce n'est guère que vers la fin du VIII^e siècle, après la capture de Samarie et la disparition du royaume du Nord, que l'on assiste à l'émergence d'un véritable état centralisé en Juda. David semble avoir été plus un chef de clan basé dans les plateaux désertiques judéens opérant régulièrement des razzias sur les plaines fertiles avoisinantes; c'est d'ailleurs plus ou moins l'image qu'en donne le «récit de l'ascension de David» en 1 S 16–2 S 5 (cf. notamment 1 S 22,1-5; 24,1; 25,2ss.; 26,1), qui semble avoir ainsi conservé – ou n'avoir pu effacer... – ces réminiscences historiques. La représentation de David comme ancêtre fondateur de la royauté est toutefois déjà attestée dans la stèle de Tell-Dan (IX^e/VIII^e siècles av. n. è.), du moins si l'on accepte de comprendre l'inscription *byt dwd* comme signifiant «Maison de David». Néanmoins, comme on l'a vu, un récit comme le «récit de l'ascension de David» est d'abord et avant tout une construction littéraire de l'époque néo-assyrienne (VIII^e-VII^e siècles), même si cette construction emprunte à différentes traditions plus anciennes.

Les récits sur David, notamment en 1 S 16–2 S 8, insistent considérablement sur la représentation de David comme roi de «tout Israël». David, bien que d'origine judéenne, est choisi comme roi à la fois par les Judéens (2 S 2,1-4a) et par les Israélites (2 S 5,1-5); il est donc le roi légitime à la fois du Nord et du Sud. Plus encore, il est oint par le prophète Samuel, qui est Ephraïmite et qui représente lui-même la tradition prophétique du Nord. Le transfert de l'arche de Silo (1 S 4–6) à Jérusalem (2 S 6), enfin, est destiné à souligner que Jérusalem est le centre légitime du culte yahwiste tant pour le Nord que pour le Sud. Ici encore, ce motif a son origine dans la situation qui prévaut après la destruction de Samarie, lorsque Juda reprend une partie des prérogatives économiques et politiques de l'ancien royaume du Nord. On notera également que l'insistance des récits sur David à présenter David comme l'héritier légitime de Saül est remarquable: David épouse Mikal, l'une des filles de Saül, et il est profondément aimé de Jonathan, le fils de Saül. Tant Mikal que Jonathan sont d'ailleurs prêts à s'opposer à leur père pour sauver David (1 S 19,11-17; 20), et Jonathan lui-même annonce à David, lors

de leur dernière rencontre, que c'est lui, David, qui est le successeur légitime de Saül (1 S 23,17). Le phénomène ne doit rien au hasard. Durant tout le VII^e siècle, et notamment sous le règne de Josias, le territoire de Benjamin, qui jouxte celui de Juda avec lequel il formera par la suite une seule entité administrative dans l'Empire néo-babylonien, représentait évidemment le premier objectif de conquête pour le petit royaume de Juda. En ce sens, les récits qui présentent David comme l'héritier logique, divinement choisi, de Saül, visent vraisemblablement à légitimer les ambitions de Juda sur son voisin immédiat (cf. la notice sur l'annexion de Béthel par Josias en 2 R 23,15ss.).

3.2. *La royauté dépassée, ou la critique théocratique de l'institution monarchique*

Dans leur forme actuelle, les récits sur Samuel et Saül et sur l'instauration de la royauté en Israël (1 S 1–16) représentent la réflexion la plus aboutie, dans toute la Bible hébraïque, sur l'origine et la nature de l'institution monarchique, ainsi que sur les rapports entre prophétie et royauté. Alors que Saül incarne les pires travers de la monarchie, Samuel personnifie au contraire l'idéal du chef *charismatique*, à la fois prophète, juge, chef militaire et chef religieux, élu et divinement inspiré par Yhwh, et ne dépendant d'aucune institution humaine, dont le rôle ne peut guère être comparé, dans toute la Bible hébraïque, qu'à celui de Moïse (auquel il est d'ailleurs associé dans certains textes tardifs comme figure de l'intercesseur par excellence; voir Jr 15,1; Ps 99,6). Derrière cet idéal charismatique figuré par Samuel, on peut identifier le programme théologique et politique des milieux dtr au retour de l'exil, qui considèrent que la communauté de Jérusalem doit se fonder exclusivement sur l'obéissance à Dieu, et non sur une institution déterminée. L'instauration de la monarchie, institution dynastique par excellence, va à l'encontre de cet idéal, comme le souligne l'épisode de 1 S 8, où la demande par le peuple d'un roi est interprétée par Yhwh lui-même comme impliquant le rejet de sa royauté sur Israël. Ce conflit sera finalement résolu dans les chapitres suivants (voir notamment 1 S 12), mais seulement parce que l'institution monarchique est soumise à la prophétie charismatique; le roi est institué par le prophète (Samuel), et il peut toujours être destitué par lui (cf. 1 S 15,1–16,13). Contrairement à la théologie traditionnelle du Proche-Orient, pour laquelle le roi est toujours en quelque sorte le représentant de la divinité sur terre, son « lieu-tenant », l'école dtr affirme au contraire que la royauté est d'abord une institution d'origine *humaine*, voulue par le peuple (1 S 8,4–5, cf. Dt 17,14), qui n'est légitime qu'à condition que le roi soit choisi par Yhwh lui-même (Dt 17,15) et qu'il soit soumis comme le peuple à la Loi divine (pour les Dtrs, le code deutéronomique). L'idéal théocratique de la

royauté qui se fait jour ici est affirmé de manière explicite dans le texte parallèle de Dt 17,14-20, lequel présente la lecture et la méditation de la Loi divine comme la principale tâche du roi choisi par Yhwh (v. 18-20).

Dans la forme canonique des livres de S, les deux représentations de la royauté coexistent : l'une, encore partiellement reflétée dans la première édition dtr des livres de S, fait l'apologie de David ; l'autre, qui se fait jour dans les textes deutéronomistes tardifs au retour de l'exil, développe une vision critique de la monarchie, dans laquelle la seule royauté tolérée est une royauté entièrement soumise à la Loi deutéronomique. Cette ambivalence, qui illustre la diversité des traditions rassemblées en S, est en soi un témoignage de la rupture introduite par la catastrophe de 587. Les intellectuels dtr et post-dtr qui ont donné aux livres de S leur forme finale ne croyaient plus à la restauration de l'ordre monarchique traditionnel, même s'ils n'excluaient pas nécessairement la possibilité d'une restauration de la dynastie davidique. Simultanément, ces éditeurs ne pouvaient ni ne voulaient ignorer entièrement la mémoire du passé glorieux de Jérusalem personnifié par la figure de David. Ils ont donc fait le choix d'éditer les traditions sur David et sur les débuts de la royauté, tout en les encadrant par une série de considérations qui, par leurs références aux dangers inhérents à l'institution monarchique, font le lien avec leur propre présent et se veulent ainsi une contribution à la réflexion politique et religieuse de leur temps sur l'avenir de la communauté de Jérusalem. Par là même, les éditeurs dtr de 1-2 S ont laissé ouverte une tension qui allait s'avérer extrêmement fructueuse sur le plan religieux et symbolique. L'espoir d'une restauration imminente de la royauté davidique à Jérusalem sera rapidement abandonné dans le courant de l'époque perse (fin ^{vi}^e-début ^v^e siècle), et prendra de plus en plus la forme d'un véritable messianisme eschatologique. Dans la figure de ce messie, les deux représentations fondamentales de la royauté en Samuel seront enfin réconciliées. Descendant de David, le messie restaurera la lignée davidique à Jérusalem ; mais il incarnera aussi intégralement l'obéissance à l'ensemble des commandements de la Torah, avec laquelle il ne fera plus qu'un. En ce sens, le messianisme davidique, décliné sous différentes formes aux époques hellénistique et romaine, notamment à Qumran et dans le NT, représente en quelque sorte le point culminant du débat sur la royauté ouvert au ^{vi}^e siècle après l'effondrement des institutions traditionnelles de Jérusalem.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

A.A. ANDERSON, WBC 11, 1989. K. BUDDE, KHC 8, 1902. A. CAQUOT/P. DE ROBERT, CAT 6, 1994. R.P. GORDON, OTGu, 1987. H.W. HERTZBERG, ATD 10, 1986⁷ = OTL, 1982⁶.

R.W. KLEIN, WBC 10, 1983. P.K. McCARTER, AncB 8, 1980; AncB 9, 1984. H.-J. STOEBE, KAT 8/1, 1973; KAT 8/2, 1994. F. STOLZ, ZBK.AT 9, 1981.

4.2. *Etats de la recherche*

W. DIETRICH/T. NAUMANN, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Darmstadt, 1995. P.K. McCARTER, «The Books of Samuel», dans S.L. McKENZIE/P.M. GRAHAM (éd.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), Sheffield, 1994, p. 260-280. T. VEIJOLA, «Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovation (II)», *ThR* 67/4 (2002), p. 391-424.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

S. BAR-EFRAT, *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 176), Stuttgart, 2007. Id., *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT 181), Stuttgart, 2009. S.S. BROOKS, *Saul and the Monarchy: A New Look* (SOTS Monographs), Aldershot/Burlington, 2005. A.F. CAMPBELL, *The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6): A Form-Critical and Tradition-Historical Study* (SBL DS 16), Missoula, 1975. L. DELEKAT, «Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung», dans F. MAASS (éd.), *Das ferne und das nahe Wort. FS L. Rost* (BZAW 105), Berlin, 1967, p. 26-36. L. DESROUSSEAU/J. VERMEYLEN (éd.), *Figures de David à travers la Bible* (LeDiv 177), Paris, 1999. W. DIETRICH, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel* (BWANT 122), Stuttgart et al., (1987) 1992². E. EYNIKEL, «The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6; 2 Sam. 6:1-19)», dans J.C. DE MOOR/H.F. VAN ROOY (éd.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets* (OTS 44), Leiden, 2000, p. 88-106. A.A. FISCHER, *Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5* (BZAW 335), Berlin/New York, 2003. J.W. FLANAGAN, «Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2», *JBL* 91 (1972), p. 172-181. J. H. GRØNBAEK, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 – 2. Sam. 5). Tradition und Komposition* (Acta Theologica Danica 10), København, 1971. D.M. GUNN, *The Story of King David: Genre and Interpretation* (JSOT.S 6), Sheffield, 1978. P. HUGO, «Le Grec ancien des livres des Règnes. Une histoire et un bilan de la recherche», dans Y.A.P. GOLDMAN et al. (éd.), *Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta* (VTSup 110), Leiden/Boston, 2006, p. 113-141. R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000. B. LEHNART, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (VTSup 96), Leiden/Boston, 2003. S.L. McKENZIE, «Cette royauté qui fait problème», dans A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996, p. 267-295.

J.M. MILLER, «Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 S 9,1-10,16; 10,26-11,15 and 13,2-14,46», *CBQ* 36 (1974), p. 157-174. P.D. MILLER/J.J.M. ROBERTS, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the «Ark Narrative» of 1 Samuel*, Baltimore (MA)/London, 1977. P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65), Neukirchen-Vluyn, 1991. R. MÜLLER, *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik* (FAT II/3), Tübingen, 2004. C. NIHAN, «Le(s) récit(s) dtr de l'instauration de la monarchie en 1 Samuel», dans T. RÖMER (éd.), *The Future of Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven, 2000, p. 147-177. S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57), Fribourg (CH)/Göttingen, 1984. A. DE PURY/T. RÖMER (éd.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg (CH)/Göttingen, 2000. G. VON RAD, «Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel» (1944), dans Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), Munich, 1965, p. 148-188. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42), Stuttgart, 1926 = *The Succession to the Throne of David* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 1), Sheffield, 1982. T.A. RUDNIG, *Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids* (BZAW 358), Berlin/New York, 2006. S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids* (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2) (BZAW 267), Berlin/New York, 1998. K.A.D. SMELIK, «The Ark Narrative Reconsidered», dans A.S. VAN DER WOUDE (éd.), *New Avenues in the Study of Old Testament* (OTS 25), Leiden et al., 1989, p. 128-144. E. TOV, *The Hebrew and Greek Texts of Samuel* (IOSCS), Jérusalem, 1980. E.C. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Chico (CA), 1978. J. VAN SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical Historiography*, New Haven (CT)/London, 1983. T. VEIJOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF.B 193), Helsinki, 1975. Id., *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AASF.B 198), Helsinki, 1977. J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETHL 154), Leuven, 2000. J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen, 1871. E. WÜRTHWEIN, «Die Erzählung von der Thronfolge Davids – Theologische oder politische Geschichtsschreibung?» (1974), dans Id., *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin/New York, 1994, p. 29-79.

1-2 ROIS

Ernst Axel Knauf

D'après son contexte canonique, 1-2 R est un livre de rois et de prophètes. C'est le plus deutéronomiste des livres des *Nebiim*. Il a largement contribué à l'élaboration de la conception judéo-chrétienne du « bon » roi et du « vrai » prophète.

1. Plan du contenu du livre

La division de Rois en deux livres vient de la LXX et fut introduite dans les manuscrits hébreux à partir du ^{xv}^e siècle de notre ère. R est le dernier livre des Prophètes antérieurs ; il relate toute l'histoire des monarchies israélite et judéenne depuis le règne de Salomon, qui succède à David, le fondateur du trône éternel de Jérusalem (2 S 7 ; Ps 2 ; 89), jusqu'à leur destruction.

1 R 1-2 fonctionne comme transition entre le livre de Samuel et celui des Rois, puisque l'histoire de David (et de sa succession) y prend fin. En 2 R 25, le livre se conclut sur le récit de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor (2 R 25,8-17) et l'exil de la population, soit à Babylone (2 R 25,18-21), soit en Egypte (2 R 25,22-26). La dernière notice signale que la fin du Temple et de l'Etat ne signifie toutefois pas la fin de la famille royale (2 R 25,27-30). Le lecteur est ainsi renvoyé à Es 4,2 ; 9,1-6 ; 11,1-5, ainsi qu'à Esd 1,8 ; 3,2 (cf. 1 Ch 3,17-18).

On peut diviser 1-2 R en trois grandes parties :

A. Le royaume uni sous Salomon (1 R 1-11)

1-2	Succession à Jérusalem
3,4-15	Succession à Gabaon par <i>installation divine</i> . Don de la sagesse
3,16-28	Exercice de la sagesse : jugement de Salomon
4,1-5,5	Grands du royaume, cour et prospérité générale
5,6-14	Exercice de la sagesse : littérature sapientiale
5,15-32	Contacts internationaux en vue de la construction du Temple
6	Construction du Temple
7	Construction du palais et ameublement du Temple
8	Inauguration du Temple

- 9,1-9 Deuxième *installation divine*: demande d'obéissance au lieu du don de sagesse
- 9,10-14 Villes reçues par Hiram, roi de Tyr, en paiement de ses services
- 9,15-28 Préfets, chantiers royaux et prospérité commerciale
- 10,1-10 Exercice de la sagesse: la reine de Saba
- 10,11-29 Autres richesses et relations commerciales
- 11 Chute de Salomon

B. Histoire d'Israël et de Juda jusqu'à la conquête de Samarie (1 R 12-2 R 17)

- 1 R 12-16 Chronique: de la dissolution du royaume uni à Omri
- 1 R 17-2 R 2,18 Histoires prophétiques: Elie
- 2 R 2,19-8 Histoires prophétiques: Elisée
- 2 R 9-17 Chronique: de la révolution de Jéhu à la constitution de la province assyrienne de Samarie.

C. Histoire de Juda jusqu'à sa chute (2 R 18-25)

- 18-20 *Ezékias*: Réforme → «Il fit le bien aux yeux de Yhwh»
- 21 *Manassé, Amon*: Apostasie → «Ils firent le mal aux yeux de Yhwh»
- 22-23,30 *Josias*: Réforme → «Il fit le bien aux yeux de Yhwh»
- 23,31-25,30 *Derniers rois*: Apostasie → «Ils firent le mal aux yeux de Yhwh»

Chacune des trois parties se distingue par son cadre et par ses thèmes clefs:

1 ^{re} partie (A)	2 ^e partie (B)	3 ^e partie (C)
Salomon et le royaume unifié: 1 R 1-11	Israël et Juda: 1 R 12-2 R 17	Juda: 2 R 18-25
<i>Cadre</i>	<i>Cadre</i>	<i>Cadre</i>
1 R 1,1: David est vieux et impotent 1 R 11,43: Salomon meurt	1 R 12,1: Roboam roi d'Israël 2 R 17,41: Les Samaritains continuent de pécher	2 R 18,1: Ezékias devient roi 2 R 25,30: Yoyakîn pardonné

<i>Thèmes clefs (A)</i>	<i>Thèmes clefs (B)</i>	<i>Thèmes clefs (C)</i>
Sagesse, expertise, ruse : 1 R 2,6.9 ; 3,12.28 ; 5,9-11.14.21.26 ; 7,14 ; 10,4.6-8.23-24 ; 11,41	Péché de Jérôboam : 1 R 12,28-30 ; 13,33-34 ; 15,26.30.34 ; 16,2...	Faire ce qui est droit aux yeux de Yhwh : 2 R 18,3 ; 22,2
Royauté affermie : 1 R 2,12.46 ; 9,5	Hauts lieux : 1 R 12,31 ; 14,23 ; 15,14...	Faire ce qui est mal aux yeux de Yhwh : 2 R 21,2.20 ; 23,32.37 ; 24,19

Dans les seconde et troisième parties, les règnes des différents rois d'Israël et de Juda sont présentés avec des cadres stéréotypés ; pour certains des rois nous n'avons pas d'autres information que les indications contenues dans la notice de règne (2 R 14,23-29 ; 15,1-7.8-12.13-16.17-22.23-26.27-31.32-38...). Les cadres pour les rois du Nord sont en outre moins détaillés que ceux des rois judéens.

Rois de Juda	Rois d'Israël
<i>Introduction</i>	<i>Introduction</i>
Synchronisme	Synchronisme
Age lors de l'accession au trône	—
Durée du règne	Durée du règne
Nom de la mère	—
Jugement	Jugement
<i>Notice finale</i>	<i>Notice finale</i>
Sources	Sources
Mort	Mort
Ensevelissement	—
Successeur	Successeur

L'introduction peut manquer lorsqu'elle est remplacée par un récit plus élaboré (1 R 1-2 ; 12-14 ; 2 R 9-10). La notice finale manque lorsque le roi a été déporté (2 R 17,4 ; 23,24 ; 25,30). Athalie (2 R 11), étant considérée comme illégitime, n'a pas de cadre du tout.

La succession des monarques est ponctuée par l'intervention de prophètes dont la plupart sont inconnus des livres des Prophètes postérieurs, sauf Esaïe (2 R 18-20 ≈ Es 36-38) et Jonas ben Amittai en 2 R 14,25 (dont le nom est repris par l'auteur du livre de Jonas) : Ahiyya de Silo (1 R 11,29-40 ; 14,1-18), Michée ben Yimla (1 R 22,5-28), Elie (1 R 17-19 ; 21 ; 2 R 1-2), Elisée (1 R 19,19-21 ; 2 R 2-9 ; 13,14-21), Houlida (2 R 22,14-20). Ils annoncent, pour la plupart, la perte partielle (1 R 11,29-40) ou totale de la royauté, préparant ainsi la chute d'Israël et de Juda.

2. Origine et formation

Contrairement aux livres des Juges et de Samuel, 1-2 R n'a probablement jamais existé indépendamment d'une plus large narration. On a longtemps identifié cette narration avec l'HD, une œuvre «historiographique» supposée couvrir Dt-2 R*. Les adeptes de cette hypothèse sont divisés, en ce qui concerne le livre des Rois, entre ceux qui travaillent avec un modèle de blocs successifs (un premier «bloc» datant du règne de Josias aurait été complété après les événements de 586 par l'ajout d'un second bloc, les chapitres 2 R 24-25; cf. Cross et Weippert), et ceux qui trouvent trois couches principales tout au long de ce livre (DtrH, DtrP, DtrN, cf. Smend, Veijola, Dietrich). Parmi ceux qui privilégient le premier modèle, certains auteurs imaginent la fin de la première édition de 1-2 R avec le règne d'Ezéchias (Provan). Quelques adeptes du modèle des couches parallèles subdivisent ceux-ci en un nombre parfois incontrôlable de couches supplémentaires (DtrN₁, DtrN₂, etc., mais aussi «DtrS», pour «*spät*», «tardif»). Les reconstructions récentes de la première édition de l'histoire dtr font apparaître un texte très bref (voir par ex. O'Brien) et rappellent à cet égard les reconstructions du soi-disant «Yahwiste» dans les années 1970-80, juste avant sa disparition de la scène exégétique.

Pour ceux qui n'acceptent plus l'hypothèse d'une «histoire dtr» qui arasait les particularités théologiques de chaque livre plutôt que de les mettre en valeur, la meilleure explication de la raison d'être du livre des Rois est celle proposée par K. Schmid: un récit préexilique couvrant les époques de Moïse et de Josué aurait été élargi durant l'exil en un ensemble Moïse-Rois en y ajoutant les livres de Samuel et Rois (mais pas encore Jg). Il est évident qu'après 586-582, une étiologie de la possession du pays par Israël et Juda (le livre de Josué) devait être remplacée par une étiologie de la perte du pays. Après la constitution du Pentateuque autour du personnage de Moïse, l'ensemble Jos-R devint graduellement la collection des «Prophètes Antérieurs». Le texte de la LXX montre que l'on ne saurait en aucun cas situer la «rédaction finale» du livre des Rois durant les VII^e ou VI^e siècles avant notre ère. Il existait probablement deux recensions différentes du livre des Rois (cf. Volggers). La dernière rédaction du TM de R peut être située aux alentours de 200 avant J.-C. (après la forme traduite par la LXX, qui représente une édition au profil littéraire et théologique différent).

2.1. Sources et rédactions

Le premier jet de R avait trois sources distinctes: «les Annales des rois d'Israël» (de Jéroboam I à Osée), les «Annales des rois de Juda» (de Roboam à Sédécias et Guedalias) et une «histoire des anciens rois» (de Saül/David à Jéhu,

cf. Na'aman, Knauf). Les annales fournissent des informations factuelles sur chaque souverain (nom, durée du règne...). A part ces informations, les passages pouvant provenir de ces sources sont rares (cf. 1 R 14,30; 15,16-17.20*-22; 2 R 3,4-5; 11,1-4a.19-20). De l'« Histoire des anciens rois » (cf. Na'aman, Knauf) proviennent 1 R 1-4*; 11,26-28.40; 12-16*; 2 R 9-10* (la même histoire fournit également le noyau de 1-2 S; voir sur ce point l'idée de Kratz et d'autres d'une histoire dtr primitive couvrant 1-2 S et 1-2 R*). Cette histoire des anciens rois ne contenait probablement pas d'histoire élaborée de Salomon, laquelle a peut-être été composée comme récit indépendant durant l'époque assyrienne (cf. Särkiö). L'insertion de l'histoire de Salomon crée une tension à l'intérieur de l'histoire des Rois: comparer 1 R 11,28; 12,4-11 avec 5,27-32 (corvée israélite affectée seulement à la construction du Temple) et avec 9,15-23 (seuls des non-Israélites sont soumis à la corvée). Il est difficile de savoir si une première rédaction de R fut déjà entreprise à Jérusalem avant 586 (par exemple sous le règne de Josias), ce qui reste toutefois une hypothèse plausible. Récemment Blanco Wissmann s'est prononcé contre cette idée. Selon lui le thème des « haut lieux » (*bamôt*) présuppose la chute de Jérusalem. Il sert aux rédacteurs dtrs pour expliquer que c'est grâce aux bons rois judéens qui ont combattu ces lieux de culte que le royaume de Juda a duré plus longtemps que celui d'Israël. Il est également difficile de savoir si ces annales ont survécu un certain temps à Miçpa, à Béthel, voire chez les exilés à Babylone, ou si les descendants des exilés de Babylone ont cité ces sources de mémoire. Dans tous les cas, la première rédaction d'ensemble de 1-2 R est l'œuvre des politiciens responsables de la catastrophe de 586 ou de leurs descendants qui tentaient de revenir au pouvoir par une restauration nationaliste de la maison de David (qui échoua en 520/519).

2.2. Les différentes étapes rédactionnelles

On ne peut qu'estimer approximativement la nature et l'étendue de l'activité rédactionnelle qui conduit jusqu'à la version définitive du TM. Des rédactions globales, telles que celles définies par les sigles DtrH, DtrP, DtrN, DtrS (Nentel) dans le cadre de l'hypothèse de HD coexistent avec des relectures ponctuelles, qui n'ont pas de visée d'ensemble (par exemple le midrash de 2 R 3,6-27 « expliquant » 2 R 3,4-5).

2.2.1. Une première version de R sous Ezékiás ou sous Josias ?

En analysant les cadres des règnes et des formules d'appréciation de chaque roi, H. Weippert a suggéré que la première version de 1-2 R se serait arrêtée avec le règne d'Ezékiás et serait l'œuvre de la cour de Josias (Josias y serait présenté

comme celui qui accomplit les réformes qu'Ezékias avait initiées). Il est néanmoins possible d'interpréter les différences observées par Weippert de manière *synchronique*, et non nécessairement *diachronique*. Ces divergences refléteraient alors une périodisation voulue par les rédacteurs au lieu d'indiquer des étapes distinctes dans la croissance du livre.

L'insertion de «l'histoire de Salomon» par une «*rédaction salomonienne*» dans «l'histoire des anciens rois» aurait pu provoquer à l'époque de Josias, voire plus tard, la séparation de cette histoire en deux rouleaux (S* et R*). Au moment de l'insertion des «*annales de Salomon*», ces dernières furent complétées par l'ajout de matériaux historiques (1 R 9,16-18) et non historiques (1 R 5,6-14; 9,15.19; 10,1-10.13).

2.2.2. Le problème de la fin du livre (2 R 25,27-30) et la première édition de l'ensemble de 1-2 R

L'histoire de la réhabilitation de Yoyakîn ne peut évidemment pas avoir été écrite avant le court règne du roi babylonien qui serait à l'origine de celle-ci (562/561). Il est douteux que cet événement ait suscité des espoirs de restauration imminente qui auraient conduit à rédiger une première version de l'histoire des rois d'Israël et de Juda. 2 R 25,27-30 exprime plus vraisemblablement l'espérance d'une restauration de la maison de David, restauration qui paraissait possible aux alentours de 520 (cf. Ag 2; Za 1-8). Il n'est donc pas exclu que la première version englobant toute la trame narrative de Salomon jusqu'à la chute de Jérusalem date du début de l'ère postexilique plutôt que de l'exil lui-même. Une autre possibilité serait de considérer 2 R 25,27-30 comme un ajout datant de l'époque perse, reprenant des motifs des romans de la diaspora (Gn 37-50*, Dn 1-6*, Esther), et visant à légitimer la transformation d'une situation d'exil en situation de diaspora (Römer).

2.2.3. La rédaction prophétique

Une étape importante pour la transformation de R d'un récit «historique» en une partie des «*Prophètes Antérieurs*» fut l'insertion des récits prophétiques, en particulier ceux d'Elie et d'Elisée (1 R 11,29-40; 14,1-18; 22,5-28; 17-19; 2 R 1-9; 13,14-21). Comme pour les matériaux concernant Salomon, les histoires d'Elie et d'Elisée (voir à ce sujet Nocquet) pourraient provenir de sources indépendantes (tout comme l'histoire d'Ahiyya de Silo en 1 R 11).

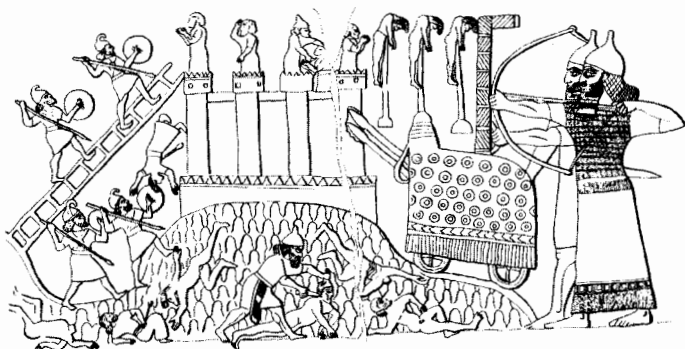
La rédaction qui relia R à Es et l'ancra dans le canon prophétique est la dernière rédaction d'ensemble observable; elle inséra une forme abrégée d'Es 36-39 en 2 R 18-20. De la sorte, le premier prophète canonique incorporé en R, Esaïe, représente l'ensemble des prophètes (cf. Knauf).

3. Thèmes et enjeux

3.1. 1-2 R et l'histoire

R n'est pas une historiographie dans le sens grec du terme (enquête d'un auteur qui commente ses sources); à cet égard, l'historien moderne préférerait avoir accès aux «Annales d'Israël et de Juda» qui sont mentionnés dans le livre. Le livre des Rois interprète bien plutôt l'histoire des royautes israélite et judéenne afin d'expliquer la disparition de ces royaumes. Ce faisant, il pose sur cette histoire un regard moralisateur.

Sur les réussites des grands rois d'Israël (Jéroboam I, Omri, Akab, Jéroboam II) et de Juda (Manassé), R ne nous apprend rien, sinon qu'ils étaient de mauvais rois selon les standards religieux et moraux des rédacteurs («deutéronomistes»). On peut reconstruire leur grandeur et le bien qu'ils firent pour leur pays grâce à l'archéologie et aux sources assyriennes. Par contre, les rois qui pratiquèrent des politiques qu'on jugerait aujourd'hui irresponsables et menèrent leur pays au bord du gouffre sont jugés favorablement (Jéhu partiellement, Ezékias, Josias). Les rédacteurs de 1-2 R n'acceptent pas l'intégration économique et politique de Juda au sein du «Proche-Orient uni» sous l'hégémonie assyrienne et babylonienne, alors que Jérémie et son école l'avaient accepté (cf. Jr 26–29; 45).



Prise d'une ville ennemie par l'armée assyrienne.

3.2. L'idéologie de R

D'après R, l'histoire d'Israël et de Juda débouche sur une catastrophe, car les rois n'adhèrent pas aux lois du Deutéronome. Cette théorie constitue un anachronisme, même d'après la logique littéraire de 1-2 R : étant donné que le Dt ne fut découvert que sous le règne de Josias (2 R 22,3-8), les rois précédents, de Jéroboam II à Amôn, n'ont pu s'y conformer. Selon R, le thème central du livre du

Dt est l'unicité du Temple de Yhwh. Celui-ci ne peut se trouver nulle part ailleurs qu'à Jérusalem (2 S 7; 1 R 6-8. Noter par contre que, dans le Pentateuque, le Dt ne spécifie pas où le Temple de Yhwh se situe. Cette discrétion explique peut-être le fait que les Samaritains ont pu accepter la Torah). La vénération de Yhwh à Béthel ou à Dan constitue le «péché de Jéroboam» (2 R 10,30...). Son culte sur d'autres «hauts lieux», et sa vénération en compagnie de Baal, d'Ashéra ou d'autres divinités, caractérisent le «péché des pères» (c'est-à-dire les rois précédents, cf. 1 R 15,3). L'idéologie de R est donc anti-polythéiste, exclusiviste et anti-samaritaine. Les massacres qu'entreprend Jéhu pour imposer une vénération exclusive de Yhwh sont pardonnés, et même acceptés par les rédacteurs.

L'idéologie de R – un seul Dieu et un seul Temple – s'inscrit dans le discours théologique postexilique et fait apparaître une conception théologique plus étroite, plus ethnocentrique, que celle de la Torah. L'idéologie de R porta ses fruits lors du schisme samaritain qui est intervenu vers la fin du ^{ix}e siècle av. n.è. R a également inspiré les régicides du ^{xvi}e siècle en France et du ^{xvii}e en Angleterre, tout comme le livre de Josué servit de légitimation pour les massacres commis par les colons blancs en Amérique du nord et en Afrique du sud. A cet égard, ces exemples démontrent que le livre des Rois devrait aujourd'hui servir de vaccin contre les tentations ethnocentriques et monomaniaques de toutes sortes.

La notion de dieux qui font l'histoire et qui requièrent un culte et une morale appropriés est commune à tout le Proche-Orient ancien (comme le montrent par exemple la stèle de Mésha et les inscriptions d'Asarhaddon). Une vision de l'histoire comprise comme étant dirigée par un seul dieu peut fournir à ses adhérents l'impression d'être capable de contrôler le cours de l'histoire par l'exercice de la religion.

3.3. R et la dispute théologique au sein de la Bible hébraïque

1-2 R constitue l'une des explications, parmi d'autres, de la perte de l'autonomie politique d'Israël et de Juda. Les rédacteurs d'Esàïe perçurent la cause des défaillances d'Israël et de Juda dans les mauvais choix politiques et dans le comportement irresponsable de leurs dirigeants (Es 5; 8,6-18; 28-31). Selon le livre de Jérémie, ce dernier reprocha à ses contemporains de ne pas vouloir accepter la domination babylonienne (Jr 26-29). Ezéchiel établit des standards de pureté cultuelle qui feraient ressembler les auteurs de R à des païens. R, Es, Jr et Ez représentent donc des écoles concurrentes qui tentaient d'analyser les raisons de la catastrophe judéenne tout en avançant des concepts pour une restauration. Ces divergences et cet antagonisme entre les livres des «grands prophètes» expliquent le silence de R sur les Prophètes Postérieurs. On peut retrouver ces différentes options prophétiques ainsi que la position du livre des Rois tout au long de l'histoire du judaïsme.

L'idéologie de R est également critiquée par le Ps 44 (on peut avoir foi dans le vrai dieu et subir néanmoins la défaite) et par le livre de Jonas. Dans ce livre, un prophète nationaliste mentionné en 2 R 14,25 est ridiculisé lorsqu'il défend une théologie nationaliste.

3.4. *La théologie de R dans son contexte canonique*

Une lecture théologique de R doit se baser sur le fait que R sert de pont entre Samuel et Esaïe. La dynastie davidique, malgré ses débuts glorieux, s'achève par un désastre, qui n'est pas seulement un désastre pour Israël et Juda. Ce désastre marque également la fin de la conception d'un dieu nationaliste ; car ce dernier, au terme de l'histoire rapportée par R, a perdu son pays, son peuple et son Temple. C'est en opposition à cette anti-histoire de salut que le message d'Esaïe a pu déployer tout son impact : message du jugement divin en tant que justification et restitution du pécheur (Es 1,18-26), véritable théocratie comme règne de Dieu sans roi, sans Etat et sans Temple (Es 60,14-22 ; 61,6-8 ; 65,17-66,23).

4. Indications bibliographiques

4.1. *Commentaires*

M. COGAN/H. TADMOR, *AncB* 11, 1988. J.A. MONTGOMERY/H.S. GEHMANN, *ICC*, 1951. M.J. MULDER, *HCOT*, 1998-. M. SWEENEY, *OTL*, 2007. J. WERLITZ, *NSK.AT* 8, 2002. E. WÜRTHWEIN, *ATD* 11/1, (1977) 1985² ; 11/2, 1984.

4.2. *Etats de la recherche*

M. AVIOZ, «The Book of King in Current research (Part I – Part II)», *CBR* 4.1 (2005), p. 11-55; *CBR* 5.1 (2006), p. 11-57). S.L. MCKENZIE, «The Books of Kings in the Deuteronomistic History», dans S.L. MCKENZIE/ P. GRAHAM (éd.), *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), Sheffield, 1984, p. 281-307. T. VEIJOLA, «Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovation», *ThR* 67 (2002), p. 391-424; *ThR* 68 (2003), p. 1-44.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

R. ALBERTZ, «Le milieu des Deutéronomistes», dans A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996, p. 377-407. F. BLANCO WISSMANN, «*Er tat das Rechte*». *Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25* (AThANT 93), Zürich, 2008. F.M. CROSS, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, Cambridge (MA), 1973. B. HALPERN/D. VANDERHOOF, «The Editions of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.», *HUCA* 62 (1991), p. 179-244.

E.A. KNAUF, «The Queens' Story: Bathsheba, Maacah, Athaliah and the "Historia of Early Kings"», *Lectio difficilior* 2 (2002) (www.lectio.unibe.ch). ID., «Vom Prophetinnen-Wort zum Propheten-Buch», *Lectio difficilior* 2 (2002) (www.lectio.unibe.ch). R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, 2000 (traduction anglaise: *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*, London/New York, 2005). A. LEMAIRE, «Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois», *ZAW* 98 (1986), p. 221-236. N. NA'AMAN, «The Contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as Historical Source», *JSOT* 82 (1999), p. 3-17. J. NENTEL, *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1;23;24; 1Sam 12 und 1Kön 8* (BZAW 297), Berlin/New York, 2000. D. NOCQUET, *Le «livret noir de Baal». La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël* (Actes et Recherches), Genève, 2004. M.A. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92), Freiburg (CH)/Göttingen, 1989. J. PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (SESJ 76), Göttingen, 1999. I.W. PROVAN, *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172), Berlin/New York, 1988. T. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'Ecole deutéronomiste à l'œuvre* (Le Monde de la Bible 56), Genève, 2007. H.N. RÖSEL, *Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VTS 75), Leiden et al., 1999. P. SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditionsgegeschichtliche Untersuchung über 1. Kön 3-5 und 9-11* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60), Göttingen, 1994. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999. R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart et al., 1978. D. VOLGGER, *Verbindliche Tora am einzigen Tempel. Zu Motiv und Ort der Komposition von 1.2 Kön.* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 61), St. Ottilien, 1998. H. WEIPPERT, «Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher», *Bib.* 53 (1952), p. 301-339.

LES GENRES LITTÉRAIRES PROPHÉTIQUES

Jacques Vermeylen

Les prophètes du Premier Testament utilisent toute une gamme de moyens d'expression. Il n'est guère aisé de mettre de l'ordre dans le foisonnement des textes ! On trouve dans les livres des Prophètes postérieurs quelques récits, mais aussi et surtout des discours, dont la tonalité est parfois porteuse d'espérance et parfois menaçante. Examinons tour à tour chacun de ces trois aspects, en terminant par les récits.

1. La prophétie de salut

Presque toutes les cultures du Proche-Orient ancien connaissent des prophètes, hommes capables de transmettre au roi ou au peuple des paroles d'origine divine. Dès les temps les plus reculés, on connaît en Israël à la fois des groupes de prophètes extatiques et des individus dotés de pouvoirs étranges (visions, miracles, intercession efficace...). Nous n'avons guère accès à la parole de ces prophètes, sinon par le biais de récits plus tardifs. Ces premières formes de prophétisme donneront bientôt naissance à un prophétisme de cour (Natan, Gad...), et probablement à un prophétisme cultuel attaché au Temple. Les polémiques de Jérémie contre les « prophètes de mensonge » (Jr 27–29) donnent à penser que ces personnages avaient ordinairement une parole optimiste. Déjà le célèbre oracle de Natan à David avait pour contenu essentiel la promesse de la pérennité de la dynastie (2 S 7,1–17). On retrouvera la prophétie de salut dans plusieurs recueils prophétiques, et en particulier dans des passages généralement considérés comme étant d'origine postexilique, mais l'exemple le plus caractéristique est celui d'Es 40–55. Outre quelques passages hymniques (40,12–26.27–31 ; 42,10–13 ; 44,23 ; 45,8 ; 48,20–21 ; 49,13 ; 51,3 ; 52,9–10) et des controverses contre Israël (40,12–31 ; 44,24–28 ; 45,9–13 ; 46,5–11 ; 48,1–11.12–15 ; 55,8–13), on y distingue les genres littéraires suivants :

1. *L'oracle de salut*, qui imite l'oracle de salut sacerdotal donné par le prêtre en réponse à une plainte individuelle (exaucement). En Es 40–55, ce genre littéraire est détaché de son lieu originel, pour être appliqué à Israël. On le trouve en

Es 41,8-13.14-16; 43,1-4.5-7; 44,1-5. L'oracle de salut deutéro-ésaïen est bâti selon la structure suivante :

1. une introduction (exemple : Es 43,1a);
2. l'annonce du salut : « Ne crains pas ! » (43,1b α);
3. la motivation (43,1b β -4a);
 - *nominale* : « je suis avec toi », « je suis ton Dieu », etc.
 - *verbale* : « je t'aide », « je te fortifie », etc.
4. la conséquence de l'intervention divine (43,4b);
5. parfois, l'oracle se termine par la mention explicite du but du salut : l'honneur divin.

2. La *proclamation du salut*, qui imite, elle aussi, la réponse que le prêtre donnait à la supplication dans le cadre de la liturgie. Elle se distingue de l'oracle de salut par deux traits : d'une part, elle parle au futur et non au présent; d'autre part, elle répond à la plainte collective et non à la supplication individuelle. On la rencontre en Es 41,17-20; 42,14-17; 43,16-21; 46,12-13; 48,1-11.12-17; 49,7-12; etc. Ces péricopes sont bâties selon le schéma :

1. le rappel de la lamentation nationale;
2. l'annonce du salut :
 - annonce du don divin;
 - annonce de l'intervention divine : la libération du peuple, etc.;
3. le but recherché par Yhwh.

3. Le *discours de procès* contre les autres peuples (41,1-5; 41,21-29; 43,8-15; 44,6-8; 45,20-25). Ces discours comprennent les éléments suivants :

1. l'invitation à comparaître (exemple : 41,1);
2. l'interrogatoire : qui, en définitive, est le vrai Dieu ? (41,2-4);
3. la conclusion (41,5).

L'argument principal de ce discours réside dans la continuité de l'agir divin, depuis la création du monde : Yhwh réalise toujours ce qu'il a dit. Dieu étend son action sur la terre entière et se sert même d'un roi étranger, son serviteur Cyrus, pour le service de son peuple.

Remarquons que ces genres littéraires ne semblent pas répondre à des situations de vie spécifiques, mais apparaissent plutôt comme des imitations. Le prophète – ou l'écrivain qui s'exprime en son nom – répond à la situation de détresse d'Israël, mais il ne faut imaginer aucun contexte culturel.

2. La prophétie de malheur

Selon l'étude classique de C. Westermann, le discours prophétique de l'époque royale ne connaît qu'un seul genre littéraire fondamental, le discours de jugement, lequel s'ouvre par la formule du messenger («Ainsi parle Yhwh») et comporte deux parties essentielles : l'exposé des reproches et l'annonce du châtement, souvent introduite par *lakkēn*, «c'est pourquoi», ou une formule équivalente. La réalité est toutefois autrement plus complexe. Ainsi, les discours d'Amos, premier des prophètes «critiques» (vers 760), ne rentrent-ils que malaisément dans ce cadre ; on y reconnaît au contraire plusieurs genres littéraires, que les prophètes ultérieurs reprendront. Amos n'invente pas un nouveau type de discours, mais il utilise divers modes traditionnels d'expression pour les mettre au service d'un message nouveau. Ce recours au pastiche a pu s'accompagner des mises en scène correspondantes ; la frontière entre «parole prophétique» et «acte symbolique» n'est sans doute pas très nette. C'est ainsi qu'Amos mime successivement le messenger royal, le crieur public, les pleureuses et le *nābî'*, ou prophète traditionnel.

2.1. Le discours du messenger royal

Amos joue ce rôle dans la série de ses oracles sur les nations et sur Israël (ch. 1-2). Chaque strophe s'ouvre par la formule du messenger («Ainsi parle Yhwh») et se termine par une formule correspondante («Dit Yhwh» ; en 2,16, cette formule est remplacée par «Oracle de Yhwh»). A l'intérieur de ce cadre, le prophète expose brièvement le péché motivant l'intervention divine, puis il annonce le châtement mérité. On trouve encore la formule du messenger en Am 3,12 et 5,16, chaque fois en introduction de la seconde partie d'un oracle (annonce du châtement). Le modèle dont Amos s'inspire semble indiquer que le prophète livre une parole d'autorité, une décision transmise à un subordonné. Ce genre littéraire sera repris par Osée, Esaïe, Michée et Jérémie, pour devenir la forme la plus habituelle de l'oracle de malheur.

2.2. La harangue du crieur public

Par ses paroles scandées par l'impératif «Ecoutez !» (3,1-12 ; 3,13-15 ; 4,1-3 ; voir aussi 5,1-2), Amos joue le rôle du héraut chargé de transmettre les décisions divines. Sauf exception (4,1-3), ces oracles ne comportent pas la structure bipartite classique. Il faut sans doute comprendre le grand discours 4,6-5,2* comme une nouvelle imitation de l'office du crieur public (répétition du «vous» accusateur) ; remarquons que l'adresse «Ecoutez cette parole», absente au début de l'oracle, en introduit la dernière strophe.

2.3. *La lamentation funèbre*

Plusieurs oracles d'Amos (5,7-17; 5,18-20; 6,1-8; 6,13-14) évoquent les cérémonies de l'enterrement: en ouvrant ses discours par le cri de deuil *hōy* (5,18; 6,1; il faut sans doute restituer le même *hōy* en 5,7 et 6,13), le prophète pleure le décès de ceux qui l'écoutent, cf. 5,16-17. Ces oracles ne comportent ni la formule du messenger (sinon dans la seconde partie), ni l'adresse du crieur public. Ce genre littéraire sera repris, lui aussi, par les autres prophètes critiques de l'époque royale.

2.4. *Le récit de vision prophétique*

Les rôles joués dans les discours d'Am 1-6 éclairent la fonction des cinq visions des ch. 7 à 9. Cette fois encore, nous nous trouvons en présence d'un procédé d'imitation: Amos – qui ne se définit pas ainsi (voir 7,14) – joue le rôle du *nābî*³, ou prophète traditionnel, souvent visionnaire; on retrouve d'ailleurs la même formule, «Yhwh me fit voir», à propos d'Elisée (2 R 8,10.13; voir aussi Jr 24,1; 38,21; Ez 11,25). Les visions apparaissent donc comme un procédé littéraire; c'est d'ailleurs ce que suggèrent à la fois leur allure stéréotypée et la progression des cinq scènes. Amos joue au prophète qui a des visions et intercède pour ses «clients», comme il joue également d'autres rôles. D'autres prophètes rapportent leurs visions: Esaïe (la vision inaugurale, ch. 6), Jérémie (1,11-16) et surtout Ezéchiel (1,4-3,11; etc.).

2.5. *Autres formes de discours prophétique*

Les discours d'Am 1,3-2,3, caractérisés du point de vue de la forme par l'imitation du rituel de l'ambassadeur royal, annoncent le malheur de diverses nations païennes. De tels oracles prennent également une place importante dans le Proto-Esaïe (ch. 13-27), dans le livre de Jérémie (dans l'ordre – sans aucun doute primitif – de la LXX, ch. 46-51) et dans celui d'Ezéchiel (ch. 25-32), où ils apparaissent toujours au centre du recueil; voir encore Jl 4,1-17; So 2,2-15 ou le livre d'Abdias. S'ils disent tous le malheur de certains peuples ou du monde païen en général, ces oracles ne constituent pas un «genre littéraire» spécifique, car leur forme varie. Il faut ajouter que leur fonction n'est pas partout la même. Alors qu'en Amos, par exemple, le malheur des nations voisines montre le sort qui attend Israël, ailleurs il peut annoncer au contraire la délivrance d'Israël, asservi par le monde païen.

Le prophète Osée, qui emprunte à Amos bon nombre d'éléments de ses discours, crée également un nouveau genre littéraire: le discours de procédure

judiciaire (*rib*). Cette fois, le prophète s'inspire des pratiques de la controverse juridique, avec l'accusation de la partie adverse et l'annonce de sanctions (Os 2,4-15). Ce genre littéraire du *rib* est également attesté dans les livres d'Esaïe (1,2-20), de Jérémie (ch. 2) et de Michée (6,1-6).

Ajoutons que le livre de Jérémie contient cinq discours où le prophète dit à Yhwh sa plainte et ses reproches, mais aussi sa confiance renouvelée (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Ces pièces sont traditionnellement appelées «confessions de Jérémie», par analogie avec celles d'Augustin. Elles offrent de nombreux points communs avec les psaumes de supplication individuelle.

3. Les récits

Les recueils prophétiques contiennent également des récits. Certains d'entre eux sont rédigés à la troisième personne, comme celui de l'intervention d'Esaïe lors de la crise de l'an 701 (Es 36-39, parallèle à 2 R 18-20) ou celui de la persécution de Jérémie (Jr 19,1-20,6; 26; 36-44). D'autres sont autobiographiques; on mentionnera en particulier les récits d'envoi en mission d'Esaïe (Es 6) et de Jérémie (Jr 1,4-10), mais aussi la trame narrative qui unit tout le livre d'Ezéchiel.

On parle souvent d'un genre littéraire du «récit de vocation prophétique», genre qui concernerait surtout Moïse (Ex 3-4 et 6), Gédéon (Jg 6), Esaïe (Es 6), Jérémie (Jr 1) et Ezéchiel (Ez 1-3) et se caractériserait par la structure suivante.

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> a. la rencontre de Dieu; b. la parole d'introduction; c. l'envoi en mission; d. l'objection de l'envoyé; e. la promesse d'assistance; f. le signe confirmant la mission. |
|---|

En réalité, ce schéma ne peut s'appliquer à Esaïe, qui se porte lui-même volontaire pour la mission prophétique. Son témoignage est sans doute celui d'une expérience personnelle intensément vécue, qui n'entre pas dans un schéma institutionnel ou littéraire préétabli. Dans la même ligne, Ezéchiel ne fait aucune objection à la mission que Yhwh lui confie. Moïse et Gédéon ne sont pas envoyés comme prophètes, mais plutôt comme libérateurs de leur peuple. Il ne reste donc que Jérémie, mais son témoignage n'entre que malaisément dans le schéma, et surtout il est fait d'une mosaïque de citations ou d'allusions à d'autres textes, si bien que l'on peut se demander s'il n'est pas plutôt l'expression littéraire tardive d'un lecteur qui s'identifiait au prophète persécuté à cause de sa parole. Bref, il vaut mieux renoncer à parler d'un genre littéraire de la vocation prophétique.

4. Indications bibliographiques

A. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktionen und Geschichte einer Gattung*, Münster, 2002. J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique* (LeDiv 152), Paris, 1993. P. BOVATI, *Ristabilire la Giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma, 1986. D.R. DANIELS, «Is There a "Prophetic Lawsuit" Genre?», *ZAW* 99 (1987), p. 339-360. R. DAVID, «Du but initial au but subjectif : la réponse des appelés dans les textes de la Première Alliance», dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 34 (2005), p. 197-211. J. FERRY, «Les récits de vocation prophétique», *EstB* 60 (2002), p. 211-224. J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance* (Studia 22), Bruges et al., 1967. J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsankündigung in der späten Königszeit Israel* (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn, 1970. L. MARKERT, *Strukturen und Bezeichnung des Scheltworts* (BZAW 140), Berlin/New York, 1977. L. RAMLOT, «Prophétisme. II. La prophétie biblique. 3. Les moyens d'expression des prophètes», dans *DBS* 8 (1972), col. 943-973. K.A. TÄNGBERG, *Die prophetische Mahnrede* (FRLANT, 143), Göttingen, 1987. A. WAGNER, *Prophetie als Theologie. Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie* (FRLANT 207), Göttingen, 2004. C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1968³ (1960) = *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia (PA), 1967. Id., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Göttingen, 1987 = *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, Louisville (KY), 1991.

LA FORMATION DES PROPHÈTES POSTÉRIEURS (HISTOIRE DE LA RÉDACTION)

Konrad Schmid

1. Histoire de la recherche

Seul un petit nombre des résultats de la recherche vétérotestamentaire ont été reçus dans les milieux d'Eglise et dans l'espace public sans subir trop de déformations. L'image de la prophétie vétérotestamentaire, telle qu'avant tout la recherche historico-critique du XIX^e siècle l'a décrite, en fait partie. Là où l'on parle aujourd'hui de manière générale de « prophètes » se cache l'image des prophètes telle que l'exégèse vétérotestamentaire l'a esquissée à partir de l'AT. Il s'agit dès lors de personnages singuliers, spirituels et géniaux, qui incarnent sans compromis et sans condition à l'égard de ceux à qui ils s'adressent la volonté divine qui leur a été communiquée. Pour construire cette image des prophètes, la recherche vétérotestamentaire isolait les *logia* prophétiques originaux de leurs ajouts ultérieurs. Afin de retrouver l'image de ce génie religieux qu'était le prophète, l'exégèse consistait ainsi dès lors essentiellement à distinguer entre parties « authentiques » et « inauthentiques » au sein d'un même texte.

Cette image classique du prophète comme génie religieux s'inspirait avant tout de l'idéalisme et du romantisme (cf. Schmid). Elle a dominé l'ensemble du XIX^e siècle et fut encore considérablement renforcée par la proposition de J. Wellhausen, qui datait la Loi plus tardivement que les prophètes (*lex post prophetas*), « libérant » ces derniers du devoir d'interpréter la Loi. L'image fondamentale d'un message prophétique qui ne proviendrait pas de ce monde survint fort à propos avec la théologie dialectique (K. Barth), et se prolongea ensuite durant tout le XX^e siècle. La *discontinuité* de la prophétie constitue encore très clairement une pierre de touche centrale de la *Théologie de l'Ancien Testament* de G. von Rad, texte paradigmatique de cette époque. Selon lui, on ne peut rattacher la prophétie aux autres représentations religieuses d'Israël. C'est pourquoi von Rad l'a traitée, dans son second volume, comme si elle était séparée de toute autre tradition.

Pourtant, à côté de cette image classique construite par la recherche, quelques voix discordantes se sont élevées dans la première moitié du XX^e siècle déjà,

comme par exemple celles de H.W. Hertzberg ou d'A. Gelin. Ces derniers ne s'intéressaient pas uniquement aux prophètes et à leurs paroles « authentiques », mais étaient également attentifs aux ajouts et cherchaient à rendre ces derniers compréhensibles dans le cadre d'une interprétation d'ensemble du corpus biblique. Cette manière d'envisager le problème en s'interrogeant sur l'histoire de la rédaction (le concept de *Redaktionsgeschichte* remonte à W. Marxsen) est devenue par la suite incontournable dans la recherche vétérotestamentaire, en particulier grâce au commentaire du livre d'Ezéchiel par W. Zimmerli en 1969. Elle est aujourd'hui l'une des techniques de travail dominantes dans la recherche sur les livres prophétiques (voir par exemple B. Gosse, J. Vermeylen, O.H. Steck, et en général M. Fishbane). L'« histoire de la rédaction » s'interroge ainsi de manière décisive non plus simplement sur la proclamation originale des prophètes, mais également et avant tout sur les différents accents et courants de pensée qui apparaissent au sein des livres qui leur sont attribués, et qui concernent d'abord l'histoire littéraire postérieure aux paroles prophétiques mises par écrit.

On peut décrire l'histoire de la recherche sur les livres prophétiques à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle comme un processus continu. On considérait alors que les titres de chaque texte renvoyaient à des prophètes historiques dont les textes pouvaient se réclamer ; on tentait ensuite de les réduire de manière critique à une unité assurée au sein de laquelle la substance du témoignage authentique serait restée intacte. Ainsi le livre d'Esaié proviendrait d'« Esaié », et le livre de Jérémie de « Jérémie », etc. Aujourd'hui, l'intérêt s'est déplacé des prophètes vers leurs livres et de leurs paroles vers les textes. On considère alors que les livres prophétiques sont porteurs de sens dans leur ensemble et qu'ils ne sont plus le rassemblement hasardeux de ce que l'on appelait des « petites unités », littérairement et théologiquement autonomes. On peut quasiment parler ici d'un changement de paradigme dans la recherche, même si la question concernant les *logia* d'origine garde toujours une certaine légitimité.

L'attention que l'exégèse accorde aux séquences des livres prophétiques, qu'elle considérait traditionnellement comme étant inauthentiques, montre, de manière de plus en plus évidente, que celles-ci ne se réduisent pas à des gloses et à des erreurs textuelles, mais qu'elles sont le plus souvent des réinterprétations porteuses de sens, s'insérant dans un matériel préexistant. Les rédacteurs successifs ne sont donc pas des glossateurs maladroits, mais des scribes qui peuvent revendiquer le titre de « prophètes », dans la mesure où ils témoignent par leur activité scripturaire d'une étonnante capacité d'innovation et que, tout en se retirant anonymement derrière la figure qui donne son nom au livre, ils comprennent eux-mêmes le sens de leur propre intervention comme étant d'ordre prophétique.

On voit ainsi que la prophétie n'est plus rattachée à une figure géniale au milieu d'une histoire ponctuelle, mais qu'elle est un phénomène collectif de longue durée, et qu'il faut la prendre à nouveau au sérieux en tant que prophétie *scripturaire*. Toutes les prophéties n'ont pas été d'abord orales, mais de larges parties des livres prophétiques n'ont jamais existé autrement que sous une forme scripturaire (par exemple Es 56–66 ou Jr 30–33). Pour certains livres prophétiques, comme probablement Jonas ou Malachie, on peut globalement considérer qu'il faut les attribuer intégralement à des scribes : il n'y a derrière eux aucune figure de prophète dont la proclamation, une fois mise par écrit, aurait servi par la suite de base à une histoire rédactionnelle postérieure. Bien plus, ces livres semblent être, dans leur entier, les produits d'une tradition prophétique intégralement écrite et transmise par des scribes (*schriftgelehrte Tradentenprophetie*).

2. La prophétie écrite et transmise par des scribes

Le travail d'interprétation des scribes sur la transmission des textes prophétiques peut être évalué de différentes manières (cf. Kratz). Il faut différencier les points suivants :

2.1. Première mise par écrit et compilation de textes préexistants

Le travail d'interprétation commence principalement avec la *première mise par écrit* de *logia oraux*. Cette mise par écrit constitue déjà en tant que telle un acte d'interprétation, du fait que, par ce geste, la parole orale est soustraite à sa situation d'origine, et qu'elle vient s'ajouter à une *compilation* d'autres paroles semblablement isolées, sans que celles-ci n'aient été reformulées par un rédacteur quelconque. Certains traits significatifs peuvent découler de l'arrangement des textes, comme J. Jeremias a pu le montrer notamment pour les livres d'Osée et d'Amos. Ce procédé était déjà propre aux tablettes contenant les compilations des prophètes néo-assyriens (cf. Nissinen). L'absence de notations intermédiaires en Os 4–14 signale que les textes ici compilés ne doivent pas être lus les uns après les autres, mais plutôt comme un ensemble. Il est même possible de dire, de manière un peu provocatrice, qu'il n'y a (plus) nulle part d'« authentiques » prophètes dans l'Ancien Testament, dans la mesure où la première mise par écrit de *logia oraux*, le choix et la composition de différentes petites unités sont déjà des actes d'interprétation, en amont desquels il est difficile de se frayer un chemin.

2.2. Ajouts de petites unités

Il est également possible de mettre en évidence de petits ajouts, qui ne peuvent être reliés qu'au contexte immédiat. Dans le livre de Jérémie par exemple, avant

tout en Jr 4-10, on trouve des compléments qui élargissent les annonces de désastres et de plaies. Ces annonces sont généralement adressées à une personne (Jérusalem), et sont formulées à la 2^e personne du féminin singulier. Du fait de ces ajouts, l'annonce d'un désastre fracassant ne correspond plus simplement à la venue d'un malheur, mais devient un châtement pour une faute. Cette faute consiste, métaphoriquement, dans l'adultère de Jérusalem, qui constitue pour ainsi dire une sorte de fausse alliance politique : Jérusalem se cherche d'autres « amants », au lieu de faire confiance à Yhwh.

Jr 4,13-15 : Vois comme (le destructeur des peuples) tire les nuages du temps, et comme les tempêtes sont ses chariots ; plus rapides que des aigles sont ses coursiers. Malheur à nous, nous sommes perdus !

Purifie ton cœur du mal, Jérusalem, afin que tu sois sauvée ! Combien de temps tes pensées impies resteront encore en toi ? Oui, écoute, on annonce depuis Dan, on envoie depuis les montagnes d'Ephraïm des messages de désastre.

Des chercheurs comme C. Levin, W. McKane, mais déjà également B. Duhm, sont d'avis que le travail d'interprétation des scribes sur les livres prophétiques consiste exclusivement en de tels compléments de détail, partant du principe que l'on ne peut discerner de couches rédactionnelles de plus grande envergure. Pour ces derniers, la croissance littéraire des livres prophétiques pourrait dès lors être comparée à une « forêt incontrôlable » (Duhm), ou à une avalanche toujours croissante. A l'encontre de ces auteurs, il faut toutefois souligner que l'on peut déterminer, également dans les livres prophétiques, des ajouts littéraires qui forment la charpente de certaines sections des livres, voire des livres dans leur ensemble (et peut-être même de plusieurs livres à la suite), et qui donnent à des parties entières du livre un sens nouveau. Le travail rédactionnel se rapporte en de tels cas non pas simplement au contexte immédiat, mais relève d'une cohérence plus large, de l'ordre d'un livre ou même d'une collection de livres. Pour montrer que l'on doit interroger les textes de cette manière, on peut se référer à ce que l'on a appelé, en Es 1-39, dans le texte grec de Jérémie, ou encore en Ezéchiel, le *principe organisateur* du livre. Ce dernier consiste à formuler d'abord des paroles de désastre contre Israël, suivies de paroles de désastre contre les peuples, avant de conclure par des paroles de salut à l'égard d'Israël (Bogaert). Ce principe organisateur constitue visiblement la structure du livre, et donne ainsi à l'ensemble une signification en rapport à l'histoire du salut.

2.3. Textes ayant une valeur rédactionnelle pour l'ensemble d'un livre

Es 35 est un exemple de texte ayant une valeur rédactionnelle pour l'ensemble d'un livre. Ce texte charnière, qui pourrait provenir historiquement du tout début

de l'ère des Diadoques (fin du IV^e siècle-début du III^e), réunit pour la première fois les traditions du Proto – et du Deutéro-Esaïe, jusque-là indépendantes, en un «grand Esaïe» et leur donne, en relation avec d'autres ajouts dans chacun des corpus, une nouvelle structure de sens. Es 35 est, comme il est possible de le montrer précisément, un produit de Es 24 et 40ss., qui fait ainsi passer du Proto – au Deutéro-Esaïe (cf. Steck).

Un autre exemple se trouve en Jr 24. La vision des bonnes et des mauvaises figures donne une préférence à la première Golah (les «bonnes figures»), par rapport à ceux qui, après la chute de Jérusalem et de Juda, sont restés au pays ainsi qu'à ceux qui se sont réfugiés en Egypte (les «mauvaises figures»). L'insertion rédactionnelle de Jr 24 n'est pas une insertion isolée sans aucun rapport avec le reste du texte : elle concerne au contraire le livre de Jérémie *dans son ensemble*, dans la mesure où elle permet de le structurer selon cette alternative.

Le début de Jr 24 opère ainsi une relation avec le début du livre et les deux visions de Jr 1, 11ss., en reprenant le mode de la vision et en introduisant la question «Que vois-tu?».

Jr 24,1-3 : Yhwh me fit voir une image : il y avait là deux corbeilles avec des figures devant le Temple de Yhwh, après que Nabuchodonosor, le roi de Babylone, a déporté Yekonya le fils de Yoyaqim, le roi de Juda, les princes de Juda, les contremaîtres et les artisans hors de Jérusalem et les a amenés à Babylone ; dans l'une des corbeilles, il y avait de très bonnes figures, comme le sont les premières figures, dans l'autre corbeille se trouvaient de très mauvaises figures que l'on ne pouvait pas manger tellement elles étaient mauvaises. Alors Yhwh me parla. «Que vois-tu, Jérémie?» Je dis : «Des figures ! Les bonnes figures sont très bonnes, les mauvaises sont toutefois très mauvaises, si mauvaises qu'on ne peut les manger».

A travers ce récit, les annonces de jugement de Jr 1–23 sont résumées et rapportées à la déportation de la première Golah sous Yoyakîn. Du point de vue de Jr 24, ce sont les événements de 597 avant J.-C. qui forment une césure décisive dans l'histoire d'Israël, et non la destruction de Jérusalem en 587, visiblement parce que les déportés de la première Golah (les «dix mille» composant l'élite aristocratique de Jérusalem selon 2 R 24,14) se considéraient comme les héritiers légitimes d'Israël.

Après l'accomplissement de la vision de Jr 1 suit en Jr 24 une nouvelle vision, laquelle annonce le développement du plan historique de Yhwh et favorise de manière correspondante la première Golah.

Jr 24,5-7 : Alors me parvint la parole de Yhwh : «Ainsi parle Yhwh, le Dieu d'Israël. Comme ces bonnes figures, ainsi vais-je considérer en bien les déportés de Juda, que j'ai envoyés depuis ce lieu dans le pays des Chaldéens. Je veux porter en bien mon regard sur

eux, et les ramener dans ce pays, je veux les construire et non les détruire, les planter et non les arracher. Et je veux leur donner un cœur qui leur fasse reconnaître que je suis Yhwh. Ils seront mon peuple et je serai leur dieu; ensuite ils se tourneront de tout leur cœur vers moi».

Dès lors, les promesses de salut de Jr 29–33 seront comprises en partie littéralement et seront limitées de manière stricte par un rédacteur à la première Golah. Dans le même temps, Jr 24,8–10, en anticipant les récits de Jr 37–44, les interprétera du point de vue de Jr 24 comme l'accomplissement de la part négative de la vision des corbeilles de figes. Ici également, on peut repérer au cas par cas des reformulations singulières.

Jr 24,8–10: «De même que les mauvaises figes, qui sont si mauvaises que l'on ne peut les manger – ainsi parle Yhwh –, ainsi vais-je jeter Sédécias, le roi de Juda avec tous ses princes et le reste de Jérusalem qui est resté dans ce pays et tous ceux qui habitent au pays d'Égypte. Je vais en faire des sujets d'horreur pour tous les royaumes de la terre, des sujets d'ignominie et d'adage, de risée et de malédiction partout où je les expulserai. Et je vais lâcher contre eux l'épée, la faim et la peste, jusqu'à ce qu'ils soient exterminés hors du pays que je leur avais donné, à eux et à leurs pères».

Es 35 et Jr 24 sont ainsi des exemples de textes rédactionnels qui, d'une part, n'ont jamais existé sous une autre forme que scripturaire et qui, d'autre part, ont été spécifiquement écrits pour leur emplacement littéraire dans leurs livres respectifs.

2.4. Liens rédactionnels englobant plusieurs livres

En dernier lieu, on peut également constater des liens rédactionnels entre les livres, liens qui servent visiblement à déterminer un *corpus propheticum* (Esaïe-Malachie), voire à créer la partie *Nebiim* du canon (cf. la relation entre Jos 1,7.13–15 et Mi 3,22–24). Ainsi E. Bosshard et O.H. Steck ont-ils constaté des perspectives rédactionnelles correspondantes en Esaïe et dans le corpus des Douze Petits Prophètes. Dans cette perspective, on peut également s'interroger sur la signification de doublets tels que ceux d'Es 2,2–5 en Mi 4,1–5, ou de Jr 49,7–22 en Abdias.

2.5. Textes prophétiques commentant la Torah

Il faut encore remarquer que certains des ajouts textuels dans les livres prophétiques peuvent se rapporter à des textes d'autres corpus, par exemple de la Torah.

Ainsi la promesse d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre en Es 65–66 constitue-t-elle clairement une réception de Gn 1–3 (là où Qo 3 – «il n'y a rien de nouveau sous le soleil» – semble à l'inverse polémiquement dirigé contre Es 65–66). La promesse d'une nouvelle alliance en Jr 31,31–34 se réfère visiblement quant à elle au *Shema Israël* de Dt 6,4–9, dont elle renverse les conditions concernant le temps de salut à venir : Israël va recevoir la loi dans son cœur et personne ne l'enseignera plus aux autres.

3. Le procédé des ajouts littéraires

Si l'on se demande de quelle manière il convient de se représenter concrètement le processus d'ajouts littéraires, il faut d'abord avoir bien en vue qu'à l'époque vétérotestamentaire, les livres ne circulaient qu'en nombre très restreint, et que les milieux littérairement productifs, en tous cas après l'exil, étaient probablement concentrés en un seul lieu, à savoir Jérusalem. On ne copiait les livres de l'AT que pour des raisons de durée de survie des textes. La préservation de la tradition supposait, à côté d'un pur souci des textes, un souci du sens qui visait à assurer la continuation littéraire d'un texte transmis. De cette manière, on peut comprendre le processus d'ajouts littéraires comme une nouvelle formulation du contenu de sens d'un texte préexistant ; c'est pourquoi le développement nouveau ne se présente pas comme tel, mais est rédigé sous la forme d'une prophétie placée, de manière pseudonymique, dans la bouche du prophète auquel le livre est attribué.

Au cours de l'histoire de la rédaction des livres prophétiques, le livre d'Esaïe semble avoir assumé le rôle de «voix directrice» : Esaïe a tout prophétisé depuis le règne des Assyriens jusqu'à l'avènement d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (cf. Si 48,24–25), et les autres prophètes transmettent, chacun à leur propre époque, des prophéties complémentaires. Celles-ci se rangent toutefois dans la même vision générale de l'histoire, déjà annoncée par la prophétie d'Esaïe.

Si 48,24–25 : Avec un esprit puissant (Esaïe) regardait dans l'avenir et consolait les affligés de Sion. Pour tous les temps, il annonça ce qui se passerait, et (il révéla) ce qui était caché avant qu'il ne survienne.

4. Signification théologique

Il n'y a pas qu'une raison historique à considérer les livres prophétiques comme une littérature d'interprétation, ou comme la continuation littéraire de textes traditionnels ; ce processus a également une signification théologique.

4.1. *L'interprétation productive d'une tradition préexistante*

«La tradition est la préservation du feu, non l'adoration de la cendre», aurait dit Gustav Mahler. C'est peut-être ainsi qu'il faut considérer les attitudes à l'égard de la tradition prophétique à l'intérieur de l'AT. Les porteurs de la tradition prophétique n'ont pas conservé la teneur littérale (et seulement celle-là) des textes qu'ils avaient reçus – au sens d'une *fides historica* : ils se sont également interrogés sur l'actualité du message prophétique en réexpliquant celui-ci à nouveaux frais.

Si l'on considère la dynamique de ce procédé intra-biblique à l'égard de la tradition prophétique, il est alors clair qu'une compréhension littéraliste et bibliciste des paroles prophétiques est impossible. Ce qu'il y a de théologiquement décisif dans les livres prophétiques, ce ne sont pas leurs affirmations particulières. Que celles-ci soient historiquement restreintes et qu'elles nécessitent une réinterprétation, l'AT le savait déjà ; le mouvement de réinterprétation qui se dévoile continuellement à l'intérieur du corpus biblique est, lui, beaucoup plus important.

L'interprétation, elle-même prophétique, de la tradition prophétique qui la modèle *depuis son début* pourrait servir de modèle pour la manière dont il convient de considérer aujourd'hui la prophétie vétéro-testamentaire ; en tous les cas, elle montre qu'une compréhension naïvement bibliciste des prophètes n'avait pas voix au chapitre, même pour les lecteurs et les porteurs de l'AT.

4.2. *La spécificité de la prophétie israélite*

Que la prophétie ne constitue pas une spécificité d'Israël dans le cadre de l'ancien Orient, on le sait déjà depuis longtemps : la prophétie est avant tout connue par les textes de Mari (première moitié du II^e millénaire avant J.-C.) et de la bibliothèque d'Assurbanipal (VII^e siècle avant J.-C.). Ce n'est pas seulement le phénomène de la prophétie, mais également son contenu, qui ne sont pas propres à Israël. Salut et désastre, faute et punition sont également des thèmes de la prophétie de l'ancien Orient. Ce qui semble constituer le propre de la prophétie israélite, c'est bien plus le phénomène de sa transmission littéraire qui, selon Jeremias, n'exprime rien d'autre que cette conviction : les paroles prophétiques d'Israël ne s'épuisent pas dans leur seul cadre historique mais ont une signification pour les générations à venir. C'est pourquoi on les a mises par écrit, et toujours réactualisées. Ce n'est qu'en raison de ce processus continu que la prophétie vétérotestamentaire a été conservée jusqu'à aujourd'hui. Sans le processus de transmission, les livres prophétiques se seraient désagrégés avec leurs rouleaux d'origine et seraient aujourd'hui oubliés.

4.3. La fin de la théorie de l'Anschluss du NT aux prophètes

Suite à l'interprétation classique du prophète comme génie religieux, une articulation entre Ancien et Nouveau Testament est devenue courante, articulation que K. Koch a polémiquement décrite comme « l'Anschluss du NT aux prophètes ». Selon cette vue, Jésus de Nazareth est arrivé après une période de décadence de cinq siècles caractérisés par des épigones médiocres, et a repris la tradition des grands prophètes qui s'était éteinte avec Jérémie ou le Deutéro-Esaïe (déjà suspect en raison de son anonymat). Après ces derniers grands prophètes, la religion israélite originellement si pleine d'esprit s'était abîmée dans le légalisme juif, duquel Jésus de Nazareth s'est à nouveau libéré. Le fait que le judaïsme, pour sa part, avait rejeté Jésus pouvait en sens inverse être rapporté à la perte de la prophétie en Israël.

Un coup d'œil sur le caractère rédactionnel des livres prophétiques a cependant permis de montrer que la différenciation crasse entre vulgaires glossateurs et figures singulières et géniales ne peut expliquer de manière satisfaisante l'histoire des livres prophétiques; le processus de croissance littéraire de ces livres est au contraire imprégné de part en part par des insertions prophétiques. En un certain sens, les prophètes sont d'abord les constructions de leurs livres; et ce sont ces constructions qui sont à considérer de manière critique. Dès lors, l'investigation critique montre que le soi-disant « trou en révélation » de 500 ans qui sépare Jérémie ou le Deutéro-Esaïe de Jésus est une construction de la recherche qui n'a ni indices historiques ni plausibilité théologique, car elle opère un faux partage entre d'une part l'hébraïsme préexilique et d'autre part le judaïsme légaliste d'après l'Exil.

Prendre en considération la réinterprétation littérairement productive qui imprègne les livres prophétiques jusque dans leur substance même, c'est permettre une compréhension intégrative et non partitive des deux Testaments. L'AT n'est dès lors pas le témoignage de luminescences discrètes, signes rares d'un contact génial avec la divinité, mais constitue bien plutôt le dépôt d'un *rapport d'interprétation* avec l'écriture et l'expérience. Ce mouvement se trouve perpétué dans le NT, qui est lui-même une continuation de l'AT parmi d'autres (p. ex. la tradition rabbinique).

5. Indications bibliographiques

U. BECKER, « Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen prophetenforschung », *BThZ* 21 (2004), p. 30-60. E. BEN ZVI, « The Prophetic Book: A Key Form of Prophetic Literature », dans M.A. SWEENEY/E. BEN ZVI (éd.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids (MI)/Cambridge, 2003, p. 276-297. P.-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101 (1994), p. 363-403. ID., « L'organisation des grands recueils prophétiques », dans J. VERMEYLEN (éd.), *The Book of Isaiah. Le*

livre d'Esaïe. *Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETHL 81), Leuven, 1989, p. 147-153. E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Fribourg (CH)/Göttingen, 1997. B. DUHM, *Das Buch Jeremia* (KHC 11), Tübingen/Leipzig, 1901. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985. A. GELIN, «La question des "relectures" bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante», dans *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica* (BETHL 12/13), Leuven, 1959, p. 303-315. B. GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW 246), Berlin/New York, 1997. J.-G. HEINTZ (éd.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité: Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antique), Paris, 1997. H.W. HERTZBERG, «Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments (1936)», dans ID., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, 1962, p. 69-80. J. JEREMIAS, «Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie», *ThLZ* 119 (1994), p. 483-494. ID., *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 1), Tübingen, 1995. ID., «Das Wesen der alttestamentlichen Prophetie», *ThLZ* 131 (2006), p. 3-14. R.G. KRATZ, «Redaktionsgeschichte I. Altes Testament», *TRE* 28 (1997), p. 367-387. ID., *Die Propheten Israels*, München, 2003. K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970. C. LEVIN, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen, 1985. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 49), Göttingen, 1959. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume I* (ICC), Edinburgh, 1986. M. NISSINEN, «Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung», dans M. DIETRICH/O. LORETZ (éd.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K. Bergerhof* (AOAT 232), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1993, p. 217-258. J.D. NOGALSKI/M.A. SWEENEY (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSS 15), Atlanta (GA), 2000. A. SCHAT, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 206), Berlin/New York, 1998. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996. ID., «Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie», *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), p. 225-250. O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), München, 1991. ID., *Bereitete Heimkehr. Jes 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart, 1985. ID., *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfragen und Fährten zur Antwort*, Tübingen, 1996 = *The Prophetic Books and Their Theological Witness*, St. Louis (LA), 2000. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (EtB), Paris, 1977-1978. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BK.AT 13/1+2), Neukirchen-Vluyn, 1969 = *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel* (Hermeneia), 2 vols., Philadelphia (PA), 1979; 1983.

ÉSAÏE

Jacques Vermeylen

Appelé Esaïe dans la tradition protestante et Isaïe dans la tradition catholique, le premier recueil du corpus des « prophètes postérieurs » est aussi le plus long (66 chapitres) et le plus souvent cité dans le Nouveau Testament. Esaïe (*yeshayahou*, « Yhwh sauve ») a prêché à Jérusalem dans le contexte tumultueux des années 735-700, quand les rois de Juda étaient pris en tenaille entre l’Égypte et l’Assyrie dominatrice.

1. Plan et contenu du livre

Le livre d’Esaïe comprend deux parties à ce point différentes que, depuis la fin du XVIII^e siècle (Eichhorn), elles sont souvent traitées comme des ouvrages distincts. Depuis la parution du grand commentaire de B. Duhm en 1892, la deuxième partie est elle-même habituellement divisée en deux sections. Comme on l’a redécouvert depuis 1980 environ, l’ensemble doit pourtant avoir sa cohérence, puisqu’il est donné comme un seul livre, attribué tout entier au prophète du VIII^e siècle !

1.1. Esaïe 1–39 ou le « Proto-Esaïe »

La première partie de l’ouvrage (ch. 1–39) contient les oracles habituellement attribués au prophète du VIII^e siècle. Cette longue section peut être divisée en quatre développements, qui s’enchaînent dans une dynamique qui va progressivement du péché et du malheur à un avenir radieux :

1. *Le péché et le malheur de Juda et de Jérusalem (ch. 1–12).* A vrai dire, cet ensemble n’est pas homogène ; à côté de discours où le prophète dénonce la culpabilité des dirigeants de Juda et annonce la catastrophe nationale, on y trouve la plupart des textes considérés comme messianiques, dont le célèbre « oracle de l’Emmanuel » (7,10-17). Avec Jüngling, on peut distinguer dans ce premier développement trois sous-ensembles, qui présentent chaque fois une structure concentrique :

Titre (1,1)

I. Le procès de Yhwh à Israël (1,2-5,7)

- a Les fils comblés mais infidèles, les châtiments infligés, la prostituée, le droit et la justice (1,2-31)
- b Promesse concernant Sion (2,1-5)
- c L'orgueil des hommes (2,6-22)
- X Discours d'accusation (3,1-15)
- c' L'orgueil des femmes (3,16-4,1)
- b' Promesse concernant Sion (4,2-6)
- a' La vigne bien-aimée mais infidèle, les châtiments infligés, le droit et la justice (5,1-7)

II. Deuil et naissance (5,8-10,19)

- a Oracles de deuil (5,8-24)
- b Discours à refrain sur la colère de Yhwh (5,25-30)
- X Livret de l'Emmanuel (6,1-9,6), comprenant :
 - Récit en «je» de l'envoi en mission du prophète (ch. 6)
 - Récit en «il» avec l'annonce de la naissance d'Emmanuel (ch. 7)
 - Récit en «je» sur la mission du prophète (ch. 8)
 - Épilogue sur la naissance d'un roi (9,1-6)
- b' Discours à refrain sur la colère de Yhwh (9,7-20)
- a' Oracles de deuil (10,1-19)

III. Le Reste d'Israël (10,20-11,16)

- a Le Reste d'Israël (10,20-27)
- X L'offensive de l'Assyrie contre Jérusalem est arrêtée par Yhwh (10,28-34)
- a' Le rameau de la racine de Jessé, le Reste d'Israël (11,1-16)
- Chant de louange (12,1-6)

2. *Le malheur du monde païen (ch. 13-27)*. Encore une fois, cette section comprend trois sous-sections ; l'encadrement montre qu'au-delà de chaque nation particulière, c'est bien le monde païen comme tel qui est condamné, avec sa capitale Babylone, l'anti-Jérusalem :

I. La fin de Babylone, capitale du monde païen (13,1–14,23)

II. Oracles de malheur sur diverses nations (14,24–23,18)

14,24-27	L'Assyrie
14,28-32	Les cités philistines
15–16	Moab
17	Damas et Israël
18–20	L'Egypte
21,1-10	Babylone
21,11-17	Edom
22	La «vallée de la vision», en fait Jérusalem (22,1-14), avec un oracle sur la personne de Shevna, maître du palais, remplacé par Elyaqim (v. 15-25)
23	Tyr

III. La fin du monde païen tout entier, avec sa capitale (ch. 24)

Chants de louange et promesses à Israël (ch. 25–27) ; les ch. 24–27 sont souvent considérés comme une section particulière appelée «Apocalypse d'Esaië»

3. *Deuil, puis triomphe d'Israël, de Juda et de Jérusalem (ch. 28–35).* Ici encore, on rencontre bon nombre d'oracles de malheur, qui alternent avec des promesses. Plusieurs discours semblent se rapporter aux années 705-701, quand Juda avait pris la tête d'une coalition anti-assyrienne soutenue par l'Egypte. Cette section est caractérisée par une série d'oracles de deuil, qui s'ouvrent par le cri *hôy*, «hélas !», habituellement prononcé dans le cadre des funérailles.

I. Malheur et restauration d'Ephraïm (28,1-6)

II. Malheur et restauration de Jérusalem (28,7–32,20)

III. Malheur du destructeur et triomphe de Jérusalem (33,1-24)

Epilogue: le malheur des nations et le triomphe de Jérusalem (ch. 34–35, connus sous le nom de «Petite apocalypse d'Esaië»).

4. *Les ch. 36–39, enfin, forment un récit identique – pour l'essentiel – à celui de 2 R 18–20, où l'on voit Esaië intervenir lors du siège de Jérusalem par Sennachérib en l'an 701. Cette section, qui dit la délivrance de Jérusalem et se termine par l'ambassade babylonienne, apparaît comme une transition avec la deuxième grande partie du livre.*

1.2. Esaïe 40–55 ou le « Deutéro-Esaïe »

La deuxième partie du livre a reçu le nom de « Livre de la consolation d'Israël », parce qu'il s'ouvre par l'invitation : « Consolez, consolez mon peuple » (40,1). Le ton de ces chapitres est très différent de la première partie : s'il est encore question du péché d'Israël, c'est d'une manière moins précise et moins insistante, et l'accent porte non sur le châtement, qui a déjà été infligé, mais plutôt sur l'attachement indéfectible de Yhwh pour les siens ; l'ensemble est placé sous le signe de promesses de bonheur. Quatre pièces appelées traditionnellement « poèmes (ou chants) du serviteur » (42,1-9 ; 49,1-7 ; 50,4-11 ; 52,13–53,12) dressent le portrait d'un homme admirable, qui en vient à accepter la souffrance et même la mort pour en sauver d'autres. L'architecture de cette deuxième partie du livre n'est guère évidente.

Prologue : Yhwh console son peuple (40,1-11 ; les v. 1-5 répondent au discours initial en 1,2-20)

I. Le Créateur console Israël par l'envoi de Cyrus (40,12–48,22)

- | | |
|--------------|---|
| 40,12-31 | Introduction : Yhwh est tout-puissant |
| 41,1–42,9 | I. Les nations et les dieux ne peuvent résister à Yhwh, qui envoie Cyrus |
| 42,10-13 | Chant de louange |
| 42,14–44,22 | II. Longtemps sourd et aveugle, Israël prend conscience de la puissance de salut de Yhwh, qui va vaincre les idoles |
| 44,23 | Chant de louange |
| 44,24–48,19 | III. Yhwh envoie Cyrus et va renverser Babylone |
| 48,20-21(22) | Chant de louange |

II. Yhwh console Sion (49,1–55,8)

- | | |
|-------------|---|
| 49,1-12 | Introduction : la mission du serviteur et la joie du retour |
| 49,13 | Chant de louange |
| 41,1–42,9 | I. Sion, qui se croyait abandonnée, reçoit le messager qui lui dit : « Ton Dieu règne » |
| 52,9-12 | Chant de louange (en écho à 40,1-11) |
| 52,13–53,12 | II. Le serviteur de Yhwh meurt et ressuscite pour justifier les multitudes |
| 54,1–55,8 | III. Le renouveau de Sion, que Yhwh aime éternellement |

Épilogue : L'efficacité de la parole de Dieu (55,9-13, en écho à 40,6-8)

1.3. *Esaïe 56-66 ou le « Trito-Esaïe »*

La dernière partie du livre a pour élément focal l'évocation de Sion comme centre de pèlerinage des nations (ch. 60-62), la même perspective universaliste se faisant jour dans le cadre formé par les sections 56,1-8 et 66,18-24. Bon nombre de thèmes déjà proposés dans les sections antérieures, en particulier 1,1-2,5 et 40-55 sont repris et développés avec des accents nouveaux, dans la perspective du triomphe final de Jérusalem. Même si toutes les correspondances ne sont pas évidentes, on peut reconnaître dans l'ensemble de la section une structure de type concentrique :

- | | |
|-----------|--|
| A | Le Temple, maison de prière pour tous les peuples (56,1-8) |
| B | Le juste périt, mais il entrera dans la paix ; les idolâtres seront jugés (56,9-57,13) |
| C | La demeure de Yhwh est élevée, mais il est avec l'homme humilié (57,14-21) |
| D | Yhwh ne répond pas à la prière de son peuple (58,13) |
| E | Le péché de la maison de Jacob : un culte sans fraternité (58,4-14) |
| F | Liturgie pénitentielle : accusation et aveu du péché (59,1-15a) |
| G | Le bras de Yhwh contre ses ennemis (59,15b-20) |
| H | L'afflux des peuples à Sion (ch. 60) |
| X | La reconstruction de Sion au milieu des peuples (ch. 61) |
| H' | L'afflux des peuples à Sion (ch. 62) |
| G' | Le bras de Yhwh contre ses ennemis (63,1-6) |
| F' | Liturgie pénitentielle : plainte, aveu et intercession (63,7-64,17) |
| E' | Le châtiment du peuple rebelle, au culte déviant (65,1-7) |
| D' | Yhwh répondra à la prière de ses serviteurs, mais il châtiara les impies (65,8-16) |
| C' | Le ciel est le trône de Yhwh, mais il prend la défense du pauvre (66,1-6) |
| B' | Sion devient mère d'une nation entière ; les idolâtres seront jugés (66,7-17) |
| A' | Le rassemblement de toutes les nations, qui viennent voir la Gloire de Yhwh (66,18-24) |

A première lecture, le livre d'Ésaïe ressemble à un labyrinthe fait d'une juxtaposition de pièces qui sont en tension, sinon en opposition les unes avec les autres. Il déploie pourtant un itinéraire dont les grandes lignes au moins sont assez claires. Au point de départ, le prophète voit la noirceur du péché de son peuple et appréhende le châtement que le Saint d'Israël ne manquera pas de lui infliger (ch. 1) ; dès ce moment, cependant, il entrevoit la purification (1,24-28), puis la gloire future de Sion, point de ralliement des nations venues y recevoir la Torah (2,2-4). Proposant un déploiement en spirale (époque royale, époque de Cyrus, époque ultérieure), tout le livre dit le passage de la révolte à la fidélité, de la surdité à l'écoute, des ténèbres à la lumière. Il faudra passer par les douleurs de l'enfantement pour que soit engendré un peuple nouveau (cf. 66,7-13), au centre d'une humanité enfin pacifiée (ch. 60-62 ; 66,18-24).

2. Origine et formation

Aujourd'hui comme autrefois, quelques exégètes (Oswalt) continuent à attribuer l'ensemble du livre au prophète qui porte son nom. Cependant le désordre apparent du texte et la présence de styles contrastés témoignent plutôt d'une histoire littéraire longue et complexe, dont les étapes restent très discutées.



Sceau judéen du VIII^e siècle, appartenant à « Elshama' fils du roi ».
Le serpent ailé rappelle les séraphins de la vision d'Ésaïe en Es 6.

2.1. *Le noyau ésaïen*

Le prophète Esaïe, « fils d'Amoç » (1,1 ; l'orthographe ne correspond pas au nom du prophète Amos), a exercé son activité à Jérusalem de la dernière année d'Ozias (date discutée, entre 740 et 734 ; cf. 6,1) au siège de la ville par Sennachérib en 701. Il fut un personnage influent, comme le montrent sa parfaite connaissance de la politique royale ou son impunité alors qu'il tenait des propos critiques à l'égard du roi et de ses collaborateurs, comme Shevna (22,15-18). Malgré quelques voix dissidentes (Becker, de Jong), on considère le prophète comme héritier spirituel d'Amos, dont il reprend la prédication sociale et les principaux genres littéraires. Il raconte lui-même son envoi en mission (ch. 6) : se trouvant dans le Temple en présence du Saint d'Israël, il n'est pas prédestiné au ministère prophétique, mais il se porte lui-même volontaire. Comme son prédécesseur Amos et son contemporain Michée, il dénonce l'injustice et la prétention hautaine des puissants. Ses oracles les plus célèbres se situent cependant dans le contexte de la politique internationale.

La première intervention publique datée d'Esaïe a lieu en 734, dans le contexte de la crise syro-éphraïmite, quand le roi Akhaz veut faire appel à l'Assyrie pour repousser l'assaut des armées syrienne et éphraïmite. Le prophète prononce à cette occasion au moins trois oracles (7,5-8a ; 7,13-20* ; 8,6-8a*) et pose un acte symbolisant la ruine des coalisés (8,1-4) ; il veut ainsi dissuader le roi d'entrer dans le jeu dangereux des grands empires et l'inviter à mettre sa confiance en Yhwh, car lui seul détient la vraie puissance.

Les crises graves se succèdent jusqu'à la fin du VIII^e siècle : chaque fois que l'occasion se présente (en 727, 720, 714, 705), les petits Etats de la région syro-palestinienne tentent de s'affranchir de la tutelle assyrienne, et chaque fois l'armée assyrienne vient écraser les rebelles malgré le soutien plus ou moins actif de l'Egypte. Chaque fois également, Esaïe intervient pour inviter à une politique de retrait à la fois réaliste et conforme à la foi en Yhwh. Concrètement, miser sur Yhwh signifie se tenir à l'écart de la politique des grands empires.

La teneur exacte de la prédication d'Esaïe fait l'objet de discussions intenses. S'il y a un large accord pour lui attribuer les discours politiques et sociaux évoqués ci-dessus, avec de vifs reproches adressés aux responsables politiques de Jérusalem et de terribles menaces sur le pays, ainsi que différents oracles sur les nations, les avis sont plus partagés en ce qui concerne des textes qui débouchent sur une perspective d'espérance, comme 1,21-26. De toute manière, même en ce qui concerne les ch. 1 à 39, l'apport de rédacteurs postérieurs au prophète est très important.

2.2. *Les éditions du Proto-Esaïe jusqu'au début de l'époque perse*

Le prophète Esaïe est avant tout un orateur, et non un écrivain. On peut cependant lui attribuer l'édition du «livret de l'Emmanuel», qui comprend le récit de son envoi en mission et sa prédication relative à la crise syro-éphraïmite (6,1–9,6*); cette édition a pu être entreprise dans le but d'accréditer sa parole lors d'une crise ultérieure. D'autres collections d'oracles ont sans doute été rassemblées par des disciples. Il faut cependant renoncer à la théorie souvent défendue d'une écriture de l'ensemble du livre par une hypothétique «école esaïenne» qui aurait exercé son activité jusqu'à l'époque perse. En effet, le message introduit par certains rédacteurs ultérieurs se situe aux antipodes de la pensée qu'on peut raisonnablement attribuer au prophète lui-même.

Jusque vers 1970, il était admis que les paroles d'Esaïe avaient été transmises sans modifications significatives jusqu'à l'époque perse. La recherche plus récente parle d'un important travail de réécriture à l'époque de Manassé (Vermeylen, Seitz) et/ou à celle de Josias (Barth, Clements); cette dernière proposition a trouvé un large écho. Dès ce moment, les menaces proférées par le prophète sont contrebalancées par des promesses liées à la monarchie davidique et à la protection de Sion comme cité inviolable de Yhwh. Plus discutée est l'hypothèse d'une édition deutéronomiste au temps de l'exil babylonien (Vermeylen, Kaiser), semblable à celle qui a certainement affecté les livres de Jérémie ou d'Amos. Quoi qu'il en soit, les paroles du prophète ont été actualisées à plusieurs reprises dès l'époque royale, et ont été chaque fois intégrées dans des synthèses théologiques nouvelles.

C'est vraisemblablement dans la première partie de l'époque perse que le Proto-Esaïe a été réorganisé selon le plan en quatre parties exposé plus haut. Désormais, le malheur dont parle le prophète est celui que vit Israël à l'époque du rédacteur; bientôt viendra le malheur du monde païen provisoirement triomphant, puis le temps de la victoire de Sion. Le livre est ainsi relu dans une perspective eschatologique.

2.3. *Le «Deutéro-Esaïe»*

Jusqu'à une date assez récente, on considérait les ch. 40–55 dans leur presque totalité comme un décalque de la prédication d'un prophète anonyme qui aurait exercé son activité à Babylone entre 550 et 539. Selon l'opinion commune, le «Deuxième Esaïe» a cherché à convaincre les déportés de l'imminence du salut, c'est-à-dire de leur retour prochain à Jérusalem. Au service de ce message, ce prophète met en œuvre les thèmes de la création, du nouvel Exode et de l'élection d'Israël. Le salut d'Israël doit manifester au monde que la Gloire toute-puis-

sante n'appartient pas aux idoles païennes, mais à Yhwh seul. En conséquence, le Deutéro-Esaïe souligne aussi l'unicité de Yhwh comme seul Dieu véritable (43,10; 48,6-8). Enfin le prophète veut répondre à une objection : n'est-ce pas Cyrus, un païen, qui s'avance vers Babylone ? Dans une série de discours (41,1-5.21-29; 42,5-9; 44,24-28; 45,1-13; 46,9-11; 48,12-15), il s'adresse donc aux juifs pour les convaincre que Cyrus est bien l'instrument dont Yhwh se sert pour sauver Israël : Yhwh l'appelle « mon berger » (44,28) et le tient pour son « oint » (45,1).



Destruction d'une statue divine. La polémique contre les idoles en Es 40-55 souligne le fait qu'on peut facilement les détruire.

Depuis quelques années, cette présentation classique fait l'objet de plusieurs contestations. Pour Barstad et d'autres, le « dogme » de la prédication du Deutéro-Esaïe à Babylone s'est imposé à cause de l'idée selon laquelle tout le peuple judéen a été déporté en 587. En fait, il est certain qu'une population importante est restée dans le pays. Lu sans *a priori*, Es 40-55 doit plutôt être situé à Jérusalem. D'autre part, il faut se demander si le prophète prêche avant ou après l'entrée de Cyrus à Babylone. En faveur de l'opinion classique, on allègue un argument en apparence décisif : le Deutéro-Esaïe annonce la prise violente de Babylone, alors que la ville se ralliera spontanément à Cyrus et ne subira aucun dommage ; c'est donc que le prophète prêche avant l'événement. L'argument vaut si le Deutéro-Esaïe se trouve à Babylone, mais non s'il exerce son ministère à Jérusalem. En outre, les « chants de Cyrus » insistent d'une manière polémique sur la légitimité du roi perse : cette insistance s'explique au mieux si l'auteur s'adresse à des Israélites qui refusent de se rallier au nouveau régime. Il est donc possible de formuler une nouvelle hypothèse : le Deuxième Esaïe prêcherait plutôt à Jérusalem après la prise de Babylone par Cyrus (539), mais avant la mort de ce dernier (530).

Signalons encore que l'unité du texte deutéro-esaïen est vivement contestée par R.G. Kratz et O.H. Steck qui n'identifient pas moins de 5 strates littéraires principales entre Es 40 et 55. Un premier document remontant aux premières années de Cyrus (40–48* et 52,1-7), aurait été complété peu après par un ensemble insistant sur Sion (49–54*). A l'époque de l'autorisation faite aux judéens de reconstruire le Temple (dès 520), une strate littéraire faisant de Cyrus l'archétype de l'hégémonie perse voulue par Dieu aurait été ajoutée. Dans ce contexte, Cyrus serait à l'origine le personnage dont parlent les « poèmes du Serviteur de Yhwh ». Ce n'est par conséquent que plus tard, pendant la première moitié du v^e siècle, qu'il aurait été identifié à la communauté d'Israël. Quant à la polémique contre les idoles, elle devrait être située à la fin du règne de Darius, dans un contexte où l'attraction des cultes babyloniens était encore très vive parmi les judéens.

Quel a été le message du Deutéro-Esaïe ? Depuis longtemps, les « poèmes du Serviteur » et les passages évoquant la fabrication des idoles (40,19-20 ; 41,6-7 ; 44,9-20 ; 46,5-8) sont considérés par de nombreux auteurs comme des éléments étrangers au texte primitif du recueil. Aujourd'hui la discussion porte sur de nombreux autres éléments du texte (Hermisson, van Oorschot). Les chants de Cyrus et leur tonalité polémique orientent vers un message de soutien politico-religieux au nouveau pouvoir perse ; l'auteur renouerait avec une tradition qui remonte au prophète Nathan, au service des rois David et Salomon.

2.4. *La constitution du « grand livre » d'Esaïe*

C'est probablement au v^e siècle (plutôt qu'au vi^e siècle, comme le propose Steck) que le Proto- et le Deutéro-Esaïe ont été rassemblés pour former un seul livre placé sous le signe de la consolation de Sion. La charnière entre les deux blocs est constituée par le discours de Yhwh en 40,1-5*, qui répond au discours inaugural du livre (1,2-20), avec la même conclusion : « La bouche de Yhwh a parlé ». Le premier discours était plein de reproches et s'achevait par une menace de mort. Le deuxième déclare que la faute est expiée et annonce que Yhwh revient auprès des siens. Les malheurs annoncés par le prophète aux ch. 1-39 sont désormais des « choses passées » (43,18), et voici que s'ouvre une ère nouvelle : « ce qui doit arriver » (41,22), « des choses nouvelles » (42,9 ; 43,19). C'est la deuxième partie du livre qui forme désormais son centre de gravité.

Le rédacteur ne s'est pas contenté de joindre deux recueils existants : il les a aussi enrichis l'un comme l'autre de nombreux matériaux qui les interprètent en fonction d'une situation nouvelle. C'est probablement dans ce cadre qu'ont été ajoutés les éléments de base des ch. 56–66. En effet, le motif caractéristique de la consolation de Jérusalem (40,1) revient en 49,13 ; 51,3.12 ; 52,9 ; 54,11, mais aussi 61,2 et 66,13, toujours en lien avec la perspective d'une reconstruction de la ville

et de ses remparts ou de son repeuplement. Le renouveau de Sion est précisément le thème central du Trito-Esaïe (voir notamment les ch. 60 et 62); il correspond sans doute à l'œuvre de Néhémie, qui releva les remparts de Sion et la dota d'une nouvelle population.

2.5. Les rédactions ultérieures du livre

L'architecture fondamentale du livre a donc été établie au ^v^e siècle. Différents compléments y seront encore apportés, d'abord dans l'esprit de la réforme religieuse d'Esdras (par exemple 44,9-20), puis, à l'époque hellénistique, en lien avec la polémique antisamaritaine et avec l'espérance du grand rassemblement des juifs de la Diaspora, et enfin dans une perspective proche de l'apocalyptique.

3. Thèmes et enjeux

Parmi les nombreux thèmes de l'ouvrage, trois d'entre eux paraissent particulièrement importants pour les lecteurs d'aujourd'hui: la relation entre foi et politique, le messianisme et le Serviteur de Yhwh.

3.1. Foi et politique

Cette question concerne non seulement l'Esaïe de l'histoire, dans le contexte du ^{viii}^e siècle, mais aussi – dans l'hypothèse proposée ci-dessus – le prophète anonyme appelé conventionnellement Deuxième Esaïe. Les deux cas sont cependant très dissemblables.

Esaïe est l'une des figures politiques les plus importantes de son époque. S'il ne paraît guère s'intéresser aux questions liées au culte, en tout cas lorsque ces dernières sont prises pour elles-mêmes, sa voix retentit chaque fois que l'avenir de Juda est en jeu et que des décisions vitales doivent être prises en matière de politique internationale. Lors de la crise syro-éphraïmite des années 735-734, il s'oppose à l'option d'Akhaz, qui veut faire appel à l'Assyrie. Plus tard, il condamne la révolte anti-assyrienne et l'alliance militaire avec l'Égypte. Ce qui donne sens et cohérence à ces prises de position qui semblent contradictoires, c'est sa perception du véritable rapport des forces en présence: pour lui le Maître de l'histoire, c'est Yhwh, le Dieu trois fois saint qu'il a rencontré lors de son envoi en mission (ch. 6): c'est lui qu'il faut craindre (8,13), et non le Pharaon ou le roi d'Assour. S'il veut survivre, Juda doit donc mettre sa confiance en Yhwh et renoncer au grand jeu de la diplomatie ou de la force guerrière. L'enjeu est clair: «Si vous ne faites pas confiance, vous ne vous maintiendrez pas» (7,9). Esaïe n'a été entendu ni en 734, ni en 714, ni en 705; il est possible, en revanche, que ses arguments aient pesé d'un grand poids lors de la crise de 727 (Juda n'a pas bougé), puis en 712, quand Ezékiás a présenté sa soumission à Sargon II avant qu'il ne soit trop tard.

A l'occasion, le prophète se mêle aussi de politique intérieure. Il annonce la destitution de Shevna, le «maître du palais» (22,15-18), favorable à la révolte contre Ninive. D'autre part, il dénonce l'extension abusive des grandes propriétés (5,8), l'arrogance, le luxe et l'oisiveté de la noblesse (3,16 ; 5,11-12.22), la corruption des juges (5,23 ; 10,1-2) et les injustices commises au détriment des plus faibles (3,12a.15 ; 10,2). Sur le plan social, Esaïe n'est pas un révolutionnaire, mais plutôt un réformateur. Il joue le rôle de la «mauvaise conscience» des riches, mais il ne semble pas que sa prédication ait mené à des changements réels. Plus efficace a sans doute été la pression assyrienne, qui exigea le versement de sommes considérables : la classe dominante y a probablement perdu une part de sa superbe.

Si l'Esaïe du VIII^e siècle est dans l'opposition au pouvoir royal, le prophète anonyme du VI^e siècle met au contraire sa parole au service de Cyrus, nouveau maître du Proche-Orient. Il faut accepter l'autorité du roi perse, car il s'inscrit dans l'ordre de la création (44,24-28* ; 45,12-13 ; 48,13-15), et c'est Yhwh qui l'envoie (41,1-4.25 ; 46,11), comme en témoigne sa réussite extraordinaire ; il reçoit d'ailleurs le titre de «oint» de Yhwh (45,1), comme les souverains de la lignée davidique. L'argument religieux est utilisé à des fins de propagande politique, ainsi qu'il était fréquent dans les littératures proche-orientales. Encore une fois, Yhwh est présenté comme Maître de l'histoire, mais le prophète tire de cette conviction des conséquences très différentes de son prédécesseur.

Ajoutons que les rédacteurs ultérieurs du livre se sont appuyés sur cette double prédication théologico-politique pour annoncer un message beaucoup plus focalisé sur des questions internes à la communauté croyante.

3.2. *Messianisme et eschatologie*

Le livre d'Esaïe contient plusieurs textes célèbres, interprétés dans le Nouveau Testament et par la tradition chrétienne comme autant d'annonces du Messie. Esaïe est donc réputé avoir prononcé des «oracles messianiques». Il faut pourtant remarquer que le mot *māšiah*, «oint, Messie», n'est utilisé qu'une seule fois dans l'ouvrage, et c'est à propos de Cyrus (45,1). Mais qu'en est-il des autres textes ?

La portée de l'oracle de l'Emmanuel (7,10-17) est discutée. Selon la meilleure vraisemblance, le signe proposé par le prophète devait avoir sens pour les gens de son temps et non pour des générations lointaines, et pour cette raison les commentateurs identifient le plus souvent l'Emmanuel avec Ezékias (mais il devait déjà être né en 734 !) ou avec un fils d'Esaïe lui-même. Le parallèle avec la naissance de Mahér-Shalal-Hash-Baz (8,1-4) montre de plus que la valeur de signe est liée au délai : «avant que...» (7,16 ; 8,4), et le texte de l'oracle est sans doute surchargé. C'est pourquoi plusieurs exégètes tiennent le discours pour menaçant : puisque

le roi refuse les signes qui confirmeraient la puissance divine et l'obligeraient à changer sa propre politique, son pays sera ravagé par les Assyriens avant que l'enfant n'ait atteint l'âge de raison. L'oracle n'aurait reçu sa portée de promesse que par l'addition (encore à l'époque royale?) du v. 15 et de la finale du v. 16 («dont tu es terrifié à cause de ses deux rois»). Dans sa teneur actuelle, le texte peut annoncer la naissance d'un nouveau roi, dont le nom (Emmanuel, «Dieu avec nous») résonne comme une promesse, mais il paraît difficile d'attribuer un tel message à l'Esaïe du VIII^e siècle.

Les autres discours réputés «messianiques» ont-ils été prononcés par le prophète lui-même? Nombreux sont les exégètes qui le contestent. Le poème du ch. 9 (v. 1-6) célébrant la fin de l'oppression étrangère et la naissance d'un prince (en fait son sacre) pourrait être un chant de couronnement royal, dans la ligne du Ps 2. Celui du ch. 11 (v. 1-5) pourrait être une pièce rédactionnelle célébrant Josias (Sweeney). Il est vraisemblable qu'un rédacteur de l'époque royale – mais postérieur à Esaïe – a prolongé les oracles du prophète condamnant le péché des rois de son temps par l'annonce de l'avènement d'un roi idéal.

Cela dit, rien n'empêche d'admettre la portée messianique au sens large de l'ensemble du livre. Dans sa teneur actuelle, celui-ci annonce sans conteste la venue d'une époque idéale, caractérisée par la paix entre les peuples (2,2-4) et la gloire de Sion (ch. 60 et 62), au centre d'un monde nouveau (65,17-25).

3.3. *Le Serviteur de Yhwh*

Es 40-55 parle de nombreuses reprises d'un ou de plusieurs «serviteurs» de Yhwh. Plusieurs fois, ce titre de «serviteur» désigne Israël ou la communauté observante. Ailleurs, le même mot *ʿebed* n'est plus lié à Israël, mais il semble désigner un individu, dont l'identité reste mystérieuse. En 1892, Duhm proposait la théorie classique des quatre «chants du Serviteur»: les sections 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 et 52,13-53,12, qui font du Serviteur une seule personne, dérangeant la trame du livre et doivent être considérées comme une collection indépendante introduite plus tard dans le recueil deutéro-ésaïen. Cette thèse a suscité de nombreuses réactions, qui portent sur l'extension, le nombre et l'auteur des poèmes, mais aussi sur l'identité du Serviteur.

Le principe de la mise à l'écart des «chants» par rapport à l'ensemble des ch. 40-55 est contesté par plusieurs auteurs. Ceux-ci font valoir la diversité des textes, qui ne visent peut-être pas tous le même personnage; ils font remarquer qu'il est difficile de séparer ces quatre pièces des autres mentions du serviteur dans le livre, ainsi que le fait qu'on parle encore d'un serviteur dans d'autres passages bibliques (Jr 30,10-11 = 46,27-28; Ez 28,25 = 37,25; Ps 19,12.14; 27,9; etc.). L'isolement d'une collection particulière des poèmes du Serviteur pouvait se

comprendre dans le contexte d'une exégèse qui considérerait Es 40–55 comme un bloc à peu près homogène et qui, par ailleurs, distinguait des documents partiels à la base de plusieurs livres ou ensembles littéraires (théorie documentaire du Pentateuque, «sources» du livre de Jérémie, etc.). Cette manière d'envisager les livres bibliques comme des assemblages de documents préexistants a perdu son évidence. Dans l'hypothèse d'un groupe d'oracles deutéro-ésaïens plusieurs fois réédités pour donner enfin naissance au livre actuel, il est plus naturel d'attribuer les poèmes du Serviteur à un ou à plusieurs de ses rédacteurs, sans en faire une source isolée.

Tout aussi débattue est la question de l'auteur des poèmes. Nombreux sont les exégètes qui se prononcent aujourd'hui pour leur authenticité deutéro-ésaïenne ; seul, le quatrième poème est souvent considéré comme plus récent. En fait, cette solution est difficile à soutenir, car les poèmes n'ont pratiquement aucun point commun avec les chants de Cyrus, certainement attribuables au prophète du ^{vi} siècle. Le premier des quatre poèmes (42,1-9) a précisément pour base un des oracles sur Cyrus (v. 5-7*), et la figure du Serviteur paraît n'avoir été introduite que par un commentaire secondaire de cet oracle (addition des v. 1-4*). Il faut se rendre à l'évidence : les poèmes du Serviteur sont l'œuvre de rédacteurs anonymes qui interprètent les oracles du Deutéro-Esaïe lui-même ; rien ne permet de distinguer ces écrivains des rédacteurs à l'œuvre dans d'autres sections de l'ouvrage.

La question la plus débattue reste celle de l'identité du Serviteur. On lui reconnaît des traits à la fois prophétiques et royaux, mais cela permet plusieurs solutions, et les réponses sont très diverses. Pour les uns, il s'agit bien d'un individu : le Messie, le Deuxième Esaïe lui-même, un autre personnage de l'histoire (Moïse, David, Jérémie, le roi Yoyakim, le roi Sédécias, Sheshbazar, Zorobabel, Cyrus...), ou encore un personnage fictif. Pour d'autres, le Serviteur serait une collectivité : Israël (cf. 49,3 ; au v. 5, cependant, le Serviteur a une mission vis-à-vis d'Israël), un groupe en Israël ou l'Israël idéal. Pour D.J.A. Clines, c'est intentionnellement que l'auteur des poèmes refuse de nommer le Serviteur : il ouvre ainsi la porte à des développements en sens divers. Certains auteurs, enfin, pensent que le Serviteur n'est pas le même dans tous les poèmes où il est question de lui. De toute manière, les poèmes sont ouverts à des identifications diverses, comme l'histoire de l'exégèse le montre bien.

Au-delà de leur origine et de leur sens premier, les poèmes du Serviteur ont trouvé un prolongement essentiel dans le Nouveau Testament. Déjà 1 Co 15,3-4, où Paul reprend une tradition qui le précède, fait allusion à Es 53, et les quatre évangiles voient dans la Passion et la Résurrection de Jésus l'accomplissement de ce texte.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

Chap. 1-66: J. BLENKINSOPP, *AnchB* 19-19B, 2000-2003. W. BRUEGGEMANN, *WBC*, 1998. B. DUHM, (*HAT III/1*), 1892 (1968). B.S. CHILDS, *OTL*, 2001. J.N. OSWALT, *NICOT*, 1986-1998.

Chap. 1-39: P. AUVRAY, *SBi*, 1972. W.A.M. BEUKEN, *HCOT*, 2000 = *HThK.AT*, 2003-2007. R. CLEMENTS, *NCBC*, 1980. P. HÖFFKEN, *NSKAT* 18/1, 1993. E. JACOB, *CAT* 8a, 1987. O. KAISER, *ATD* 17, 1981⁵; *ATD* 18 (Es 13-39), 1983. C. SEITZ, *Interpretation*, 1993. M.A. SWEENEY, *FOTL*, 1996. J.D.W. WATTS, *WBC* 24, 1985. H. WILDBERGER, *BK.AT* 10, 1972-1982. H.G.M. WILLIAMSON, *ICC*, 2006.

Chap. 40-66: K. BALTZER, *KAT* 10/2, 1999 = *Hermeneia*, 2001. U. BERGES, *HThK.AT*, 2008. W.A.M. BEUKEN, *PredOT*, 1979-1989. J. BLENKINSOPP, *AnchB* 19B, 2003. P.-E. BONNARD, *EtB*, 1972. B.S. CHILDS, *OTL*, 2001. K. ELLIGER/H.-J. HERMISSON, *BK.AT* 11, 1978ss. J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, London/New York, 2005. J. GOLDINGAY/D. PAYNE, *ICC*, 2006. P.D. HANSON, *Interpretation*, 1995. J.L. KOOLE, *COT*, 1985-1995 = *HCOT*, 1998-2001.

4.2. Etats de la recherche

U. BERGES, «Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung», dans *Theologische Revue* 104 (2008), p. 3-14. E. CORTESE, «Isaia oggi. Tappe della ricerca. Bilanci e teologia», dans *Lateranum* 70 (2004), p. 279-291. P. HÖFFKEN, *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, 2004. R. KILIAN, *Jesaja 1-39* (EdF 200), Darmstadt, 1983. M. LEROY *et al.*, dans *Lumière et Vie* 278 (2008), p. 21-98. C.M. MCGINNIS/P.K. TULL, «Remembering the Former Things: The History of Interpretation and Critical Scholarship», dans C.M. MCGINNIS/P.K. TULL (éd.), «*As Those Who Are Taught*». *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL* (Symposium 27), Atlanta (GA), 2006, p. 1-27. R.F. MELUGIN/M.A. SWEENEY (éd.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield, 1996. C.R. SEITZ, «Isaiah and the Search of a New Paradigm», dans *Id.*, *Word without End*, Cambridge, 1998, p. 113-129. M.E. TATE, «The Book of Isaiah in Recent Study», dans J.W. WATTS/P.R. HOUSE (éd.), *Forming Prophetic Literature* (JSOT.S 235), Sheffield, 1996, p. 22-56. J. VERMEYLEN (éd.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETHL 81), Leuven, 1989.

4.3. Ouvrages et articles importants

J.W. ADAMS, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55* (LHBOTS 448), New York/London, 2006. J. ASURMENDI, *Isaïe 1-39* (CEv 23), Paris, 1978. J. ASURMENDI *et al.*, *Isaïe face aux invasions assyriennes* (Le monde de la Bible 49), Paris, 1987. H.M. BARSTAD, *A Way in the Wilderness: the «Second Exodus» in the Message of Second Isaiah* (Journal of Semitic Studies Monographs 12), Manchester, 1989. *Id.*, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah: «Exilic» Judah and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo, 1997. H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produkti-*

ven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn, 1977. E. BEAUCAMP, *Le livre de la consolation d'Israël* (LiBi 93), Paris, 1991. U. BECKER, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen, 1997. U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br., 1998. D.J.A. CLINES, *He, We and They: A Literary Approach to Isaiah 53* (JSOT.S 1), Sheffield, 1976. M.J. DE JONG, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets* (VT.S 117), Leiden/Boston, 2007. J. FERRY, *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé... » (Is 29,11)* (LeDiv 221), Paris, 2008. I. FISCHER, *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches* (SBS 164), Stuttgart, 1995. H.-W. JÜNGLING, « Der Heilige Israels. Der erste Jesaja zum Thema Gott », dans G. BRAULIK *et al.* (éd.), *Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg i.B., 1985, p. 91-114. A.S. KAPELRUD, *Et folk på hjemferd: trøstepropheten, den annen Jesaja, og hans budskap* (Scandinavian University Books), Oslo, 1964. K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn, 1990. R.G. KRATZ, *Kyros im Deuterodesaja-Buch* (FAT 1), Tübingen, 1991. ID., « Cyrus, Messie de Dieu », *CBFV* 33 (1994), p. 51-65. J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 206), Berlin/New York, 1993. J. VAN RUITEN/M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Isaiah* (BETHL 132), Leuven, 1997. L. RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66* (FRLANT 191), Göttingen, 2000. Ch.R. SEITZ, *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis (MN), 1991. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion* (FAT 4), Tübingen, 1992. ID., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin/New York, 1991. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* (EtB), Paris, 2 vol., 1977-1978. J. WERLITZ, *Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55* (BBB 122), Berlin/Bodenheim, 1999. C. WIENER, *Le Deuxième Isaïe* (CEV 20), Paris, 1977. H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah*, Oxford, 1994. B.M. ZAPFF, *Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Erforschung der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches* (FzB 74), Würzburg, 1995.

JÉRÉMIE

Thomas Römer

Le livre porte le nom du prophète Jérémie dont l'étymologie est incertaine (peut-être : « Que Yhwh élève »). De Jérémie, la langue française a surtout retenu l'expression « jérémiades ». On trouve en effet dans cet écrit un certain nombre de plaintes, dans lesquelles le prophète fait part de ses doléances quant à son ministère. Ces lamentations, qui ressemblent aux plaintes de Job, constituent une particularité à l'intérieur des livres prophétiques. Plus généralement, ce phénomène doit être rapproché d'un autre trait distinctif du livre, à savoir le grand nombre de textes relevant du genre « biographique », qui relatent en détail la vie du prophète et les événements contemporains de la destruction de Jérusalem et de l'occupation babylonienne de la Judée.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Le texte massorétique

Le TM du livre de Jr (pour la version de la LXX, cf. ci-dessous) est organisé de la manière suivante :

Titre (1,1-3)

Vocation (1,4-19)

Oracles contre Israël et Juda (ch. 2–6)

2,1–4,4 Fidélité de Yhwh/infidélité du peuple

4,5–6,30 Annonces de jugement : l'ennemi du nord

Oracles et actes de Jérémie (ch. 7–24)

7,1–8,3 Discours du Temple I

8,4–10,25 Annonces de jugement, polémiques contre les idoles

11 Discours sur l'alliance rompue

11,18–12,6 Lamentation

- 12,7-17 Le pays désolé
 13 *Acte symbolique*: ceinture pourrie
 14 Liturgie de lamentation: sécheresse
 15,1-9 Annonces de jugement
 15,10-21 Lamentation
 16,1-13 *Acte symbolique*: célibat
 17,1-13 Accusations et prière
 17,14-18 Lamentation
 17,19-27 *Discours* sur le Sabbat
 18,1-17 Chez le potier
 18,18-23 Lamentation
 19 *Acte symbolique*: la cruche brisée
 20,1-6 Jérémie et Pashehour
 20,7-18 Lamentation
 21-23 Oracles concernant rois et prophètes
 24 Vision et *discours*: les bonnes et les mauvaises figues → salut pour un petit groupe

Charnière (ch. 25)

- 25,1-14 *Discours*. Résumé et prospective
 25,15-38 Introduction aux oracles contre les nations

Section «biographique» (ch. 26-45)

- 26 *Discours* du Temple II
 27-28 *Acte symbolique* et narration: le joug et conflit avec Hananya
 29 Lettre aux exilés
 30-33 Annonces de salut
 30-31 «Livret de consolation», contenant notamment l'annonce de la «nouvelle alliance» en 31,31-34
 32 Achat d'un champ et prière
 33 Annonce de la restauration
 34 Rupture de l'alliance
 35 Respect de la loi: les Rékabites → salut pour un petit groupe
 36 Le rouleau brûlé: l'anti-réforme de Yoyaqim
 37-43 La «Passion de Jérémie»: ses conflits avec Sédécias, la chute de Jérusalem, la déportation du prophète en Egypte
 44 *Discours* contre la diaspora égyptienne
 45 Salut pour Baruch

Oracles contre les nations (ch. 46–51)

46–51 Egypte, Philistins, Moab, Ammon, Edom, Damas, Qédar, Elam, Babylone

Appendice historique (ch. 52 ; cf. 2 R 24,18–25,30)

Ce plan montre que le livre comporte plusieurs grandes unités. Après l'introduction (Jr 1 : date, vocation et visions), Jr 2–6 contient une collection d'oracles, surtout en vers, annonçant l'ennemi du Nord et appelant les destinataires à changer de conduite ; le ch. 7 (discours sur le Temple) introduit un ensemble allant jusqu'à Jr 24, à l'intérieur duquel on trouve des discours et des plaintes, des actes signes, ainsi que les « lamentations » du prophète. La vision des bonnes et des mauvaises figures conclut cette section par une annonce de salut pour un petit groupe (les déportés de 597). Jr 25 fonctionne comme une « charnière », reprenant des thèmes de 7–24 et préparant la suite. Jr 26–35 est introduit par la deuxième version du discours du Temple (Jr 26) ; ce sont les annonces de salut qui dominent dans ces chapitres. La conclusion en Jr 35 peut être comparée à Jr 24 : de nouveau il s'agit d'une promesse faite à un petit groupe (les Rékabites). Jr 36 (le rouleau brûlé) introduit la partie narrative du livre (Jr 37–43). Cette unité se termine par une annonce de salut adressée à un individu : Baruch. Suivent les oracles contre les nations et l'appendice historique (Jr 52, cf. 2 R 24,18–25,30).

1.2. Le texte grec

Le livre de Jr se présente de manière fort différente dans la version grecque (LXX, ou *G*) et dans le texte massorétique (TM). D'une part, la matière du livre est disposée d'une autre façon. D'autre part, et surtout, la version grecque est plus courte que le TM d'un huitième. Des passages entiers manquent dans LXX, notamment JrTM 33,14-26 ; 39,4-13 ; 51,44b-49a ; 52,27b-30. Manquent aussi la plupart des épithètes de Yhwh, de nombreuses introductions rédactionnelles, environ 50 mentions de la formule « ainsi parle Yhwh », et pratiquement tous les titres « le prophète » en apposition à Jérémie.

Synopse de l'organisation de JrTM et de JrLXX :

LXX	TM	TM	LXX
1,1–25,13	1,1–25,13	1,1–25,13	1,1–25,13
25,14–26,1	49,34-39	25,15-38	32,1-24
26	46	26–43	33–50
27	50	44,1-30	51,1-30
28	51	45,1-5	51,31-35

LXX	TM	TM	LXX
29,1-7	47,1-7	46	26
29,8-32	49,7-22	47,1-7	29,1-7
30,1-5	49,1-6	48	31
30,6-11	49,28-33	49,1-6	30,1-5
30,12-16	49,23-27	49,7-22	29,8-33
31	48	49,23-27	30,12-16
32,1-24	25,15-38	49,28-33	30,6-11
33-50	26-43	49,34-39	25,14-26,1
51,1-30	44,1-30	50	27
51,31-35	45,1-5	51	28
52	52	52	52

La divergence la plus remarquable concerne la place des « oracles contre les nations ». Dans la LXX, ces oracles forment la seconde partie du livre, ce qui correspond au schéma de composition attesté en Es 1-39, Ez et, dans une certaine mesure, So (voir sur ce point l'introduction à Sophonie). Il apparaît aujourd'hui clairement que JrLXX dépend d'un texte hébreu différent de celui qui est à la base de notre TM actuel. Ceci est confirmé, en outre, par les fragments du livre de Jr qui ont été trouvés à Qumran, dont certains (2QJer, 4QJer^a, 4QJer^c, 4QJer^d) sont proches du TM actuel, tandis que 4QJer^b pourrait correspondre à la *Vorlage* hébraïque de JrLXX.

Selon E. Tov et plusieurs autres auteurs, le texte hébreu qui est à l'origine du TM (= JrB) est à comprendre comme une révision et un élargissement de la *Vorlage* du texte hébreu qui a servi de base à la LXX (= JrA). La datation de JrB est controversée. Y. Goldman propose le début de l'époque perse, alors que P.-M. Bogaert, P. Piovanelli et A. Schenker avancent des arguments forts pour situer JrB à l'époque hasmonéenne.

Bien que JrLXX représente un stade antérieur du livre de Jr, on indiquera par la suite les références selon TMJr pour des raisons de commodité.

2. Origine et formation

Il est évident que l'histoire de la formation du livre de Jr est d'une grande complexité. On y trouve par exemple un nombre important de doublets (Jr 6,12-15 = 8,10-12; 10,12-16 = 51,15-19; cf. Macchi). Les indications chronologiques ne sont pas cohérentes : l'histoire du rouleau brûlé (Jr 36) est située en 605, tandis

que la vision du ch. 24 fait allusion à une situation postérieure à 597; de plus, 21,1-10 fait référence au deuxième siècle de Jérusalem en 587, etc. A cela s'ajoutent des différences importantes au sein du livre sur le plan stylistique, ainsi que la présence de nombreux discours en prose qui tranchent avec le genre des oracles prophétiques traditionnels.

2.1. *Le problème du «rouleau primitif»*

Jr 36 relate de quelle manière le roi Yoyaqim brûle un rouleau contenant des oracles divins transmis par Jérémie. Partant de ce récit, de nombreux exégètes ont émis l'hypothèse que le noyau du livre de Jr serait à trouver dans ce rouleau primitif, qui aurait déjà existé en 605. Plusieurs propositions ont été faites concernant le contenu de ce rouleau; on a notamment envisagé:

1. la collection originelle de Jr 2-6;
2. les discours en prose (écrits dans le même style que Jr 36); ou encore
3. un rouleau plus bref (puisque selon Jr 36, ce rouleau est lu trois fois dans la même journée), contenant surtout des annonces de jugement et des oracles anti-monarchiques.

Ces différentes tentatives se basent toutes sur une lecture de Jr 36 postulant que ce texte reflète un événement historique; cette supposition est toutefois éminemment douteuse. Le texte de Jr 36 semble bien plutôt avoir été composé pour former un contraste avec le récit de la découverte du rouleau de la Loi dans le Temple sous le règne de Josias en 2 R 22-23 (cf. Minette de Tillesse). Jr 36 apparaît ainsi comme l'*antitype* du récit de la réforme de Josias; contrairement à Josias, Yoyaqim méprise la parole prophétique consignée sur le rouleau, et attire ainsi le jugement divin sur Juda.

2.2. *Les hypothèses concernant la formation du livre*

2.2.1. Les débuts de l'étude de la composition de Jr

C'est B. Duhm (1847-1928) qui exposa, dans son commentaire sur Jérémie, la thèse d'un travail rédactionnel important, ne laissant au «Jérémie historique» que quelque 60 brefs poèmes à l'intérieur des ch. 1-25. La majeure partie du livre est ainsi due, selon Duhm, à une rédaction de type *deutéronomique*, qui se caractérise par son style, ses répétitions et ses platitudes théologiques, et qui s'étend de l'époque exilique jusqu'au premier siècle avant J.-C. Selon Duhm, il n'y a aucune intention littéraire ou théologique derrière cette croissance rédactionnelle du livre: «Le livre a poussé lentement, comme une forêt non surveillée (...). On ne peut parler d'une méthode de composition.»

2.2.2. L'élaboration d'une théorie « documentaire » pour le livre de Jr

Il revenait à S. Mowinckel de proposer une théorie qui eut une énorme influence sur les recherches ultérieures. Celle-ci fut fortement inspirée par le modèle documentaire, qui triomphait alors dans les recherches sur le Pentateuque. Le savant norvégien distingue en effet quatre sources à partir desquelles le livre de Jr aurait pris forme :

La *source «A»* : une collection d'oracles de Jérémie, contenue en Jr 1–25, et rédigée par un rédacteur R^A en Egypte.

La *source «B»* : la biographie de Jérémie, contenue en Jr 19–20* et 26–44*, rédigée par un rédacteur R^B entre 580–480.

La *source «C»* : les discours en prose, écrits dans un style deutéronomiste : Jr 7 ; 11 ; 18 ; 21 ; 24 ; 25 ; 32 ; 34 ; 35 ; 44, rédigés par un rédacteur R^C vers 400 en Babylone (ou éventuellement en Palestine).

La *source «D»* : la collection d'oracles de salut en Jr 30–31, dont Mowinckel ne précise ni la provenance ni la date. (Les derniers ajouts au livre seraient à trouver dans les oracles contre les nations en Jr 46–52.)

Mowinckel explique la relation entre ces trois sources principales en se servant de la théorie rédactionnelle concernant la formation des évangiles. La relation entre B et A serait comparable à celle entre Marc et la source «Q», la relation entre C et A-B correspondrait, elle, à la relation entre Jean et les évangiles synoptiques.

2.2.3. La thèse d'une rédaction dtr de Jr

Le modèle de Mowinckel fut modifié dans la suite. On se rendit compte, en particulier, que le style dtr ne se limitait pas aux seuls discours en prose, mais qu'il figurait également à l'intérieur des oracles (p. ex., en 23,1ss.), ainsi que dans les sections narratives (p. ex. en Jr 36). Ces observations conduisirent à transformer «D» en une rédaction, plutôt qu'en une source, notamment sous l'influence des travaux de J.P. Hyatt et de W. Rudolph. Dans la suite, l'idée d'une ou de plusieurs rédactions deutéronomistes du livre s'imposa à la recherche sur Jr, et ceci notamment grâce aux travaux d'E.W. Nicholson et, surtout, de W. Thiel, lequel s'est efforcé d'établir en détail l'étendue et l'importance d'une rédaction dtr en Jr. Cette rédaction (qui est présente en Jr 1–45) présuppose selon Thiel l'histoire dtr. Comme l'histoire dtr, «Jr dtr» est préoccupé par l'explication de la chute de Juda et par la question de l'avenir du peuple de l'alliance. Cet avenir n'est possible que si le peuple revient au fondement de sa relation avec Yhwh (à savoir la Torah deutéronomique) ; les «sermons d'alternative» (*Alternativpredigten*) en «Jr dtr» sont à comprendre en ce sens (Jr 7,1-15 ; 22,1-5 ; 17,19-27). Thiel date la rédaction dtr de Jr après la mort de Yoyakîn (cf. Jr 22,25-27) et avant la fin

de l'exil (vers 550), et situe celle-ci en Judée. Néanmoins, la rédaction dtr de Jr ne fut pas la dernière à intervenir dans le livre. Ainsi, l'annonce de jugement en 16,10-13, typiquement dtr, est « corrigée » dans le texte actuel de Jr par les versets 14-15, ce qui suppose l'existence d'une rédaction *post*-dtr ou d'une deuxième édition dtr. Cette vision de la formation de Jr, qui trouva son entrée dans nombre de commentaires (voir encore récemment W.H. Schmidt), n'est cependant pas partagée par tout le monde.

2.2.4. Les problèmes d'une rédaction dtr de Jr

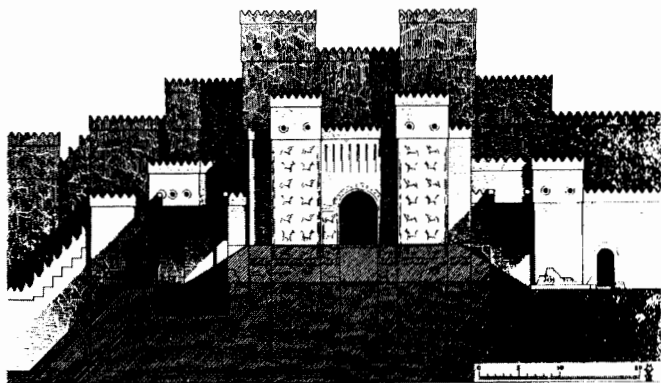
La première contestation de l'existence d'une rédaction dtr en Jr fut formulée par des exégètes qui considérèrent que le caractère soi-disant dtr de certains textes correspondrait en réalité à une « *Kunstprosa* » (« prose artistique »), un langage répandu en Juda aux VII^e/VI^e siècles avant J.-C. et qui ne permettrait pas, par conséquent, d'identifier une rédaction spécifique en Jr (H. Weippert, W.L. Holladay). Cette thèse pose toutefois problème. Elle ne rend guère compte de la diversité de styles et des conceptions à l'intérieur du livre de Jérémie ; d'ailleurs les parallèles entre certains textes de Jr et ceux de l'histoire dtr sont trop étroits pour s'expliquer simplement par le recours à un même langage qui aurait été à la mode à un moment donné en Juda.

Un autre problème réside dans le fait que Jérémie n'est pas mentionné dans l'œuvre dtr, en 2 R, contrairement à Esaïe. Certains auteurs expliquent ce fait par l'hypothèse selon laquelle l'école dtr aurait été divisée en deux grandes factions : celle qui a édité l'HD, et celle qui s'est occupée du livre de Jr. Selon R. Albertz, les Dtrs qui ont édité le livre des Rois soutenaient une idéologie de type « sioniste » et royaliste, convaincus de l'inviolabilité du Temple, et ce même après la catastrophe. A l'époque de l'exil, ils auraient constitué une opposition farouche à la politique pro-babylonienne de la famille des Shaphanides, qui seraient les éditeurs dtr de Jr et d'une partie des petits prophètes. Mais peut-on vraiment opposer aussi clairement les textes dtr de Jr à ceux de l'HD ? Il est vrai que le livre de Jr présente sur certains points une vue différant de celle du livre des Rois, notamment en ce qui concerne la bénédiction divine pour les habitants restés au pays, dans les chapitres 37ss. Cependant, ces chapitres ne sont guère de facture dtr, mais sont plus vraisemblablement l'œuvre de fonctionnaires restés dans le pays avec le gouverneur Guedalias (ainsi Seitz).

2.2.5. Le débat actuel

Il est clair que la seule présence de tournures dtr ne permet pas encore de postuler l'existence d'une seule rédaction dtr cohérente et englobante au sein du livre. Par ailleurs, les « *plus* » du TM par rapport à la *Vorlage* de LXX se composent

souvent d'expressions de type dtr, montrant ainsi que la présence de textes « dtr » en Jr n'implique nullement que ceux-ci doivent nécessairement être contemporains de la composition de l'HD. K.-F. Pohlmann a identifié dans le livre de Jr une rédaction ayant une idéologie favorable à la Golah babylonienne (cf. notamment la vision des bonnes et mauvaises figures en Jr 24). La tendance ségrégationniste qui s'exprime dans ces textes suggère qu'ils sont contemporains de 1-2 Ch et d'Esd-Ne, et permet de les dater à l'époque perse (vers 400 avant notre ère). G. Fischer retient également une date récente pour la composition du livre (vers 400). Selon lui, il est impossible de distinguer des couches rédactionnelles. « Jérémie » serait à comprendre comme la construction d'un scribe-théologien qui écrit ce livre en connaissant déjà la plupart des traditions du Pentateuque.



Dessin de la reconstruction de la double porte d'Ishtar à Babylone avec vue en coupe des différents exhaussements de la Voie Processionnelle (cf. les oracles contre Babylone en Jr 50-51).

La mise en question de l'idée d'une rédaction dtr cohérente apparaît de manière différente dans le commentaire de W. McKane, lequel revient d'une certaine manière à la position de Duhm. McKane conclut que le livre de Jr a vu le jour grâce à des ajouts successifs et continuels, dont la dernière étape est constituée par le TM. McKane résume ainsi la formation de Jr par l'idée d'un « *rolling corpus* » : un noyau poétique (qui n'est pas forcément jérémién) peut provoquer la composition d'autres textes en vers, ou peut conduire des rédacteurs à créer des textes en prose, sans que ces processus n'aient obligatoirement en vue l'édition *d'ensemble* du livre ou des principales parties de ce dernier. Dans la même ligne se situe la thèse de K. Schmid, qui propose une théorie très complexe de la

formation du livre. Le noyau de ce dernier remonterait aux événements de 605 et se trouverait dans les ch. 4–8 et 46–49. La plupart de textes dateraient de l'époque postexilique, pendant laquelle le livre a été publié pour légitimer théologiquement la Golah babylonienne au détriment des Judéens et de la diaspora égyptienne (cf. similairement Pohlmann, Sharp). Schmid met notamment en garde contre la tentation du «pandutéronomisme», ou la multiplication des couches dtr en Jr. Toutefois, cette remarque ne dispense pas non plus d'expliquer la présence indéniable de rédactions dans le style dtr au sein de ce livre.

R. Albertz (2001) a postulé trois éditions dtr successives de Jr. JrD¹, qui contenait Jr 1–25*, serait rédigé vers 550 et incorpore des collections déjà existantes (notamment Jr 2–6*). Entre 545–540, le même groupe de rédacteurs ajoute Jr 26–45 (= JrD²), en insistant davantage que JrD¹ sur la possibilité d'une restauration (Jr 29,10–14aα; 42,10–12). JrD³ (entre 525–520) est à comprendre comme une grande révision de l'édition précédente, qui introduit notamment Jr 30–31* ainsi que les oracles contre les nations, renforçant de la sorte la perspective de salut. Du v^e au iii^e siècle interviennent un certain nombre de rédactions post-deutéronomistes (p. ex. en 3,16–18; 10,1–16). Partant des liens stylistiques et thématiques qui lient les chapitres 7; 25 et 35, T. Römer a postulé l'existence d'une première édition dtr de Jr qui aurait comporté Jr 7–35*. Etant donné le fait que la collection Jr 2–6 ne porte pas de traces marquantes d'une rédaction dtr, et que les récits de Jr 37ss. sont plutôt opposés à l'idéologie de l'histoire dtr, il conclut que l'ensemble de Jr 1–44 (45) (= JrD² selon Albertz) est dès lors dû à une ou plusieurs rédactions dtr tardives ou post-dtr. C. Maier admet également des rédactions de type «dtr» en Jr 7–44, tout en soulignant la difficulté d'attribuer ces textes dtrs à une ou deux rédactions cohérentes. C.R. Seitz a montré pour sa part que le noyau de Jr 37–42 (plus quelques autres textes) a pu constituer une «chronique scribale» (*scribal chronicle*), écrite par un membre de la communauté restée dans le pays et qui relate les événements de 597/587 dans la perspective de la population «autochtone». La situation des non-exilés est légitimée par la figure de Jérémie. La descente en Egypte en 43,7 (qui constitue, selon Seitz, la fin originelle de cette chronique) est décrite comme un acte contraire à la volonté de Dieu, qui veut que la vie continue en Juda (42,12). C'est après la dernière déportation de 582 que ce texte serait arrivé à Babylone, où il aurait été adapté à la perspective de la Golah (dtr) babylonienne. En Jr 1, on peut observer un mélange du style dtr et de la prophétie postexilique; à l'autre extrémité, les chapitres 43–44 semblent refléter la situation d'une diaspora égyptienne bien installée, ce qui rend probable la thèse selon laquelle ces textes reflètent le contexte de l'époque perse (Pohlmann, Schmid).

En résumant, le débat actuel permet ainsi de dégager les étapes suivantes dans la formation du livre :

1. Des collections et traditions indépendantes attribuées au prophète Jérémie, notamment 2–6* ; 21–22* ; 37–43* ;
2. au moins deux rédactions deutéronomistes aux ^{vi}e et ^ve siècles, qui intègrent ce matériel et créent le livre du prophète Jérémie ;
3. ensuite, le processus rédactionnel du livre va se poursuivre (intégration des oracles contre les nations, des « confessions », etc.) au moins jusqu'à la fin de l'époque hellénistique, comme le montrent notamment les différences entre LXX et TM.

3. Thèmes et enjeux

3.1. *Du jugement au salut*

Dans sa forme massorétique, le livre de Jr invite le lecteur à un parcours compliqué, dans lequel alternent les annonces de jugement, les récits sur le jugement réalisé, des oracles proclamant un salut à venir, ainsi que des récits sur une vie possible dans le pays. Mais la fin du livre (Jr 52) revient à la destruction de Jérusalem et à l'exil babylonien, établissant ainsi un parallèle explicite avec la fin du livre des Rois (2 R 24–25). Ces renvois indiquent que pour les rédacteurs dtr de Jr, ce livre veut être compris comme le commentaire prophétique de l'histoire dtr. Bien que le TM présente un texte plus tardif que le texte hébreu qui est à la base de JrLXX (cf. ci-dessus, 1.2), il a peut-être conservé la place originelle des oracles contre les nations. Le déplacement de ces oracles en deuxième partie du livre, attesté par LXX, s'explique par l'influence de la prophétie eschatologique de l'époque perse et par la volonté d'harmoniser le plan du livre avec le plan tripartite d'Es 1–39 et d'Ez. Cette composition renforce l'impact des oracles de salut qui se trouvent notamment en Jr 30–33 (TM).

Plus de deux tiers des annonces de salut en Jr se trouvent dans les ch. 30–33. Depuis Duhm, on désigne la première partie de cet ensemble, Jr 30–31, sous le nom de « livret de consolation ». Cette collection aurait existé d'une façon indépendante avant d'être insérée dans Jr. Traditionnellement, on voyait dans le noyau de cette collection un appel adressé à l'ancien royaume du Nord, soit de la part d'un prophète anonyme (Fohrer), soit de la part du jeune Jérémie (Lohfink). Récemment, Schmid a mis en question cette hypothèse, et a proposé de considérer ces textes comme le produit d'une activité scribale intense qui se met en place à partir de l'exil. Les différentes rédactions qui interviennent en Jr 30–33 ont toutes en commun de poser la question d'une restauration possible d'Israël.

3.2. *Des théologies en conflit*

Cette question de la restauration d'Israël reçoit toutefois, dans le livre de Jr, des réponses très différentes. Certains textes (Jr 24) n'envisagent le salut que pour

la diaspora babylonienne, en condamnant explicitement la Golah égyptienne (Jr 43–44). D'autres textes, par contre, insistent sur la bénédiction du pays de Juda durant la domination des Baybloniens, et s'opposent ainsi à l'idéologie dtr selon laquelle le « vrai Israël » aurait été déporté à Babylone. Ces visions qui se trouvent en conflit cohabitent, par le travail des rédacteurs, à l'intérieur du même livre et expriment ainsi une tension dans la définition du « vrai Israël », tension qui accompagne le judaïsme tout au long de son histoire.

3.3. Le prophète et le livre

Dans aucun autre livre prophétique, on ne s'intéresse autant à la personne du prophète. Les ch. 37–43 décrivent ainsi de manière détaillée la vie de Jérémie, depuis le siège de Jérusalem jusqu'à son enlèvement par les juifs se réfugiant en Egypte après l'assassinat du gouverneur Guedalias. D'une certaine manière, le livre de Jr préfigure, à cet égard, les légendes sur les grands prophètes qui deviendront populaires plus tard dans le judaïsme et dans le christianisme.

Une autre particularité du livre consiste dans l'intégration des textes poétiques qui relatent les plaintes du prophète face à son ministère. Ces textes, appelés « confessions » ou « lamentations » de Jérémie (11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18), ont joué un rôle important quant à l'interprétation de la figure du prophète. L'exégèse a souvent adopté une lecture biographique de ces poèmes; néanmoins, ces derniers ont des parallèles très proches dans les psaumes de complainte et dans le livre de Job (cf. Jr 20,7–18//Job 3). Les voix se multiplient actuellement pour considérer les « confessions » de Jérémie comme étant en réalité des textes anonymes de l'époque perse, qui interprètent la destinée du prophète comme celle d'un juste souffrant auquel la communauté des juifs pieux du Second Temple s'identifie.

Cependant, l'intérêt pour la personne du prophète s'accompagne curieusement de textes qui insistent au contraire sur la nécessité du livre comme médiation entre la parole prophétique et ses destinataires. Ainsi, dans l'histoire du rouleau brûlé en Jr 36, les oracles jérémien sont communiqués au roi non pas de vive voix, mais par le moyen d'un rouleau; en outre, Jérémie est absent dans la majeure partie du récit: sitôt qu'il a dicté le livre à Baruch, le scribe, il a un « empêchement » et disparaît. Et la finale du récit ne se préoccupe pas en premier lieu du destin de Jérémie, mais bien plutôt de l'édition d'un nouveau livre. Cet effacement du prophète devant le livre reflète déjà l'idée, que l'on trouvera exprimée plus tard dans le judaïsme, selon laquelle l'époque perse a marqué la fin de la prophétie en Israël. Le courant dtr se donne ici sa véritable légitimation, en encourageant le passage définitif de la prophétie orale à l'enseignement écrit.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

R.P. CARROLL, OTL, 1986. B. DUHM, KHC 11, 1901. G. FISCHER, HThK.AT, 2005. W.L. HOLLADAY, *Hermeneia*, 1986; 1989. J.P. HYATT, «The Book of Jeremiah», dans G.A. BUTTRICK, *The Interpreter's Bible*, New York/Nashville, 1956, p. 775-1142. J.R. LUNDBOM, AB 21A (1-20), 1999; AB 21B (21-36), 2004; AB 21 C (37-52), 2004. W. MCKANE, ICC, 1986; 1996. W. RUDOLPH, HAK I/12, Tübingen, 1947 (3e éd. 1968). W.H. SCHMIDT, ATD 20, 2008. G. WANKE, ZBK.AT 20, 1995; 2003. W. WERNER, NSK.AT 19, 1997; 2003.

4.2. Etats de la recherche

G. FISCHER, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, 2007. S. HERMANN, *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (EdF 271), Darmstadt, 1990. A.H.W. CURTIS/T. RÖMER (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception – Le livre de Jérémie et sa réception* (BETHL 128), Leuven, 1997.

4.3. Ouvrages et articles importants

R. ALBERTZ, «Le milieu des Deutéronomistes», dans A. DE PURY/T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, 1996, p. 377-407. Id., *Die Exilszeit* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart/Berlin/Köln, 2001, p. 231-260 = *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E* (Studies in Biblical Literature), Atlanta (GA), 2003. P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994), p. 363-403. H. CAZELLES, «La production du livre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israël», *Masses ouvrières* 343 (1978), p. 9-31. G. FOHRER, «Der Israel-Prophet in Jeremia 30-31», dans A. CAQUOT/M. DELCOR (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. H. Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 135-148. Y. GOLDMAN, «Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie», dans A.H.W. CURTIS/T. RÖMER (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, p. 151-182. N. LOHFINK, «Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31», dans P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETHL 54), Leuven 1981, p. 351-368. Id., «Y a-t-il eu un mouvement deutéronomiste?», dans Id., *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (CEv), Paris, 1996, p. 41-63. J.-D. MACCHI, «Les doublets dans le livre de Jérémie», dans A.H.W. CURTIS/T. RÖMER (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, p. 119-150. C. MAIER, *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremia-buches* (FRLANT 196), Göttingen, 2002. C. MINETTE DE TILLESSE, «Joiaqim, repoussoir du "Pieux" Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36», *ZAW* 105 (1993), p. 352-376. S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiana, 1914. E.W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford, 1970. P. PIOVANELLI, «JrB 33,14-26 ou la continuité des institutions à l'époque macca-

béenne», dans A.H.W. CURTIS/T. RÖMER (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, p. 255-276. K.-F. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118), Göttingen, 1978. T. RÖMER, «La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste. Quelques enquêtes sur le problème d'une rédaction deutéronomiste du Livre de Jérémie», dans A.H.W. CURTIS/T. RÖMER (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, 27-50. Id., *Jérémie. Du prophète au livre*, Poliez-le-Grand (CH), 2003. A. SCHENKER, «La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?», *EThL* 70 (1994), p. 281-293. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996. C.R. SEITZ, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlin/New York, 1989. C.J. SHARP, *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggle for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (OTSt), London/New York, 2003. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973. Id., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn, 1981. E. TOY, «L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie», *RB* 79 (1972), p. 189-199. H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132), Berlin/New York, 1972.

EZÉCHIEL

Christophe Nihan

Le livre d'Ezéchiél occupe une place à part dans la seconde partie du canon des Prophètes. La forme du livre, déjà, est singulière, puisqu'il ne s'agit pas d'une simple collection d'oracles mais d'une fiction autobiographique soigneusement élaborée. Le prophète s'exprime volontiers de manière cryptée et indirecte, par des paraboles et des allégories, et les visions de la divinité y jouent un rôle central, tout comme la description d'une série de phénomènes de type extatique qu'on a pu parfois comparer aux trances chamaniques. Par bien des aspects, le livre d'Ez anticipe ainsi la tradition apocalyptique, qu'il va d'ailleurs profondément influencer. Après avoir longtemps été fascinée, voire obsédée par la personnalité du prophète et la reconstruction de ses *ipsissima verba* (paroles authentiques), la recherche s'intéresse enfin sérieusement à l'histoire de la formation du livre et à son milieu de production. Dans cette lumière, l'ensemble du recueil apparaît alors progressivement comme l'une des réflexions les plus originales et les plus abouties sur la signification de la capture de Jérusalem et ses implications pour l'identité d'Israël, la conception de la justice divine, et la restauration de la communauté postexilique.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Nom, contenu et structuration du livre

A de très rares exceptions (1,3 et 24,24), l'ensemble du livre est rédigé à la première personne du singulier et se présente comme le mémoire du prophète Ezéchiél, dont le nom signifie probablement en hébreu «que Dieu rende fort». Ezéchiél y relate les révélations divines qu'il aurait reçues peu de temps avant et après la capture de Jérusalem par l'armée babylonienne en 587 avant J.-C. Selon la chronologie du livre, ces révélations débutent en 593, soit la 5^e année de la déportation de Yoyakîn (1,2) et vont jusqu'en 573 (40,1), ou même 571 (29,17), date de la dernière révélation d'Ezéchiél.

Une partie des oracles rapportés par Ezéchiel prend place dans le cadre de visions grandioses de la divinité et de sa cour céleste (1-3 ; 8-11 ; 37,1-14 ; 43,1-9), ou encore d'expériences de possession extatique impliquant un déplacement physique du prophète (3,12-15 ; 8,1-3.7.14.16 ; 11,1.24 ; 37,1-2). Quelques oracles sont introduits par la formule « la main de Yhwh fut sur moi », qui semble également faire allusion à une forme de possession extatique. Tous les autres oracles débutent par la formule suivante : « Il y eut une parole de Yhwh pour moi », une caractéristique propre au livre d'Ez. La plupart des oracles sont en outre introduits par la formule « ainsi parle le Seigneur Yhwh », ou « oracle du Seigneur Yhwh », et se concluent généralement par une formule spécifique : « oracle du Seigneur Yhwh », « moi Yhwh j'ai parlé », ou encore « vous connaîtrez que je suis Yhwh », cette dernière formule étant propre à Ez.

Cette remarquable uniformité, qui distingue Ez au sein des autres recueils prophétiques, ne doit cependant pas dissimuler la très grande variété des *formes* de discours divin auxquelles le livre a recours. De nombreux oracles sont présentés par le biais d'*allégories* plus ou moins développées (15 ; 16 ; 17 ; 19 ; 21,1-10 ; 22,17-22 ; 23 ; 24,1-14 ; 26,15-21 ; 27 ; 28,11-19 ; 31 ; 32), dont le langage métaphorique emprunte très souvent au règne animal ou végétal. Certaines de ces allégories se retrouvent dans des genres littéraires très spécifiques, et généralement peu attestés dans la littérature prophétique : énigmes (*ḥigdâ*, cf. 17,2), paraboles (*māšāl*, 17,2 ; 24,3 ; noter également 21,5 !), ou encore plaintes funéraires (*qînâ*, 19,1.14 ; 26,17 ; 27,2.32 ; 28,12 ; 32,2). Plusieurs oracles prennent également place dans le contexte de *disputes* contre certaines croyances populaires. Ce motif occupe d'ailleurs une place importante en Ez. L'oracle divin commence toujours par citer une parole du peuple, puis délivre une instruction qui reprend et corrige systématiquement cette parole (11,2-12.14-21 ; 12,21-25.26-28 ; 18,1-4.19-20.25-32 ; 20,32-38 ; 33,10-11.17-20.23-29.30-33 ; 37,1-14). Enfin, de nombreux oracles sont adressés sous la forme d'*actes symboliques* que le prophète doit accomplir, et dont Dieu donne généralement ensuite la signification (3,24-27 ; 4,1-5.4 ; 6,11 ; 12,1-20 ; 21,11-12.[17].23-28 ; 24,15-23 ; 33,10-11.17-20 ; 37,15-20). On notera que le récit des visions est souvent suivi par de tels actes symboliques ; comparer Ez 1-3 → 3,24-27 et 4,1-5.4 ; 8-11 → 12,1-20 ; 37,1-14 → 37,15-20.

La *structure d'ensemble* du livre se laisse facilement appréhender. Le livre se compose de deux grandes parties : Ez 1-32 et 33-48. Alors que la première partie est constituée essentiellement d'oracles de jugement contre Israël et contre les nations (avec cependant quelques exceptions : voir 6,8-10 ; 11,14-21 ; 16,59-63 ; 17,22-24 ; 20,32-44), l'arrivée d'un rescapé annonçant aux déportés de Babylone la destruction de Jérusalem et confirmant ainsi l'accomplissement des oracles contre Israël (33,21-22) marque un tournant. La colère divine est désormais apaisée par la destruction de Jérusalem, et la prophétie d'Ezéchiel devient principalement une

prophétie de *restauration* pour la communauté rescapée après la capture de Jérusalem (ch. 34–48). À partir du ch. 33, on observe ainsi une transition graduelle du jugement à la restauration ; plus précisément, après 33,21–22 le jugement s'exerce exclusivement contre ceux qui s'opposent à la restauration, dans le pays, du « véritable » Israël, à savoir la première Golah de retour de Babylone : les non-exilés restés au pays (33,23–29), les mauvais « bergers » d'Israël (34), ou encore Edom (35).

Cette composition bipartite, qui constitue la structure fondamentale du livre, est d'ailleurs renforcée par les nombreuses correspondances qui unissent 1–32 et 33–48. La vision du Temple restauré en 40–48 et du retour de la gloire divine dans le sanctuaire (43,1–7a) fait écho à la vision de Ez 8–11, dans laquelle la gloire divine abandonne le sanctuaire pollué par les crimes des Israélites. L'oracle contre les montagnes d'Israël en Ez 6 a un parallèle en 35 (oracle contre la montagne de Séir) et en 36,1–15 (annonce de la restauration des montagnes d'Israël). Le jugement de 20,5–26 contre Israël est repris en 36,16–23 (noter les similitudes de langage et de thème), et complété par une prophétie de restauration. Les oracles contre la dynastie davidique (ch. 17 et 19) trouvent un pendant dans le messianisme davidique qui s'exprime en Ez 34–39 (34,23–24 et 37,24–25), et qui associe la restauration de la maison d'Israël au rétablissement de la royauté davidique. Enfin, le thème de l'alliance rompue par Israël, évoqué en Ez 16 ; 17 et 20, trouve un équivalent exact dans le motif central de la restauration de l'alliance par Yhwh en Ez 34–39 ; cf. 34,25 et 37,26, ainsi que déjà 16,59–63 et 20,37. D'autres parallèles, plus limités mais manifestant également la structure bipartite du livre, pourraient encore être mentionnés.

Comme on le voit, les parallèles concernent surtout les chapitres 1–24 (oracles de jugement contre Israël) et 33–48 (oracles de restauration pour Israël), les oracles contre les nations occupant une place à part dans le recueil. D'autres éléments suggèrent d'ailleurs la réalité d'une structuration *tripartite* du livre. En particulier, le motif de l'arrivée du rescapé de Jérusalem à Babylone, qui *conclut* Ez 1–24 (cf. 24,26–27) et qui *introduit* Ez 33–48 (33,21–22), forme une inclusion autour de 25–32, délimitant ainsi clairement les oracles contre les nations comme une collection à part dans le recueil ; les ch. 25–32 possèdent en outre une chronologie distincte du reste du livre (voir l'encadré ci-dessous). Cette structuration tripartite (1–24 ; 25–32 ; 33–48), parfois nommée « schéma tripartite eschatologique », se retrouve également dans le Proto-Esaïe (Es 1–39), le livre grec de Jérémie et Sophonie. Elle semble impliquer que la restauration finale d'Israël (Ez 33–48) est désormais rendue possible par le détournement du jugement divin contre Israël (1–24) sur l'ensemble des nations (25–32). La relation entre les structures bi- et tripartites dans le livre d'Ez soulève un problème intéressant. Dans une perspective synchronique, on pourrait dire que la distinction entre 1–24 et 25–32 est

une sous-division de la première partie du livre (1–32), placée sous le signe du *jugement divin* (contre Jérusalem, 1–24, puis contre les nations qui l'entourent, 25–32). Mais dans une perspective diachronique, il est hautement probable que ces deux structururations correspondent en réalité à deux étapes différentes dans la formation du livre (voir ci-dessous). Dans tous les cas, il est manifeste que *la principale division au sein du recueil est constituée par la capture de Jérusalem*, puisque c'est cet événement qui marque le passage de la prophétie de jugement à la prophétie de restauration. Cette observation suggère déjà que l'ensemble du livre peut être perçu comme une grande élaboration sur le thème de la catastrophe de 587, ses causes, et ses conséquences pour l'avenir de la communauté.

Si la structure d'ensemble du livre est relativement claire, le détail des principales parties est plus complexe, à tel point qu'on a parfois considéré certains ensembles du livre comme étant tout à fait confuses. Ce jugement est cependant excessif.

D'une part, il faut relever de nombreux éléments sur le plan formel qui contribuent à la structuration de chacune des parties. Outre l'introduction stéréotypée des oracles divins, répétée cinquante-deux fois dans le livre et déjà mentionnée plus haut, on notera les formules de datation qui parcourent le livre et qui forment un véritable *système* chronologique, couvrant l'ensemble de la période d'activité du prophète et témoignant d'une certaine cohérence d'ensemble (voir 1,1-2 et 40,1). Ces formules présentent plusieurs problèmes d'ordre textuel et exégétique qu'il est malheureusement impossible de discuter ici. En 1,1-2 par exemple, le texte semble clairement surchargé et il est difficile de savoir à quoi se réfère la « trentième année » mentionnée au v. 1 (une tradition ancienne, qui remonte à Origène, y voit une indication de l'âge du prophète au début de son activité prophétique). Mais ces quelques problèmes mis à part, la chronologie d'Ez présente une progression logique et témoigne d'une cohérence indéniable, en particulier en 1–24 et 33–48.

1,2 : 5^e année ; 8,1 : 6^e année ; 20,1 : 7^e année ; 24,1 : 9^e année ; 33,21 : 12^e année ; 40,1 : 25^e année. Par contre, les datations en 25–32 ne suivent pas toujours un ordre logique (cf. 26,1 ; 29,1.17 ; 30,20 ; 31,1 ; 32,1.17) ; les datations de 29,17 (27^e année) et de 32,1.17 (12^e mois de la 12^e année) en particulier ne s'accordent pas avec l'indication chronologique de 33,21 (10^e mois de la 12^e année). La 27^e année de 29,17 est également en tension avec l'indication de 40,1 (25^e année), qui est manifestement destinée à introduire la dernière partie des oracles d'Ez (40–48). De la sorte, la collection d'oracles contre les nations semble disposer d'un système de datation propre, inspiré par le système de 1–24 et de 33–48, mais qui n'est toutefois pas entièrement compatible et cohérent avec ce dernier, ce qui souligne encore une fois la spécificité et l'indépendance relative de cette collection.

La fonction de structuration de ces indications chronologiques est manifeste, notamment en ce qui concerne la délimitation des principales sections du livre. En Ez 1–24, elles servent notamment à mettre en évidence les visions ainsi que

les oracles les plus importants. 1,1-2 introduit la vision initiale d'Ez 1-3; 8,1, la vision du départ de la gloire en 8-11; 20,1, le grand rappel de l'histoire de l'apostasie d'Israël depuis le séjour en Egypte; 24,1, la dernière prophétie avant la destruction de la ville. En Ez 33-48, ces indications séparent et délimitent les deux grandes parties de la collection d'oracles de restauration (33,21 → 33-39; 40,1 → 40-48). En Ez 25-32, enfin, elles introduisent la collection des prophéties contre Tyr en 26-28 (26,1), et elles structurent les différents oracles contre l'Egypte en 29-32 (cf. 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17).

D'autre part, outre les indices formels de structuration qui parcourent le livre, une analyse fine de l'organisation des principales parties permet souvent de mettre en évidence une certaine cohérence thématique et langagière, et de dégager des unités relativement distinctes. Ainsi, par exemple, les ch. 20-24, qui concluent la première partie du livre (Ez 1-24), réunissent des textes en apparence hétérogènes, mais qui ont néanmoins en commun le thème de la souillure et de la profanation qui polluent la terre d'Israël et la ville de Jérusalem (racines *tm'* et *hll*), thème qui trouve son apogée en 21,1-14, lorsque Yhwh affirme que la souillure de la ville est telle que seule sa destruction pourra la purifier.

1.2. Plan du livre

A. LE JUGEMENT DE JÉRUSALEM ET DES NATIONS (EZ 1-32)

I. Oracles de jugement contre Jérusalem (1-24)

1-3	Introduction (1,1-3), vision inaugurale (1,4-28) et envoi en mission (2,1-3,27); 3,16-21: le prophète chargé d'avertir le peuple (cf. 33,1-9)
4-7	Premières prophéties contre les habitants de Jérusalem
4,1-5,4	Différents actes symboliques annonçant la destruction de la ville
5,5-17	Oracle contre Jérusalem
6,1-14	Oracle contre les montagnes d'Israël, les hauts lieux et les villes du pays
7,1-27	Annonce de la fin imminente
8-11	Nouvelle vision: la gloire divine quitte le sanctuaire de Jérusalem
8,1-3	Vision inaugurale: le prophète résidant à Babylone est emporté par la divinité au Temple de Jérusalem
8,4-18	Description des différentes abominations cultuelles commises dans le Temple de Jérusalem
9,1-10,22	Châtiment de la ville et départ de la divinité, qui quitte le sanctuaire

- 11,1-13 Oracle contre les chefs de la ville
- 11,14-21 Première annonce du rassemblement final d'Israël
- 11,22-25 La gloire divine quitte la ville de Jérusalem en direction de Babylone
- 12-24 Collection d'oracles de jugement contre les habitants de Jérusalem et ses rois, et de rappels historiques de l'apostasie d'Israël/de Jérusalem sous forme d'allégorie
- 12,1-20 Oracle annonçant l'exil du peuple et sa dispersion parmi les nations (12,8-16), encadré par deux actes symboliques (12,1-7 et 12,17-20)
- 12,21-14,11 Série d'oracles sur la vraie et la fausse prophétie
- 14,12-23 Instruction sur la justice divine et la responsabilité individuelle
- 15 *Parabole* sur la destruction des habitants de Jérusalem
- 16 *Allégorie* sur l'histoire de l'idolâtrie de Jérusalem
- 17 *Parabole* sur les rois de Jérusalem
- 18 Nouvelle instruction sur la justice divine et la responsabilité individuelle
- 19 Complainte funèbre sur les rois de Jérusalem
- 20 Rappel historique de l'idolâtrie d'Israël depuis l'époque de l'exode (20,1-31) et annonce du rétablissement futur d'Israël sur sa terre (20,32-44)
- 21 Collection d'oracles annonçant la venue de l'épée sur le Néguev (21,1-5), la terre d'Israël (6-10), le peuple et ses chefs (13-22), Jérusalem (23-32), et les Ammonites (33-37)
- 22 Oracles divins contre les crimes de Jérusalem et la pollution de la ville
- 23 Nouvelle *allégorie* sur l'histoire de l'idolâtrie de Samarie et de Jérusalem, parallèle à celle du ch. 16
- 24,1-14 Dernier oracle contre Jérusalem et nouvelle annonce de la destruction *totale* de la ville
- 24,15-23 Acte symbolique du prophète : pas de deuil pour la destruction de Jérusalem
- 24,24-27 Annonce de la réalisation imminente des oracles prédisant la destruction de la ville

II. Oracles de jugement contre les nations (25-32)

- 25 Oracles contre les voisins immédiats de Juda : Ammon, Moab, Edom, les Philistins

- 26-28 Oracles contre les villes phéniciennes : Tyr et Sidon
- 26 Oracle contre la ville de Tyr
- 27 Complainte sur la ville de Tyr
- 28,1-19 Oracle contre le prince de Tyr
- 28,20-26 Oracle contre Sidon
- 29-32 Oracles contre l'Égypte
- 29,1-16 Prophétie contre Pharaon
- 29,17-21 Oracle contre l'Égypte : pillage du pays par les armées du roi de Babylone
- 30,1-19 Le jour de Yhwh : annonce de la destruction complète de l'Égypte
- 30,20-26 Annonce de la défaite du Pharaon contre le roi de Babylone
- 31 Parabole du grand cèdre : la déchéance du Pharaon
- 32,1-16 Complainte funèbre sur le Pharaon
- 32,17-32 Complainte funèbre sur l'Égypte

B. ORACLES SUR LA RESTAURATION DE JÉRUSALEM ET DE JUDA/ISRAËL (EZ 33-48)

I. Oracles sur la restauration du peuple et du pays (33-39)

- 33,1-20 Le prophète est chargé d'avertir le peuple (cf. 3,16-21) ; nouvelle instruction sur la justice divine et la responsabilité individuelle
- 33,21-22 Arrivée du rescapé qui annonce la chute de Jérusalem
- 33,23-29 Oracle contre le pays : anéantissement total des habitants
- 33,30-33 Oracle contre le peuple qui n'écoute pas
- 34,1-16 Oracle contre les chefs (= bergers) d'Israël : Yhwh va désormais lui-même diriger son troupeau
- 34,17-31 Jugement du troupeau et restauration sur la terre d'Israël
- 35 Oracle contre les montagnes de Séir (Edom)
- 36,1-15 Oracles sur les montagnes d'Israël : retour de la fertilité dans le pays
- 36,16-38 Rassemblement du peuple dispersé parmi les nations ; restauration nationale et renouveau spirituel
- 37,1-14 Nouvelle vision : les ossements ramenés à la vie
- 37,15-28 Restauration du royaume davidique : un roi, une terre, un sanctuaire
- 38,1-39,22 Annonce de la victoire finale de Yhwh sur Gog, prince de Magog
- 39,23-29 Jugement et restauration d'Israël par Dieu : synthèse finale

II. Dernières visions: la restauration du Temple, du prince et du pays (Ez 40–48)

40,1-4	Introduction
40,5–42,20	Description du nouveau Temple
43,1-12	Le retour de la gloire dans le Temple (cf. 11,22-25) et la sainteté du sanctuaire
43,13-27	Description de l'autel
44	Règles pour le nouveau sanctuaire: le prince, les lévites et les prêtres
45,1-8	Les territoires réservés au sanctuaire, aux prêtres, aux lévites, à la ville (Jérusalem) et au prince
45,9–46,18	Droits et devoirs du prince
46,19-24	Les cuisines du Temple
47,1-12	La source du Temple
47,13-20	Description des nouvelles frontières du pays
47,21–48,29	Répartition du pays entre les tribus d'Israël
48,30-35	Description des portes de Jérusalem

2. Origine et formation

2.1. *L'histoire de la transmission du texte d'Ezéchiël*

Le texte d'Ez a vraisemblablement connu une transmission complexe, qui comporte des enjeux essentiels pour l'histoire de la composition du livre. La tradition grecque, en particulier, présente de nombreuses divergences avec la tradition massorétique. L'importance du texte grec d'Ez est reconnue depuis le XIX^e siècle, et ce dernier a été l'objet de nombreuses études de détail. On admet généralement depuis H.S.J. Thackeray qu'il aurait été l'œuvre de deux traducteurs au moins (cf. notamment McGregor); en outre, certains passages du texte grec, en particulier 36,23c-38, reflètent un langage et un style spécifique, et ont apparemment été traduits de manière indépendante.

La LXX ancienne d'Ez est notamment représentée par le Codex Vaticanus (B) et les Papyri 967 (Chester Beatty) et 988. La Vieille Latine est généralement très proche du texte du Vaticanus et confirme l'antiquité de cette recension du texte grec. Le témoignage du Pap. 967 est particulièrement important, et celui-ci est considéré aujourd'hui comme le témoin pré-hexaplaire le plus ancien du texte grec d'Ez (cf. déjà Ziegler). Une première édition du papyrus remonte à 1938 (Johnson, Gehmann et Kase), et a été complétée en 1971 (Galiano) et en 1972 (Jahn) par la publication de deux sections supplémentaires, si bien que nous disposons aujourd'hui de la quasi-totalité du texte de ce papyrus pour Ez 11,25–48,35

(les 11 premiers ch. manquent). Le texte du Pap. 967 témoigne d'importantes divergences avec la tradition textuelle préservée dans le TM, dont la principale concerne les ch. 36–40. Le Pap. 967 omet complètement 36,23c-38 et fait apparaître une organisation différente du texte de 36–40, puisque les ch. 38–39 sont placés entre 36,1-23b et 37,1-14 (la vision des ossements). Comme l'a montré P.-M. Bogaert, le témoignage de 967 pour l'arrangement d'Ez 36–40 est corroboré par le plus ancien témoin de la Vieille Latine, le *Wirceburgensis* (un palimpseste), bien que ce dernier dépende toutefois d'une autre tradition textuelle. Il est donc presque certain que la leçon de 967 pour Ez 36–40 représente la LXX ancienne. En outre, 36,23c-38 comporte de nombreuses similitudes avec d'autres passages du TM également absents de la LXX ancienne, et il s'agit vraisemblablement d'un ajout très tardif au texte d'Ez destiné à établir un lien entre les ch. 36–37 (cf. Lust, 1981). Dans ce cas, il est vraisemblable que c'est la séquence textuelle de la LXX préhexaplaire, telle qu'attestée par 967 et la Vieille Latine, qui préserve le témoignage le plus ancien pour Ez 36–40, alors que le TM de ces ch. correspond à une édition plus récente. Cette conclusion a encore été réaffirmée dans une étude récente de Crane (2008); elle a une grande importance pour l'histoire de la formation d'Ez (voir ci-dessous), puisqu'elle implique que le livre a été édité et remanié jusqu'à une époque très tardive, vraisemblablement jusqu'à l'époque hasmonéenne.

Seuls quelques fragments du livre d'Ez ont été retrouvés à Qumran, qui ne présentent qu'un intérêt assez limité pour l'histoire de la transmission du texte d'Ez. Pour l'édition intégrale de ces textes, on peut se référer à l'étude publiée par J. Lust en 1986. La plupart de ces fragments, notamment 4Q Ez a et b, sont de manière générale très proches de la tradition textuelle préservée dans le TM, par rapport à laquelle ils ne préservent que des variantes mineures.

2.2. *Bref état de la recherche*

De manière générale, les recherches historico-critiques sur Ez sont confrontées à une difficulté fondamentale: d'une part, le livre présente une cohérence d'ensemble évidente, comme le souligne déjà le fait qu'il est aisé d'en délimiter les principales sections; d'autre part, cependant, de nombreuses tensions stylistiques et thématiques sont identifiées. Le problème est notamment manifeste dans la localisation spatiale du prophète: bien que ce dernier soit censé résider auprès des déportés judéens à Tel-Aviv (Ez 1,3; 3,15; 11,24), de nombreux oracles sont manifestement adressés aux habitants de Jérusalem en Ez 4–24 (ainsi que 33,23-29). Toute la difficulté, à partir de là, réside dans l'élaboration d'un modèle rédactionnel pour le livre d'Ez qui soit capable de faire droit à ces deux types d'observations.

L'hypothèse de l'authenticité du livre a longtemps prévalu dans la recherche, et ce n'est qu'au début du ^{xx}e siècle, avec l'étude de J. Herrmann (1908), que les exégètes ont sérieusement commencé à considérer les tensions et les doublets qui suggèrent que le texte d'Ez est composite. Aujourd'hui encore, l'authenticité du livre est défendue par plusieurs auteurs anglo-saxons (voir notamment Greenberg, Block, etc.). La recherche germanique, pour sa part, a longtemps été dominée par le modèle imposé, au début de la seconde moitié du ^{xx}e siècle, par G. Fohrer, W. Eichrodt, et surtout W. Zimmerli. Ces auteurs distinguent principalement, dans la composition du livre, entre une première rédaction de la main du prophète et des ajouts ultérieurs, parfois très importants, dus à une « école » scribale héritière de l'enseignement d'Ezéchiél. Ce modèle, qui demeure populaire aujourd'hui (voir par exemple les commentaires de Boyd et Allen), permettait notamment de retrouver dans chacune des principales parties du livre un « noyau » ezéchiélien tout en reconnaissant la réalité d'un travail d'édition important ; néanmoins, l'activité des rédacteurs ultérieurs consistait principalement à développer et à commenter l'œuvre laissée par le prophète. Depuis Zimmerli, plusieurs recherches ont toutefois montré qu'il était possible, en réalité, d'identifier dans le livre plusieurs rédactions distinctes, indépendantes de la prédication du prophète (voir notamment Hossfeld, Garscha, Pohlmann). Ces études accentuent la complexité rédactionnelle du livre et prennent également plus au sérieux les nombreux parallèles littéraires entre le livre d'Ez, la littérature prophétique et la Torah (Deutéronome, P et « Code de sainteté » [Lv 17-26]), parallèles qui suggèrent une datation tardive (au plus tôt à l'époque perse) pour la rédaction finale du livre. La distinction entre « matériel authentique » et élaborations secondaires de la main de disciples, imposée par Zimmerli, s'avère alors beaucoup trop simple désormais, et la composition du livre ne peut pas être simplement expliquée par l'activité rédactionnelle d'Ezéchiél et de ses élèves. Au contraire, comme l'ont également souligné plusieurs auteurs (voir notamment Garscha et Pohlmann, Krüger), différents textes en Ez semblent clairement refléter les préoccupations et les intérêts de la Golah babylonienne au retour de l'exil. Cette conclusion renoue avec une idée déjà avancée dans la première moitié du ^{xx}e siècle par quelques auteurs (ainsi par exemple Hertrich), qui considéraient que l'activité prophétique d'Ez s'était limitée à annoncer le jugement de Jérusalem, et que les oracles de restauration dans la seconde partie du recueil (33-48) étaient l'œuvre de rédacteurs plus tardifs, exilés à Babylone.

L'étude la plus aboutie et la plus convaincante sur la rédaction pro-golah du livre d'Ez est celle proposée par K.-F. Pohlmann. Selon lui, cette rédaction serait à dater du début de l'époque perse et représenterait les intérêts et les préoccupations de la *première* Golah de retour à Jérusalem, composée des descendants des aristocrates jérusalémites déportés à Babylone en 597 avec Yoyakîn. Les membres de

cette élite se considéraient comme les seuls véritables héritiers de l'Israël traditionnel, préexilique. Dans cette perspective, les scribes de la rédaction pro-golah retravaillent et éditent un ancien livret de prophéties attribuées à Ezéchiel et annonçant essentiellement le jugement de Jérusalem (Ez 1–24*). Ils y ajoutent notamment des oracles condamnant les déportés de 587 – lesquels sont représentés comme un petit «reste» miraculeusement épargné par Dieu pour témoigner auprès des premiers exilés à Babylone de l'impiété des habitants de Jérusalem et de la nécessité de détruire la ville (14,21-23!) – et les non-déportés restés au pays, qui n'ont aucune légitimité à occuper le sol (33,23-29). Ces oracles de condamnation sont suivis par des oracles de restauration *exclusivement* adressés, dans la première version d'Ez 34–39*, aux déportés de 597, et qui suivent l'épisode de l'arrivée du réfugié de 587 à Babylone, annonçant aux déportés de 597 la capture de Jérusalem par l'armée babylonienne (cf. «je ne fus plus muet» en Ez 33,21-22); c'est donc vraisemblablement la rédaction pro-golah qui est responsable du schéma bipartite identifié ci-dessus (Ez 1–24 et 33–48), avant l'insertion des oracles contre les nations (25–32). C'est donc *uniquement* sur la base de la petite communauté formée par la première Golah qu'Israël sera restauré, comme le suggère notamment la vision des ossements d'Ez 37,1-14*. On notera encore que cette hypothèse permet notamment d'expliquer le fait que la chronologie d'Ez prend systématiquement pour référence l'exil du roi Yoyakîn en 597. Plus tard, dans le courant du iv^e siècle, la rédaction pro-golah aurait été retravaillée et complétée par une rédaction «*pro-diaspora*», qui réagit à l'exclusivisme et aux prétentions de la première Golah après l'échec de la restauration davidique en situant désormais cette restauration dans une perspective eschatologique, et en l'élargissant à l'ensemble des communautés de la diaspora.

Le modèle avancé par Pohlmann a depuis été adopté par T.A. Rudnig, qui l'a appliqué – avec un succès relatif – à Ez 40–48. Plus convaincante est l'étude récente de A. Klein (2008) consacrée à Ez 34–39; dans cette étude, Klein fait bien ressortir la présence de rédactions pro-golah et pro-diaspora dans les ch. 34–39, même si son analyse du processus de «*Fortschreibung*» en Ez est par ailleurs passablement complexe. L'une des principales faiblesses du modèle avancé par Pohlmann est qu'il se base essentiellement sur la perception des tensions entre différents programmes politico-religieux («*Tendenzkritik*») plutôt que sur les différences dans le langage et le style propres aux rédactions pro-golah et pro-diaspora. L'attribution de nombreux passages à l'une ou l'autre rédaction demeure donc ainsi parfois assez hypothétique. En dépit de ce problème, les arguments avancés pour identifier une rédaction pro-golah, éditant un recueil prophétique plus ancien, et une rédaction pro-diaspora plus tardive sont très convaincants, et il est vraisemblable que ces compositions successives correspondent en réalité aux trois principales étapes de la formation du livre.

2.2. La formation du rouleau d'Ezéchiël

Compte tenu des développements récents de la recherche et du modèle exposé ci-dessus, on peut avancer l'hypothèse suivante pour la composition du livre.

1. La première édition se compose d'un rouleau d'oracles prophétiques contre Jérusalem, attribués au prophète Ezéchiël (*Ez 4–24**). Ce livret est d'origine palestinienne, et il a dû être composé en plusieurs étapes dans la première moitié du ^{vi} siècle; il y est peut-être fait allusion en 2,9-10, lorsqu'il est question d'un rouleau «écrit des deux côtés, sur lequel sont écrits des plaintes, des gémissements et des cris». L'étendue de ce rouleau varie considérablement d'un auteur à l'autre (comparer par exemple Krüger et Pohlmann). Outre quelques oracles de jugement en 4–7* et 21–24*, il faut notamment lui attribuer les textes poétiques d'*Ez 15**; 17,1-10*; 19,1-9 et 19,10-14, qui présentent une parenté évidente par leur langage, leur style et leur thématique (voir la métaphore de la vigne en particulier), et qui constituent vraisemblablement la collection la plus ancienne. La référence à la déportation de Yoyakîn (19,9) et à la fin de la dynastie davidique (19,14), ainsi que l'allusion à la destruction imminente de Jérusalem (15*; 17,1-10) suggèrent une datation entre 597 et 587. Si ces poèmes proviennent bien d'Ezéchiël, ils indiquent clairement que le prophète était résolument pro-babylonien, comme son contemporain Jérémie. Plusieurs auteurs défendent l'idée que le rouleau palestinien aurait déjà inclus des oracles contre les nations (25–32*) ou des prophéties de restauration (33–39*); mais 25–32 forme une collection à part (voir ci-dessous), et il est difficile de reconstruire des oracles antérieurs aux rédactions pro-golah et pro-diaspora en 33–39. La description du rouleau en 2,9-10 suggère d'ailleurs que le rouleau primitif d'Ezéchiël contenait exclusivement des oracles de jugement sur Jérusalem.

2. La *rédaction pro-golah* édite et remanie le rouleau palestinien, qu'elle trouve probablement à son retour d'exil. Dans cette rédaction, le prophète est désormais localisé à Babylone, avec les exilés de 597, et non plus à Jérusalem, ce qui permet d'expliquer les divergences dans la localisation du prophète. La principale caractéristique de la rédaction pro-golah est de présenter la communauté formée par les déportés de 597 comme le seul Israël légitime. En conséquence, les non-exilés, aux yeux de la rédaction pro-golah, n'ont aucune légitimité à posséder la terre, comme le souligne *Ez 33,23-29*. Le regard porté sur les exilés de 587 est plus complexe: *Ez 14,21-23*, en particulier, suggère que ceux-ci font partie malgré tout d'Israël, mais ils n'ont de toutes évidence pas la même légitimité que les descendants de la première Golah. L'idéologie sous-jacente à cette rédaction est clairement celle de l'élite aristocratique; épargné par la déportation de 597 et abandonné à lui-même, le peuple est responsable par ses crimes et ses abominations du départ de la divinité (*Ez 8–11**), laquelle part apparemment rejoindre les

exilés de 597 à Babylone (11,22-25), et de la destruction de la ville. A l'inverse, le retour de la Golah de 597 est explicitement identifié au renouveau de la fertilité du pays (35,1-36,15*) et correspond à la restauration de l'ordre traditionnel, c'est-à-dire de la monarchie davidique (37,25-28). En réalité, l'oracle d'Ez 37,15-28 va même jusqu'à envisager la réunion du Nord et du Sud et la recréation de l'Empire davidique sous la tutelle de « prince » (*nasî'*) davidique. En ce sens, la rédaction pro-golah doit très certainement être mise en rapport avec les espoirs placés en la personne du gouverneur Zorobabel en qui certains milieux de Jérusalem ont pu voir un nouveau roi judéen (cf. similairement Za 1-8). En même temps, la vision en Ez 37,1-10 des ossements dans la vallée de Tel-Aviv, ainsi que l'explication qui en est donnée en Ez 37,11-14, sont à comprendre comme une exhortation au retour d'exil de la part de la rédaction pro-golah, comparable à ce que l'on trouve dans certains passages du Deutéro-Esaïe (cf. p. ex. 52,11-12) : loin de leur terre et du sanctuaire, les exilés ne sont que des ossements desséchés ; la possibilité du retour est le grand acte de recréation par lequel Yhwh a en quelque sorte redonné vie à son peuple.

3. La *rédaction pro-diaspora*, qui s'est vraisemblablement développée en plusieurs étapes successives, est notamment responsable des passages annonçant la dispersion des habitants de Juda parmi les nations et leur rassemblement final sur le sol d'Israël (cf. notamment 6,8-10 ; 11,16-21 ; 12,15-16 ; 20,32-44 ; 28,25-26 ; 34,1-15 ; 36,16-23b ; 37,21 ; 39,27-28). Ici, la restauration d'Israël prend désormais une dimension *universelle*, et est destinée à montrer la puissance du Dieu d'Israël et la « sainteté de son Nom » aux nations de la terre (cf. notamment 20,41 ; 28,25-26 ; 36,16-23 ; 37,28 ; etc.). Il faut vraisemblablement attribuer également à la rédaction pro-diaspora tous les passages qui visent à relativiser le statut exclusif de la première Golah, notamment ceux qui assimilent celle-ci à une « maison de rebelles » (voir en particulier 2,1-3,9), ou encore qui poléminent contre les chefs d'Israël (34,1-16). On notera encore que le langage et le style de la rédaction pro-diaspora sont souvent proches de ceux du « Code de sainteté » (Lv 17-26) ; voir en particulier la référence à la sainteté du nom de Yhwh, le thème de la profanation du sabbat et l'expression « mes sabbats », l'emploi de *hill* au piel, l'insistance sur l'observance des instructions et des préceptes divins (*hoq*, *huqqâ* et *mišpāt*), etc. Il est vraisemblable que les auteurs de la rédaction pro-diaspora en Ez et ceux du Code de sainteté sont à situer dans un milieu proche, vers la fin du v^e siècle ou au début du iv^e, bien que la rédaction pro-diaspora témoigne d'une perspective eschatologique importante qui est absente du Code de sainteté.

4. La collection des oracles contre les nations (Ez 25-32) n'appartenait vraisemblablement pas au recueil original mais a dû être introduite à un stade plus tardif, probablement en lien avec les perspectives de restauration au retour de l'exil (cf. l'étude récente de Fechter ; dans une perspective plus structurale et synchro-

nique, voir également Premstaller). Quelques passages secondaires témoignent d'une parenté indéniable avec la rédaction pro-diaspora dans le reste du livre: cf. 28,20-26; 29,10-16; 30,23.26. Le Dieu de l'univers manifesterà sa puissance sur les nations en détruisant leur sol comme il a détruit le sol d'Israël, et selon 29,10-16 et 30,23.26, Yhwh dispersera les Egyptiens parmi les nations comme il a dispersé Israël. L'insertion de la section d'oracles contre les nations correspond à la création d'une structure tripartite en Ez: la restauration d'Israël (Ez 33-48) passe désormais par le jugement des nations (Ez 25-35). Certains passages ont également une affinité manifeste avec la tradition apocalyptique (cf. p. ex. 30,3; voir également 38,1-39,22), ce qui suggère que la rédaction d'Ez 25-32 s'est étendue jusqu'à une période tardive, probablement le début de l'époque hellénistique. Il est vraisemblable, comme le suggèrent plusieurs exégètes (cf. Zimmerli, Fechter, etc.), que les auteurs de ces ch. se sont inspirés d'oracles indépendants à l'origine, notamment en Ez 26-28* (contre Tyr) et 29-31* (contre l'Égypte). Il est également tentant de considérer avec Fechter que la première rédaction de 25-32 comprenait uniquement les ch. 25-29*, 29,21 offrant une excellente transition avec Ez 33,20-21 qui introduit la collection des oracles de restauration en 33-39 (40-48). Dans ce cas, le langage de 29,21 (« En ce jour, je ferai croître la corne [= puissance?] de la maison d'Israël... ») confirme de manière explicite que le but de l'insertion de la collection d'oracles contre les nations entre les ch. 1-24 et 33-39 (40-48) est bien d'annoncer un jugement universel au cours duquel la maison d'Israël sera restaurée parmi les nations. L'insertion des ch. 25-29* est clairement postérieure à la rédaction pro-golah, qui ne connaît encore vraisemblablement qu'un recueil *bipartite* (jugement et salut d'Israël, voir ci-dessus). Par contre, les parallèles avec la rédaction pro-diaspora identifiés ci-dessus suggèrent que l'insertion de la première version des oracles contre les nations est contemporaine de la rédaction pro-diaspora (fin v^e/iv^e siècles).

5. Le cas des ch. 40-48 est plus complexe. Il s'agit clairement d'une collection à part dans le livre d'Ez, qui a également été insérée à un stade secondaire. Comme l'a bien vu Rudnig, les trois grands thèmes des ch. 40-48 (le nouveau Temple et le retour de la divinité, le rôle du prince, la répartition du pays) correspondent aux promesses de restauration énoncées en 37,25-28, promesses sur lesquelles se conclut la rédaction pro-golah en Ez 33-37*. Dans la mesure où le témoignage du Pap. 967 suggère qu'à l'origine, Ez 40-48 suivait directement Ez 37, il semble clair que 40-48 a d'emblée été conçu comme l'accomplissement des promesses de 37,25-28. Dans ce cas, il n'y a plus raison de penser que les trois thèmes du Temple, du prince et du pays correspondraient en 40-48 à trois strates rédactionnelles distinctes, comme le suggérait notamment H. Gese. Ces trois thèmes sont d'ailleurs étroitement liés dans la Bible hébraïque comme dans l'ensemble du Proche-Orient ancien, puisqu'ils constituent les fondements de l'unité politique

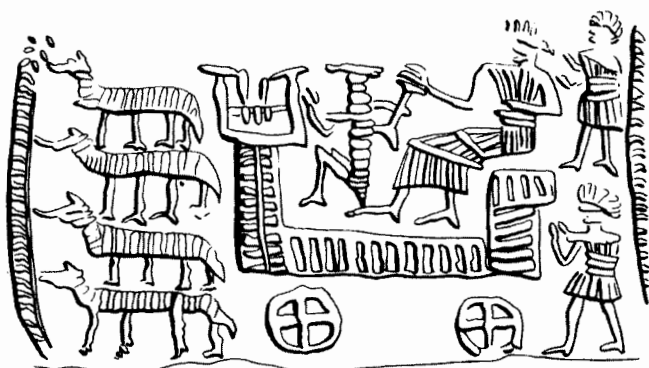
et nationale. Rudnig a également raison de considérer que la rédaction pro-golah a dû comprendre une première version des ch. 40–48. La vision grandiose du départ de la divinité du temple de Jérusalem en Ez 8–11 a pour contrepartie la vision du retour de la « gloire » divine dans le temple en Ez 43,1–9. Dans le même sens, les nombreux passages en 40–48 assignant un rôle politique et culturel au « prince » (*nasî'*) – cf. Ez 44,3; 45,7–9; 45,9–25; 46,16–18; 48,21–22 – sont préparés par les mentions du « prince » davidique dans le petit sommaire d'Ez 37,24–27, qui est caractéristique de la rédaction pro-golah. A partir de là, Rudnig envisage un modèle extrêmement complexe pour la formation des ch. 40–48, impliquant pas moins d'une dizaine de révisions successives après la rédaction pro-golah.

La reconstruction de Rudnig est toutefois trop hypothétique pour être convainquante. Ce qui paraît certain, c'est que les ch. 40–48 ont encore fait l'objet d'une grande révision au moins, qui reflète les intérêts des prêtres « sadocides » à Jérusalem au v^e ou au iv^e siècle. Cette rédaction pro-sadocide, qui a été bien identifiée par M. Konkel dans son étude détaillée d'Ez 40–48, se reflète notamment en Ez 44,6–31 ainsi que dans plusieurs autres passages d'Ez 40–48. Elle présente systématiquement les prêtres sadocides comme les seuls véritables gardiens de la pureté du temple et des institutions cultuelles (44,6–15, ainsi que 43,18ss. et 48,11ss.), ainsi que les véritables interprètes de la Torah mosaïque (44,16–31); comme le souligne Konkel, *halakhah* (l'exégèse de la Loi) et xénophobie sont les principales marques de la rédaction pro-sadocide en Ez 40–48. Il faut vraisemblablement compter avec d'autres interpolations encore dans les ch. 40–48, mais qui ne correspondent pas nécessairement à de véritables rédactions d'ensemble de cette collection, voire du livre d'Ez; il s'agit plutôt d'ajouts ponctuels et limités, notamment dans la description du sanctuaire en 40–42 (voir p. ex. Rudnig).

6. Alors que la rédaction pro-diaspora en Ez s'étend vraisemblablement de la fin du v^e siècle à la première moitié du iv^e, il faut encore compter avec de nombreux ajouts ultérieurs. L'histoire de Gog prince de Magog en 38,1–39,22 semble déjà refléter l'influence de la tradition apocalyptique à l'époque hellénistique. 36,23c–38, comme on l'a vu, est un ajout très tardif, qui ne se trouvait pas dans la LXX originale. De manière générale, le témoignage de la LXX, et notamment du pap. 967, suggère que la recension préservée dans le TM a continué d'être révisée et complétée à l'époque hellénistique. Le thème du *renouveau spirituel* d'Israël en 11,19–20; 16,59–63 et 36,23c–38 (37,7–10*.12–13?) date probablement de cette époque. Le thème du prophète comme « guetteur » chargé d'avertir le peuple en Ez 3,16–21 et 33,1–20 est clairement un supplément tardif: il est clair qu'à l'origine, 3,15 était directement suivi par 3,22, et que l'interprétation de 3,16–21 interrompt cette transition. L'ajout de 3,16–21 et 33,1–20 semble refléter une réflexion sur le sens de la mission du prophète en lien avec un débat sur la justice de Dieu et la rétribution individuelle. L'instance sur la rétribution indivi-

duelle se retrouve déjà dans quelques autres passages d'Ez (14,1-20 et 18), mais sans être rattachée au motif du prophète « guetteur ». Le lien établi entre ces deux thèmes en 3,16-21 et 33,1-20 pourrait refléter une relecture du livre prophétique influencée par la tradition sapientale, insistant sur le fait que le but de la mission du prophète n'est pas la conversion de tout le peuple, conformément à la conception classique dans la tradition prophétique, mais de permettre à chacun de décider s'il veut suivre la voie de la justice ou de l'impiété. Il est difficile de dater précisément l'ajout d'Ez 3,16-21 et 33,1-20 ; cet ajout est de toute façon postérieur à la rédaction pro-golah, puisqu'à l'origine 33,21-22 suivait vraisemblablement 24,24-27 (cf. plus haut). Pour certains auteurs (p. ex. Garscha), la relecture « sapientale » de la mission du prophète que l'on observe en 3,16-21 et 33,1-20 refléterait déjà le contexte hellénistique (III^e siècle).

7. Enfin, on trouve également de nombreux ajouts *ponctuels* dans le livre d'Ez, notamment dans la *torah* de 40-48. Ici, l'hypothèse émise par Zimmerli selon laquelle le recueil aurait connu un processus de « *Fortschreibung* », de révision continue par des scribes responsables d'ajouts isolés plutôt que de véritables rédactions d'ensemble du livre, conserve une certaine pertinence même s'il faut probablement situer les origines de ce processus beaucoup plus tard que ne le fait Zimmerli, à une époque où les principales parties du recueil attribué à Ezéchiel sont déjà composées, c'est-à-dire au plus tôt vers la fin du V^e siècle.



Divinité sur un char lui servant de trône, précédée de quatre êtres mythologiques (cf. la vision d'Ez 1).

3. Thèmes et enjeux

Par-delà son caractère manifestement composite, le livre d'Ez témoigne néanmoins d'une certaine cohérence thématique et structurelle. Tout le livre est

construit, comme on l'a vu, autour du motif du jugement et de la réhabilitation de la petite communauté rassemblée autour du Temple de Jérusalem. En ce sens, Ez peut être vu comme l'une des réflexions les plus abouties, dans la Bible hébraïque, sur les causes de l'exil ainsi que sur l'identité de la vraie communauté postexilique, qui est appelée à ne pas répéter les erreurs du passé. Si, comme on l'a suggéré ici, le livre d'Ez est essentiellement une composition rédigée entre la fin de l'exil et le début de l'époque hellénistique, il nous faut désormais apprendre à le lire non plus comme le miroir de l'inspiration ou des fantasmes du prophète, mais comme un témoignage particulièrement intéressant des différentes conceptions de la communauté (de son organisation politique et religieuse, de sa raison d'être, de son destin) qui s'affrontèrent tout au long l'époque perse et au-delà. La structure antithétique du livre, en particulier, construit une opposition systématique entre la communauté passée, victime du jugement divin et dont le catalogue des crimes (Ez 6 ; 20,1-32 ; 22, etc.) fonctionne comme antimodèle, et la communauté idéale à venir, purifiée et au bénéfice d'une relation rétablie avec la divinité, qui est explicitement présentée comme le modèle de la communauté postexilique. Ceci signifie que l'ensemble du recueil attribué au prophète Ezéchiel est à lire d'abord comme le programme social, politique et surtout religieux de certains milieux scribaux dans la Jérusalem des époques perse et hellénistique.

Dans la première composition d'ensemble du livre d'Ez, éditée par la rédaction pro-golah vers la fin du ^{vi} siècle, ce programme était entièrement envisagé dans les termes de la restauration des principales structures de l'ordre monarchique traditionnel (davidique), restauration ressentie comme imminente. Après l'échec de ce programme et l'abandon graduel, parmi les élites de la communauté du Second temple, des ambitions de restauration du trône davidique dans le courant du ^v siècle, on observe l'évolution croissante du recueil vers une perspective entièrement eschatologique. De manière très intéressante, *cette perspective est partagée par l'ensemble des rédactions qui développent et éditent le rouleau d'Ez à partir du ^v siècle et au-delà* (soit après l'échec de la rédaction pro-golah). *La restauration de la communauté est alors systématiquement conçue dans le cadre plus large de la démonstration par Yhwh de sa seigneurie sur l'ensemble des nations.* C'est évident, en particulier, dans le cas de la rédaction responsable du «schéma tripartite eschatologique», qui insère Ez 25-32 afin de faire dépendre la restauration d'Israël du jugement de l'ensemble des nations voisines (cf. également Ez 35 dans le cas d'Edom). On observe le même phénomène dans le cadre de la rédaction «pro-diaspora» en Ez 33-38, où la restauration d'Israël est destinée à démontrer la puissance de Yhwh, le Dieu d'Israël, à l'ensemble des peuples (cf. Ez 20,32-44 ; 36,16-23, etc.). En Ez 38-39, la délivrance d'Israël est explicitement présentée, dans des termes qui anticipent la tradition apocalyptique, comme résultant d'un combat cosmique mettant aux prises Yhwh avec une nation énig-

matique («Gog, prince de Magog», peut-être un chiffre pour Babylone/Babel ou une allusion à Alexandre le Grand), mais qui symbolise vraisemblablement l'ensemble des ennemis de Juda/Israël. Enfin, la composition, entre le retour d'exil et le début de l'époque hellénistique, de la *torah* sur le Temple en Ez 40–48 reflète, là encore, une conception eschatologique du Temple et du culte (même si elle s'appuie vraisemblablement sur quelques traditions plus anciennes). Cette conception est particulièrement explicite dans la description du partage du pays au ch. 48, où chaque tribu reçoit une part équivalente, indépendamment de sa taille et de son poids socio-économique réel, contrairement à ce qui est le cas dans le Pentateuque (cf. par exemple Nb 26,52–56); le positionnement même des tribus est largement arbitraire et sans rapport avec la réalité géopolitique (une partie des tribus du nord se retrouvent au sud de Juda!), mais semble refléter au contraire des spéculations théologiques complexes. La *torah* de 40–48, dont l'édition finale se fait sous l'égide des prêtres sadocides, ainsi qu'on l'a vu, dessine notamment les contours d'une communauté de type *théocratique*, telle qu'elle verra effectivement le jour à l'époque hellénistique, dans laquelle l'ensemble de l'organisation communautaire (y compris le prince, cf. ch. 44–46) est subordonné à la loi du Temple et à la juridiction des prêtres sadocides (seuls juges en cas de procès!, cf. 44,24). Le rôle majeur occupé par le Temple dans la «*constitution théocratique*» (voire hiéocratique!) esquissée par Ez 40–48 est particulièrement explicite dans la description de la situation du Temple au centre du pays au ch. 48 (cf. v. 8–22, et déjà 45,1–8).

La conception eschatologique qui se fait jour dans la composition d'Ez, et qui imprègne profondément ce recueil dans sa forme «finale» (canonique), suggère que les principales écoles de scribes qui ont contribué à la rédaction du recueil à partir du v^e siècle (c'est-à-dire après la rédaction pro-golah) partagent, malgré leurs différences de perspective, un même milieu sociologique, ce qui explique notamment les conditions de la transmission de ce rouleau. L'importance des thèmes cultuels, ainsi que la proximité avec P et, surtout, le Code de sainteté, font penser à un milieu de scribes sacerdotaux, ayant vraisemblablement accès à la librairie du Second temple; et la *torah* de 40–48 suggère clairement la présence de prêtres sadocides dans ce milieu. Simultanément, l'intérêt manifeste pour les différents phénomènes de possession spirituelle (extases, visions, etc.) suggère que ce milieu était en contact étroit avec la tradition charismatique qui se maintient dans plusieurs cercles prophétiques au sein de la communauté du Second temple à Jérusalem. L'eschatologie est également caractéristique de la production littéraire de ces milieux (cf. notamment Es 56–66, Za 9–14, Joël), alors qu'elle est au contraire soigneusement écartée lors de la composition de la Torah dans la seconde moitié de l'époque perse (sauf en de rares textes comme Nb 11). De la sorte, dès le v^e siècle, le rouleau primitif d'Ezéchiél, qui était sans doute discrédité

dans les milieux qui éditérent la Torah après l'échec de la restauration monarchique, semble être graduellement devenu le lieu d'expression privilégié pour certains groupes du Second temple qui ne se satisfont pas de la synthèse légale, politique et religieuse des traditions d'Israël proposée par les auteurs de la Torah, et qui placent leurs espoirs en une restauration eschatologique de la communauté en lien avec un jugement cosmique des nations (25–32; 33–39) à l'occasion duquel Dieu instaurera une véritable théocratie (40–48).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

L.C. ALLEN, WBC 28, 1994; WBC 29, 1990. A. BERTHOLET, HAT 13, 1936. D.I. BLOCK, NICOT, 1997; 1998. W.H. BROWNLEE, WBC 28, 1986. W. EICHRODT, ATD 22, 1959–1966 = OTL, 1970. G. FOHRER/K. GALLING, HAT 13, 1955². M. GREENBERG, AncB 22, 1983; AncB 22A, 1997. J. HERRMANN, KAT 11, 1924. K.-F. POHLMANN, ATD 22, 1996; 2001. W. ZIMMERLI, BK.AT 13/1, 1979²; 13/2, 1979² = Hermeneia, 1979; 1983.

4.2. Etats de la recherche

B. LANG, *Ezekiel. Der Prophet und das Buch* (EdF 153), Darmstadt, 1981. H. McKEATING, *Ezekiel* (OTGu), Sheffield, 1993.

4.3. Ouvrages et articles importants

P.-M. BOGAERT, «Le témoignage de la Vetus Latina dans l'étude de la tradition des Septante. Ezéchiel et Daniel dans le Papyrus 967», *Bib.* 59 (1978), p. 384–395. A.S. CRANE, *Israel's Restoration. A Textual-Comparative Exploration of Ezekiel 36–39* (VTSup 122), Leiden/Boston, 2008. F. FECHTER, *Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch* (BZAW 208), Berlin/New York, 1992. G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (BZAW 72), Berlin, 1952. M.F. GALIANO, «Nuevas páginas del código 967 del A.T. griego (Ez 28, 19–43, 9)», *Studi et testi di papirologia* 10 (1971), p. 5–77. J. GARSCHIA, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39* (EHS.T 23), Bern, 1974. H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditions-geschichtlich untersucht* (Beiträge zur historischen Theologie 25), Tübingen, 1957. V. HERNTRICH, *Ezechielprobleme* (BZAW 61), Giessen, 1933. F. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (fzb 20), Würzburg, 1977. L.G. JAHN, *Der griechische Text des Buches Ezechiel, nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (PTA 15), Bonn, 1972. A.C. JOHNSON/H.S. GEHMAN et E.H. KASE, *The John H. Scheide Biblical Papyri: Ezekiel* (Princeton University Studies in Papyrology 3), Princeton, 1938. A. KLEIN, *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (BZAW 391), Berlin/

New York, 2008. M. KONKEL, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)* (BBB 129), Berlin/Wien, 2001. T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin/New York, 1989. J. LUST, «Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript», *CBQ* 43 (1981), p. 517-533. ID., «Ezekiel Manuscripts in Qumran: Preliminary Edition of 4Q Ez a and b», dans J. LUST (éd.), *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (BETHL 74), Leuven, 1986, p. 90-100. ID., «Exile and Diaspora: Gathering From Dispersion in Ezekiel», dans J.-M. AUWERS/A. WÉNIN (éd.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETHL 144), Leuven, 1999, p. 99-122. L.J. MCGREGOR, *The Greek Text of Ezekiel: An Examination of its Homogeneity* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 18), Atlanta (GA), 1985. K.-F. POHLMANN, *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (BZAW 202), Berlin/New York, 1992. V. PREMSTALLER, *Fremdvölkersprüche des Ezechielbuches* (fzb 104), Würzburg, 2005. T.A. RUDNIG, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (BZAW 287), Berlin/New York, 2000. J. ZIEGLER, «Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta», *ZAW* 61 (1945-1948), p. 76-94.

LES DOUZE PETITS PROPHÈTES

Jean-Daniel Macchi

Le canon juif connaît quatre prophètes postérieurs. En effet, après Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, les Douze Petits Prophètes sont considérés par la tradition juive comme constituant un 4^e livre prophétique d'une dimension analogue aux trois précédents (*Baba Bathra* 13-14). Les plus anciennes sources juives considèrent déjà les Douze Petits Prophètes (ou XII) comme un seul livre. En témoigne le compte traditionnel des 24 (ou 22) livres saints que l'on trouve notamment en IV Esdras 14,44 et chez Josèphe (*Contre Apion* 1,38-42), qui présuppose le regroupement des XII. En outre, Siracide 49,10 fait également des XII un groupe cohérent.

Un certain nombre d'indices littéraires donnent à penser que la collection des XII n'est pas une simple compilation de livres déjà achevés par ailleurs. On remarque en effet la présence d'éléments qui pourraient refléter l'activité d'une ou plusieurs rédaction(s) portant sur tout ou partie du corpus. En témoigne par exemple le cas des suscriptions des différents livres, qui sont souvent très proches. Comparer Os 1,1 à Jl 1,1 ; Am 1,1 ; Mi 1,1 ; So 1,1 ; ainsi que Na 1,1 à Ha 1,1, et Ag 1,1 à Za 1,1. De même, on retrouve comme une sorte de refrain la référence à Ex 34,6-7 en Jl 2,13 ; Jon 4,2 ; Mi 7,18 ; Na 1,2-3. En outre, des mots ou des thèmes-crochets établissent des liens entre les divers livres (Nogalski). Par exemple, le rugissement de Yhwh en Joël 4,16 fait écho à celui d'Am 1,2 ; le motif, en Am 9,2-4, de Yhwh recherchant les fuyards en tout endroit du cosmos lie ce livre à celui d'Abdias (cf. Ab 4) ; quant au temps venu ou non de So 3,19, il rattache Sophonie à Aggée (1,2).

1. L'ordre traditionnel des XII

Les porteurs de la tradition hébraïque préchrétienne semblent avoir classé les Douze Petits Prophètes *grosso modo* selon l'ordre chronologique supposé de leur activité prophétique. Bien avant l'avènement de la critique historique, l'absence de notice chronologique dans la moitié des cas (Jl, Ab, Jon, Na, Ha, Mi) rendait cependant plusieurs datations incertaines.

Notice chronologique <i>Nation visée ou mentionnée</i>	TM	LXX
Os 1,1 : sous Osias, Yotam, Akhaz et Ezékias de Juda et sous Jéroboam d'Israël <i>A propos du royaume d'Israël</i>	Osée	Osée
<i>Jl 2,1 : à propos de Sion (Jérusalem)</i>	Joël	Amos
Am 1,1 : sous Osias de Juda et sous Jéroboam d'Israël <i>Am 3-9 : oracles contre le royaume d'Israël</i>	Amos	Michée
<i>Ab 1,1 : à propos d'Edom</i>	Abdias	Joël
<i>Jon 1,2 : à propos de Ninive</i>	Jonas	Abdias
Mi 1,1 : sous Yotam, Akhaz et Ezékias de Juda <i>Mi 1,1 : à propos de Samarie et Jérusalem</i>	Michée	Jonas
<i>Na 1,1 : à propos de Ninive</i>	Nahoum	Nahoum
<i>Ha 1,6 : venue des Babyloniens</i>	Habaquq	Habaquq
So 1,1 : sous Josias de Juda	Sophonie	Sophonie
Ag 1,1 : dès l'an 2, mois 6, jour 1 de Darius roi de Perse	Aggée	Aggée
Za 1,1 : dès l'an 2, mois 8, jour 1 de Darius roi de Perse	Zacharie	Zacharie
	Malachie	Malachie

Le tableau ci-dessus montre que, dans le cas du TM, les six livres datés par une notice sont classés par ordre chronologique. En outre, le corpus s'ouvre par les grands prophètes s'adressant au royaume du nord au VIII^e siècle (Osée, Amos) et se termine par les trois livres prophétiques liés à la communauté du Temple postexilique (Aggée, Zacharie, Malachie). Entre ces deux ensembles apparaissent des textes concernant des royaumes étrangers, Edom (Abdias) et l'Assyrie (Jonas, Nahoum), puis d'autres remontant à la dernière période du royaume de Juda (Habaquq, Sophonie). Finalement, on remarque une similitude entre l'ordre des XII et celui des grands prophètes (en particulier Esaïe et Jérémie LXX). Ainsi, le corpus s'ouvre par des paroles de jugement contre Israël; viennent ensuite des oracles contre les nations; le tout se termine par des prophéties d'espérance annonçant le salut.

Dans le cas des six premiers petits prophètes, la traduction grecque de la LXX témoigne d'un ordre différent de celui du TM. Michée, au lieu de se trouver entre Jonas et Nahoum, figure après Amos, alors que Joël est situé après Michée et non

pas entre les deux grands prophètes s'adressant au royaume du Nord. L'ordre de la LXX paraît plus cohérent. D'une part, les quatre premiers prophètes respectent une organisation géographique allant du nord (Osée, Amos) au sud (Joël) en passant par Michée, qui s'adresse à l'un et l'autre et occupe de cette façon une place intermédiaire. D'autre part, la séquence des trois prophètes s'adressant aux nations (Abdias, Jonas, Nahoum) n'est pas interrompue. Il est possible que l'ordre de la LXX soit antérieur à celui du TM. En effet, les changements dont témoigne la Bible hébraïque peuvent s'expliquer par la volonté théologique de marquer un temps d'arrêt (Michée) entre le salut de Ninive (Jonas) et sa destruction (Nahoum), ainsi que d'éviter une ouverture du corpus trop orientée sur le royaume du Nord par l'insertion de Joël, qui présente une perspective plus exclusivement judéenne, entre Osée et Amos. En outre, un ordre des XII différent de celui de la LXX et du TM est attesté par un témoin de Qumran (4QXIIa) dans lequel Jonas figure après Malachie.

2. Croissance du corpus

La mise en place du corpus des XII ne s'est certainement pas faite en une seule étape, et plusieurs « collections » plus petites ont certainement préexisté. La majorité des exégètes postulent l'existence d'une première collection de petits prophètes marquée par une édition de type deutéronomiste. Rassemblant les livres d'Osée, d'Amos et de Michée, et peut-être encore de Sophonie, cette collection deutéronomiste est caractérisée par des suscriptions formulées de manière très semblable : « Paroles de Yhwh à X aux jours de Y (et Z) roi(s) d'Israël (ou de Juda) ». L'ensemble formé par Aggée et Zacharie 1-8, qui traite de la reconstruction du Temple, a probablement également formé une collection d'abord indépendante, tout comme Nahoum et Habaquq – deux livres dont le style et la suscription sont très proches.

Ces observations soulèvent, de manière plus générale, le problème de la croissance du corpus des Douze Petits Prophètes. Plusieurs modèles ont été avancés, à cet égard, pour rendre compte de ce phénomène.

La collection deutéronomiste est généralement tenue pour la plus ancienne. Selon A. Scharf, elle se serait développée en deux étapes, la première ne comportant que les deux prophètes de jugement du nord (Osée, Amos). Une fois la collection deutéronomiste complétée, Scharf estime que trois étapes successives auraient permis d'ajouter d'abord Nahoum-Habaquq, puis Aggée-Zacharie, puis enfin Joël-Abdias. Ce ne serait que très tardivement que Jonas et Malachie auraient été insérés dans l'ensemble.

J. Nogalski insiste, pour sa part, sur la cohérence « rédactionnelle » des XII. Il postule notamment l'existence d'une strate rédactionnelle liée à la composition du livre de Joël. En effet, Nogalski souligne que le livre de Joël comporte un nombre considérable de « crochets » qui le relient aux autres petits prophètes ; dans cette

optique, la rédaction du livre de Joël serait alors la clef de voûte de la formation des XII en tant que collection. Outre Joël, cette rédaction serait intervenue dans le reste des XII afin de faire le lien entre le corpus deutéronomiste (Os, Am, Mi, So) et celui d'Ag et Za 1–8. Nogalski estime en outre que la rédaction responsable de Joël a également ajouté Nahoum, Habaquq et Abdias à l'ensemble, en les insérant dans l'ordre chronologique. Seuls Jonas et Za 9–14 auraient été insérés après coup, à l'époque grecque.

3. Thèmes et enjeux

Rassemblés en un seul livre, les Douze Petits Prophètes de la Bible hébraïque n'en demeurent pas moins des œuvres disparates attribuées à des « auteurs » différents, et il ne saurait être question de prendre l'ensemble des XII comme un livre formant une unité discursive. C'est donc à bon escient que chacun des douze prophètes doit d'abord être lu et interprété pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment des onze autres. Cependant, les recherches mettant en évidence une certaine unité du livre des XII ne sont pas sans intérêt. Elles permettent non seulement de mieux comprendre le processus de canonisation, mais aussi, dans plusieurs cas, d'interpréter de manière nouvelle certains versets énigmatiques. Par exemple, l'étrange interruption de l'hymne semi-alphabétique de Na 1,2-8 par la citation d'Ex 34,6-7 en 2b-3a s'explique mieux par une intervention rédactionnelle liée à la formation de la collection des XII – cette citation revient plusieurs fois ailleurs dans cette collection – que dans le cadre d'une rédaction se focalisant exclusivement sur le livre de Nahoum. De même, il se pourrait bien que Ml 1,9 soit posé volontairement en ouverture de ce livre afin de constituer l'antithèse de Za 8,21-22 ; cette dernière observation est d'autant plus remarquable s'il est vrai que Za 9–14 a été inséré après coup, comme le pense une majorité d'auteurs.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

[Voir la bibliographie pour chaque livre].

4.2. Etats de la recherche

P.L. REDDITT, « Recent Research on the Book of the Twelve as One Book », *CR:BS* 9, 2001, p. 47-80.

4.3. Ouvrages et articles importants

E. BEN ZVI, « Twelve Prophetic Books or “The Twelve”. A few Preliminary Considerations », dans J.W. WATTS/P.R. HOUSE (éd.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah*

and the Twelve in Honor of John D.W. Watts (JSOT.SS 235), Sheffield, 1996, p. 125-156. B.A. JONES, *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (SBL.DS 149), Atlanta (GA), 1995. J. NOGALSKI, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), Berlin, 1993. ID., *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin, 1993. ID./M.A. SWEENEY (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL.SS 15), Atlanta (GA), 2000. A. SCHAT, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 260), Berlin, 1998.

OSÉE

Thomas Römer

Le livre du prophète Osée se trouve en tête de la collection des XII Prophètes. Il a été placé dans cette position à cause des indications chronologiques contenues en Os 1,1, qui font d'Osée le plus ancien des prophètes à avoir donné son nom à un livre. Néanmoins, le livre lui-même ne nous fournit guère d'indications biographiques sur le prophète Osée, dont le nom signifie «Yhwh est venu au secours». En réalité, il s'agit avant tout d'une construction littéraire, qui a vu le jour en plusieurs étapes. Le livre fustige le culte erroné d'Israël et annonce l'anéantissement du peuple; cependant, à cause de son amour pour son peuple, Yhwh promet *in fine* qu'il sera sauvé. La relation entre Yhwh et son peuple est exprimée dans le livre d'Osée à l'aide de deux métaphores; Yhwh y est décrit tantôt comme le père, tantôt comme le mari d'Israël. Les exégètes féministes, notamment, ont mis en avant l'idéologie machiste qui sous-tend l'image du couple Yhwh-Israël, dans laquelle la femme (Israël) se caractérise par sa tendance continuelle à l'adultère, méritant ainsi pleinement tous les malheurs qui s'abattrent sur elle.

1. Plan et contenu du livre

Le livre se laisse facilement diviser en trois grandes parties qui révèlent une macrostructure identique: 1,2–3,5; 4,1–11,11; 12,1–14,9. Chaque partie s'ouvre par l'annonce d'un procès (*rib*) et du jugement correspondant, dont les raisons sont ensuite détaillées; cependant le jugement n'est pas le dernier mot, et les trois ensembles se terminent par l'annonce d'une restauration d'Israël.

On peut subdiviser en outre chacune des trois parties en trois péripécies. En 1,2–3,5, on observe ainsi trois mouvements parallèles (1,2–2,3; 2,4–25; 3,1–5), qui vont du jugement au salut. En 4,1–11,11, on peut distinguer un premier ensemble en 4,1–9,9, qui se décline en six scènes, chacune étant introduite par un impératif. Les quatre scènes du milieu sont encadrées par une introduction (4,1–3) et une conclusion (9,1–9) et sont construites en parallèle (4,4–19//5,1–7; 5,8–7,16//8,1–14; dans les deux cas, la *seconde* péripécie reprend et poursuit le thème princi-

pal de la *première*). Dans le deuxième ensemble, en Os 9,10–11,7, des « rappels historiques » illustrant le mauvais comportement d'Israël face à Yhwh dominant, alors que le troisième ensemble (Os 11,8–11) annonce néanmoins la restauration. La dernière partie, Os 12,1–14,9, est marquée par l'opposition entre la tradition de Jacob et celle de l'Exode (12,1–15). À l'annonce de la fin (13,1–14,1), succède en finale une promesse de fertilité et de rétablissement (14,2–9).

1,1	Titre
Première partie. La femme « prostituée » du prophète et ses enfants, symboles de la relation difficile entre Yhwh et Israël (Os 1,2–3,5)	
1,2–2,3	<i>Jugement et salut</i>
1,2-8	Osée, sur ordre de Yhwh, engendre avec Gomer trois enfants auxquels il donne les noms d'Izréel, Lo-Rouhama (« Celle qui n'obtient pas de miséricorde »), et Lo-Ammi (« Pas mon peuple »)
2,1-3	<i>Annonce de salut</i> . Changement des noms des deux derniers enfants : Ammi (« Mon peuple ») et Rouhama (« Celle qui obtient miséricorde »)
2,4-25	<i>Procès (rib) et restauration</i>
2,4-15	Procès contre la mère/Israël adultère qui court après Baal
2,16-25	<i>Annonce d'un renouveau</i> . Yhwh séduira Israël dans le désert et deviendra son vrai Baal (maître). En 3,25 : renvoi à 1,2-8 par la promesse que Yhwh annulera les noms négatifs des enfants
3,1-5	<i>Abandon et retour</i>
3,1-4	(récit à la première personne) Osée, sur ordre de Yhwh, doit aimer une femme adultère ; celle-ci symbolise le comportement d'Israël vis-à-vis de Yhwh
3,5	<i>Annonce du retour</i> d'Israël vers Yhwh
Deuxième partie. Le faux culte et la fausse politique d'Ephraïm (Israël) (4,1–11,11)	
4,1–9,9	<i>Accusations, qui s'adressent notamment aux prêtres et à la maison royale</i>
4,1-3	<u>Introduction</u> : procès (<i>rib</i>) de Yhwh contre son peuple qui n'a pas de « connaissance de Dieu »
4,4-19	La prostitution du peuple et de ses prêtres
5,1-7	Annonce de jugement, adressée aux prêtres, à Israël et à la maison royale

5,8–7,16	Critique de la politique d'alliance d'Ephraïm avec l'Assyrie et l'Egypte et de la rupture de l'alliance avec Yhwh
8,1-14	Critique du veau de Samarie et annonce de sa destruction; cette dernière sera suivie de la destruction totale de Samarie et du retour d'Israël en Egypte
9,1-9	<u>Conclusion</u> : le temps du jugement est arrivé, Israël a rejeté le prophète
9,10–11,7	<i>L'infidélité d'Israël tout au long de l'histoire</i>
9,10-17	Infidélité d'Ephraïm à Baal-Péor et à Guilgal
10,1-8	Annonce de la déportation du veau de Béthel et de la destruction des hauts lieux
10,9-15	Infidélité d'Israël depuis les «jours de Guivéa»
11,1-7	Israël infidèle depuis sa jeunesse vis-à-vis de Yhwh, son père. Annonce de jugement: pas de retour en Egypte, mais destruction par l'Assyrie
11,8-11	<i>Annonce de la restauration d'Ephraïm</i> , car Yhwh «est un Dieu et non pas homme»
Troisième partie. Les erreurs, la mort et la restauration d'Ephraïm (12,1–14,9)	
12,1-15	<i>Procès (rib) de Yhwh avec Juda</i> . Critique de l'ancêtre Jacob. Yhwh est le Dieu depuis le pays d'Egypte
13,1–14,1	<i>Annonce de la mort d'Ephraïm</i> . Il a rejeté Yhwh, le Dieu depuis le pays d'Egypte
14,2-9	<i>Appel au retour, annonce de la restauration d'Israël</i>
14,10	Conclusion sapientiale

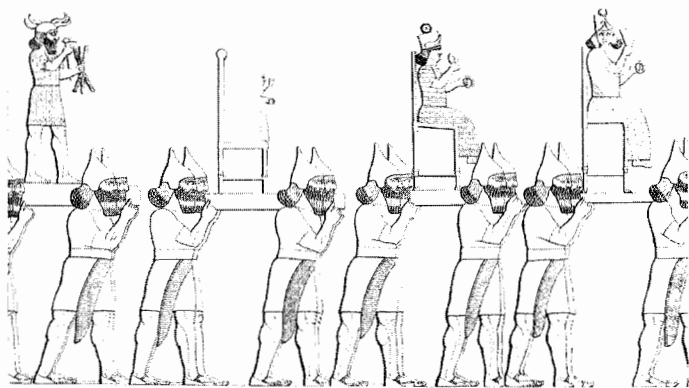
La LXX contient pour les chapitres 1–2 et 11–12 un compte des versets légèrement différent de celui du TM.

TM	LXX
1,1-9; 2,1-2	1,1-11
2,3-25	2,1-23
11,1-11; 12,1	11,1-12
12,2-15	12,1-14

Par ailleurs, le texte de la LXX ne diverge pas considérablement du TM, bien qu'il soit possible que la *Vorlage* hébraïque des traducteurs grecs ait été quelque peu différente de celle du TM. Les difficultés de compréhension que posent certaines péripécies de la LXX s'expliquent par le fait que les traducteurs avaient appa-

remment du mal à comprendre le texte hébreu, qui, à de nombreux endroits, paraît effectivement obscur.

Le livre d'Osée se singularise en outre par le fait que les introductions et les conclusions traditionnelles des oracles prophétiques font presque défaut. Ainsi, l'expression *kōh 'āmar yhwh* («ainsi parle Yhwh») n'apparaît nulle part, et la formule *n'um yhwh* («oracle de Yhwh») n'est attestée qu'en 2,15.18.23 et en 11,11. Ces observations indiquent que le livre ne s'est pas formé à partir d'une collection d'oracles indépendants, comme on peut le supposer par exemple pour Jr 4–6. Le livre d'Os se caractérise par contre par l'enchaînement d'unités plus importantes, qui sont liées les unes aux autres par des mots clefs (p. ex. la racine *znh*, «se prostituer», qui établit un lien entre les premiers chapitres du livre, cf. 1,2; 2,4.6.7.; 3,3, 4,10-15.18; 5,3.4; 6,10; 9,1), des mots crochets (p. ex. «transgresser l'alliance» en 6,7 et 8,1), ou encore par la récurrence des mêmes images et des mêmes thèmes (p. ex. Israël comme une vigne en 9,10 et 10,1). Notons encore que le livre s'ouvre par l'annonce selon laquelle Yhwh va mettre fin à la royauté d'Israël (1,4), et que c'est cette fin qui est constatée en 13,11 (Landy).



Déportation des divinités des peuples vaincus par l'armée assyrienne (cf. Os 8–9).

Un autre thème important est le reproche de l'absence de «connaissance de Dieu», absence qui caractérise le peuple de Yhwh et ses responsables (4,1.6) Ce manque de la connaissance de Yhwh est dénoncé sur trois niveaux distincts, à savoir la politique, le culte et les traditions historiques d'Israël (Kratz). Sur le plan *politique*, Osée fustige les tentatives d'Israël d'être un vassal respecté des Assyriens en même temps que des Egyptiens (Os 7,11-12; 8.9.13). Le lecteur apprend que la destruction de Samarie ne sera pas l'œuvre des Assyriens, mais celle de Yhwh, qui se sert de

l'Empire assyrien pour sanctionner son peuple (cf. Os 13,15 où le vent d'est qui est identifié au vent de Yhwh symbolise l'armée assyrienne). Sur le plan du *culte*, la critique concerne principalement trois domaines, le culte sacrificiel, le taureau vénéré à Béthel, ainsi que le culte de Baal. Les sacrifices sont mis en cause parce que leurs auteurs ne respectent pas la loyauté absolue (le mot *hesed*, souvent traduit par «amour, bonté», a le sens de loyauté) qui les lie à Yhwh: «C'est la loyauté (*hesed*) qui me plaît, non le sacrifice; et la connaissance de Dieu, je la préfère aux holocaustes» (6,6; repris en Mt 9,13 et 12,7). En 8,4-7; 10,5-6 et 13,2, se trouvent des critiques virulentes contre le «veau de Béthel» (certains auteurs pensent que 8,5 évoque une statue bovine qui se serait trouvée dans la capitale d'Israël, mais il s'agit probablement du taureau de Béthel, Samarie désignant ici le Royaume du Nord dans son ensemble; 13,2 pourrait faire allusion à des sacrifices humains offerts aux «veaux», cf. Pfeiffer). Ces textes fustigent le culte national d'Israël (cf. 1 R 12) qui représentait Yhwh sous forme d'un taureau – représentation courante pour les dieux de l'orage dans le Levant – à Béthel et Dan (ce sanctuaire n'est toutefois pas mentionné en Os; peut-être était-il déjà détruit par les Assyriens). Le culte du taureau est dénoncé comme «idole» faite par des hommes et incapable de figurer Yhwh. Apparemment, le prophète reproche à ses auditeurs d'avoir confondu Yhwh et Baal (Baal étant souvent désigné et représenté comme un taureau). La critique du culte de Baal qui se trouve en Os 2,10-19; 11,2 et 13,1 ne vise peut-être pas le culte d'une autre divinité, mais le «faux» culte de Yhwh qui est vénéré en Israël à la manière d'un Baal (rappelons que ce terme n'est pas un nom propre mais une épithète de nombreux dieux de la fertilité). Les «*rappels historiques*» qui se trouvent dans les chapitres 9-12 cherchent à démontrer l'absence de la connaissance de Yhwh en Israël dès le temps du désert (9,10-14; 11,1-8), voire chez l'ancêtre Jacob (Os 12). L'importance du thème de la connaissance ou de la méconnaissance de Yhwh est soulignée par l'emploi fréquent de la racine *y-d-*³ («connaître»; le verbe peut avoir une connotation d'intimité et de sexualité), laquelle se retrouve tout au long du livre (Os 2,10.22; 5,3-4.9; 6,3; 7,9; 8,2.4; 9,7; 11,3; 13,4-5; 14,10) et lui fournit également un cadre. En 2,10, Yhwh constate que sa femme Israël ne l'a pas reconnu, alors qu'à la fin, il affirme que lui a connu Israël au désert et que dorénavant Israël ne devrait plus connaître d'autres dieux, introduisant ainsi à l'annonce de salut qui conclut le livre. Le dernier verset du livre (14,10) concède au lecteur qu'il est difficile de comprendre («connaître») l'ensemble des paroles du livre et qu'il faut avant tout faire partie des «justes» qui marchent dans les chemins de Yhwh.

2. Origine et formation

La remarque quelque peu désespérée d'Os 14,10 («Qui est assez sage pour comprendre ces choses»?) donne une indication de la complexité du livre et de

l'histoire de sa formation. Plusieurs observations indiquent clairement que le livre n'a pas été rédigé d'un seul trait ; il ne peut pas non plus avoir été écrit entièrement au VIII^e siècle avant notre ère, bien que se soit souvent le contexte historique des années 735-720 qui semble être présupposé (voir ci-dessous). En effet, la plupart des accusations paraissent s'adresser au royaume d'Israël à la veille de sa disparition sous les coups des Assyriens. Dès 4,17, les destinataires sont fréquemment appelés « Ephraïm » (un trait presque exceptionnel dans l'ensemble des douze prophètes), ce qui indique clairement leur situation dans le Royaume du Nord. Il est possible que le terme d'Ephraïm soit employé pour désigner le royaume d'Israël amputé de la côte méditerranéenne, de la région de Meguido et de Galaad, suite à la révolte contre les Assyriens en 733/732 (ainsi Jeremias). A côté de l'évocation fréquente du Royaume du Nord, d'autres versets parlent de Juda, soit pour lui donner un avantage par rapport à Israël (cf. 1,7 ; 4,15 ; 12,1, ainsi que l'insistance sur les rois judéens dans le titre en 1,1), soit au contraire pour lui annoncer le jugement et la destruction comme à Ephraïm (cf. 5,5.10.12-14 ; 6,4.11 ; 8,14 ; 10,11 ; 12,3), soit encore pour évoquer un nouveau « Royaume-Uni » sous un nouveau David (2,2 ; cf. aussi 3,5). Dans l'état actuel, le livre présuppose donc clairement la fin du royaume de Juda et les espoirs eschatologiques de l'époque perse (Trotter), tout en contenant de nombreux passages qui pointent vers une date plus ancienne, dans la seconde moitié du VIII^e siècle (Schütte).

Il faut également mentionner les différences de style et de contenu qui existent entre Os 1-3 d'un côté et Os 4-14 de l'autre. On peut observer dans certains textes en Os 4-14 des similitudes avec le style et de la théologie deutéronomiste (ainsi p. ex. le thème de la *b'rît*, l'exode comme tradition fondatrice d'Israël, la polémique contre les hauts lieux, l'idée du prophète rejeté par le peuple). S'agit-il alors d'une dépendance de ces textes vis-à-vis de l'histoire deutéronomiste, ou faut-il plutôt voir en Osée, comme on l'a souvent dit, un précurseur des Deutéronomistes ? Un autre problème est soulevé par l'apparition souvent abrupte et inattendue des annonces de restauration, lesquelles se trouvent dans une certaine tension avec les notifications d'anéantissement dans la mesure où ces dernières sont prononcées sur un ton définitif. L'ensemble de ces observations et de ces problèmes nécessite de toute évidence des explications qui s'appuient sur des hypothèses diachroniques concernant la formation du livre.

2.1. Histoire de la recherche

Au début du XX^e siècle, la recherche sur Os comme sur l'ensemble des livres prophétiques s'intéressait surtout à identifier les *ipsissima verba* du prophète, tout en reconnaissant en principe l'existence de textes tardifs dans le livre. Selon B. Duhm, des textes tels que Os 1,7 ; 2,1-3.16-23 ; 3,5 ; 4,15 ; 8,4b.5-6.14 ;

10,12-13 ; 11,10-11 ; 12,4-7.13-14 ; 14,1b-10 auraient été insérés au II^e siècle avant notre ère, afin de donner du courage aux juifs vivant dans les bouleversements de l'époque maccabéenne. Toutefois, Duhm se contentait d'identifier ces passages comme des ajouts tardifs, sans se soucier pour autant d'élaborer une hypothèse d'ensemble au sujet de la formation du livre.

H.W. Wolff développa dès les années 1950 un modèle selon lequel la quasi-totalité du livre aurait vu le jour durant et peu après l'activité prophétique d'Osée. La position de Wolff a largement influencé l'exégèse oséenne en tout cas jusque dans les années 1980, voire même jusqu'à nos jours. Wolff reconnaît cependant la différence stylistique entre Os 1-3 et 4-14, mais l'explique de la manière suivante. Os 1-3* aurait été mis par écrit en partie par le prophète Osée lui-même, notamment 2,4-17 et 3,1-5 ; un « élève » d'Osée aurait complété ce noyau en ajoutant 1,2-6.8-9 ; 2,1-3.18-25, créant ainsi un premier document sur la vie et la prédication du prophète. Pour Os 4-11 les choses se présentent assez différemment. L'absence de formules prophétiques s'expliquerait par le fait que nous sommes en présence de « procès-verbaux » des harangues d'Osée (« *Auftrittsskizzen* »), rédigés par les supporters du prophète peu après l'activité de ce dernier. Wolff estime que ces partisans sont issus comme Osée lui-même des cercles lévites du royaume du Nord (voir aussi dans un sens similaire Schütte). Dans cette hypothèse, l'arrangement d'Os 4ss. refléterait tout simplement la suite chronologique des différents discours. Os 12-14 trouve également son origine dans des procès-verbaux, bien que ces chapitres montrent quelques différences par rapport à 4-11. Ces divergences pourraient s'expliquer par une utilisation liturgique de cet ensemble (cf. la doxologie en 12,6), qui daterait des derniers jours du royaume du Nord. Selon Wolff, les auteurs des procès-verbaux ont rendu les paroles prophétiques fidèlement, se permettant très peu d'ajouts. Wolff identifie en outre deux rédactions judéennes, qui seraient responsables de l'ajout des versets évoquant Juda. Une « rédaction finale » d'inspiration deutéronomiste aurait réuni au VI^e siècle les trois ensembles formés par les ch. 1-3 ; 4-11 et 12-14, et créé le titre en 1,1 ainsi que la conclusion en 14,10.

L'approche de J. Jeremias se distingue de la position de Wolff par sa plus grande hésitation quant à la présence au sein du livre des *ipsissima verba* du prophète. Jeremias imagine que les « élèves » d'Osée se seraient réfugiés en Juda après la chute de Samarie en 722 ; c'est donc en Juda qu'ils auraient rassemblé et rédigé les oracles oséens, les arrangeant, les abrégant et les modifiant. Ils auraient ainsi créé la collection Os 4-11*, qui contient notamment en Os 4,1-9,9 des oracles reflétant la situation de la guerre des Etats araméens et d'Israël contre Juda (734-732 avant notre ère), et en Os 9,10-11,11 des paroles qui remontent à la veille de la destruction de Samarie. Pour les collections des ch. 1-3 et 12-14, Jeremias suit *grosso modo* l'analyse de Wolff. Il insiste par contre sur le fait qu'il

est impossible dans la plupart des cas de reconstituer les interventions orales du prophète. Jeremias pense en outre que le livre d'Osée aurait très rapidement (entre 720 et 620) été édité ensemble avec le rouleau d'Amos; ces éditeurs auraient harmonisé le message des deux livres, en ajoutant notamment Os 4,15, inspiré par Am 4,4; 5,5 et 8,14, ainsi qu'Os 8,14, inspiré par Am 3,9-11 et 6,8.

Dans la perspective de Wolff et de Jeremias, le livre d'Os aurait donc été quasiment achevé peu après l'activité du prophète. On peut reprocher à une telle position le fait qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la complexité de l'œuvre. Le problème surgit d'une manière exemplaire lorsqu'on analyse les hypothèses concernant la réunion des trois ensembles Os 1-3; 4-11 et 12-14. Wolff, Jeremias et bien d'autres affirment que ces ensembles auraient longtemps été transmis de manière séparée; simultanément, ils postulent que le livre serait déjà «prêt» en ses trois parties au moment de la réforme de Josias. En outre, de nombreux textes en Os nécessitent sans doute une date bien plus tardive que le VII^e siècle; c'est le cas par exemple d'Os 8,2-6, qui rappelle la polémique du Deutéro-Esaïe contre les idoles.

Les problèmes soulevés par le modèle classique élaboré par Wolff et Jeremias expliquent qu'à partir des années 1980 vont progressivement apparaître des études sur Os favorisant au contraire l'hypothèse d'une histoire rédactionnelle plus longue et plus complexe.

C'est notamment le cas de l'ouvrage de G.A. Yee, publié en 1987. Selon cette auteure, les textes de facture deutéronomiste ne sont nullement à attribuer au prophète et à ses disciples, mais témoignent bien plutôt d'une intervention rédactionnelle importante. Yee distingue ainsi quatre phases principales de la formation du livre: un noyau d'oracles authentiques, un «collecteur» (C) de l'époque d'Ezéchias, ainsi que deux rédactions deutéronomistes (R₁ et R₂). Le noyau du livre, datant du VIII^e siècle, ne contient qu'une cinquantaine de versets (Os 2,4*.5.7b.12*; 4,4*.5b.12*.18*.19a; 5,1-2a.3.5*.8-13a.14; 6,8-10; 7,1*.2-3.5-9.11-12*.13-15*; 8,8-10; 9,11-13.16; 10,11.13a; 12,1a.2-4.8-9.13.15; 13,12-13.15-14,1). Le thème principal de ce matériel oséen est l'infidélité d'Ephraïm, qui culmine dans l'annonce de sa mort en 14,1. Un collecteur a édité ce noyau à Jérusalem sous Ezéchias, en ajoutant Os 1 en guise de récit de vocation et en réinterprétant la mère d'Os 2 comme étant la femme du prophète.

Interviennent ensuite les deux rédactions deutéronomistes que Yee semble identifier aux deux rédactions de l'histoire deutéronomiste selon le modèle de F.M. Cross (voir à ce sujet l'introduction à l'histoire deutéronomiste dans ce volume). R₁ interprète, à l'époque de Josias, les reproches faits à Israël comme étant des reproches principalement d'ordre cultuel (Os 2,10a.11.13-15a; 4,1-2.4.5a.6b.13b.15-16a.17a.18*.19b; 5,5*-7; 6,4.6-7.11; 8,1-4a.5*.6.11-12; 9,1.5.7.10.15; 10,1-8.15). Comme dans l'histoire deutéronomiste, R₁ veut montrer

que la chute de Samarie s'explique par la déviance du vrai culte de Yhwh. R₂, qui est en même temps le rédacteur final du livre (il rédige 1,1 et 14,10), insère après la destruction de Jérusalem en 587 les annonces de salut qui s'adressent en premier lieu aux Judéens vivant sous la domination babylonienne, et donne ainsi au livre sa structure tripartite. Selon Yee, R₂ serait l'auteur du matériel suivant : 1,1.5.6*-7; 2,1-3.8-9.10b.15b-18*.19-20.22b-25; 3,1-5; 4,3.6a.7.12*.13a.14.16b.17b.; 5,2b.4.13b.15-6,3; 6,5.6.11b-7,1*; 7,4.10.12*.15*.16; 8,4b-5*.6*-7.13-14; 9,2-4.6.8-9.14.17; 10,9-10.12.13b-14; 11,1-11; 12,1b.5-7.10-12.14; 13,1-11.14; 14,2-10). La femme infidèle d'Os 1-3 est désormais mise en parallèle avec l'enfant désobéissant d'Os 4-11. En Os 12-14, Jacob devient le symbole d'une repentance nécessaire, et l'exode apparaît comme l'image de la libération de l'exil babylonien.

Yee souligne avec raison l'importance du travail rédactionnel en Os, ainsi que le fait que de nombreux textes semblent présupposer la fin du royaume de Juda. On reste cependant dubitatif quant à sa tentative de retrouver systématiquement les deux rédactions deutéronomistes que Cross et d'autres postulent pour les livres de Dt à 2 R. Pour justifier une telle hypothèse, les parallèles de style et de vocabulaire devraient sans doute être plus importants. On doit aussi se demander si tous les ajouts appartiennent à des rédactions couvrant l'ensemble du livre, ou s'il ne faut pas compter dans certains cas avec des phénomènes de *Fortschreibung* (ajouts isolés n'ayant pas nécessairement en vue la rédaction de l'ensemble du livre), comme l'a suggéré Zimmerli dans le cas du livre d'Ezéchiel.

C'est d'ailleurs la thèse que défend M. Nissinen dans son analyse d'Os 4 et 11. Selon lui, on peut expliquer la formation du livre de la manière suivante. Le noyau serait constitué par la rédaction d'une complainte sur la chute de Samarie datant de la fin du VIII^e siècle (4,1a.2b.3a*; 11,1-6*.11*, cf. l'encadrement par « parole [*dābār*] de Yhwh » en 4,1 et « oracle [*n'ûm*] de Yhwh » en 11,1; peut-être faut-il attribuer 5,12-6,3; 7,3-12; 8,7-10; 9,3-6; 9,11-14 et 10,5-8 à ce noyau). Une rédaction qui s'inspire de la théologie deutéronomiste de l'alliance intervient au début de l'époque perse; elle édite l'ensemble Os 2-13*, et le place sous l'égide du thème du *procès* (*rib*, cf. 2,4; 4,1; 12,3). Outre 4,1b.2a.3-4*, on peut attribuer à cette couche les versets 6,4-7; 8,1b.4; 12,1-3; 13,4-8; cette rédaction se caractérise par une grande proximité avec le langage des traités assyriens. Les accusations virulentes qu'elle formule à l'égard des prêtres pourraient refléter un conflit entre les Deutéronomistes et le milieu sacerdotal au début de l'ère achéménide. Nissinen identifie ensuite une autre rédaction « aux franges du deutéronomisme », qu'il situe également au début de l'ère postexilique (4,6a.7-8.11-14 et 11,2.3b.4*.5b.7). En 11,8-11* il reconnaît une rédaction eschatologique que l'on retrouve en 1,7; 2,1-3.16-25; 3,1-5 et 14,2-9. De nombreux ajouts tels que 4,15 (centralisation du culte), 4,16-19 et 12,4-13,2 (réflexions sur les traditions fonda-

trices) sont à comprendre comme des interpolations ponctuelles, et il convient de reprendre pour les derniers stades de la formation du livre l'idée d'un «*rolling corpus*» appliquée par McKane au livre de Jérémie (voir sur ce point l'introduction à Jérémie dans ce volume).

L'étude de H. Pfeiffer consacré au sanctuaire de Béthel dans le livre d'Osée va dans la même direction que Nissinen. Pfeiffer distingue ainsi une collection pré-dtr datée après la chute de Samarie; une rédaction de type dtr voulant réhabiliter le sanctuaire de Béthel après la destruction du Temple de Jérusalem (12,3-5.7-11.13-14); une seconde rédaction dtr, voire post-dtr (cf. 2,4-15*; 4,1-19*; 5,1-8*; 8,1b*; 9,1b.11), qui interprète le culte du Nord comme étant caractérisé par le rejet de Yhwh et la vénération d'autres divinités; une rédaction postexilique, enfin, retravaille les textes sur Béthel dans la perspective d'une polémique contre l'idolâtrie (8,6a; 13,2*). Comme Nissinen, Pfeiffer postule en outre de nombreux ajouts isolés tout au long de l'époque perse. Les études récentes de S. Rudnig-Zelt et de R. Vielhauer favorisent également la compréhension du livre d'Osée comme le résultat d'un long processus rédactionnel s'étendant du VIII^e siècle avant notre ère jusqu'à l'époque de Qumran.

Bien que ces études parviennent à des résultats assez divergents, ils convergent néanmoins dans l'idée que la mise par écrit de la tradition oséenne ne débute qu'après la chute de Samarie. Les études de Nissinen, Pfeiffer et Rudnig-Zelt (cf. également Wacker pour Os 1-3) se situent en outre sur la même ligne que celles de Schmid sur Jr et de Pohlmann sur Ez, qui montrent que les dernières étapes de la mise par écrit d'un livre prophétique se caractérisent par une série d'interventions rédactionnelles ponctuelles. On peut observer, par conséquent, une certaine évolution de la recherche vers une plus grande attention aux rédacteurs qu'aux paroles authentiques du prophète, lequel, dans le cas d'Osée, demeure très difficile à cerner en tant que personnage historique. Cela étant dit, de nombreuses études récentes sur Os restent réticentes à ce type d'approche et continuent de s'inscrire dans le modèle traditionnel de Wolff et de Jeremias (cf. Bons, Naumann, Macintosh).

2.2. La formation du livre

Au vu de ce qui précède, on ne saurait parler d'un consensus sur la formation d'Os. Il est néanmoins possible de cerner les grandes étapes de la mise par écrit du livre en tenant compte des observations suivantes. D'une part (a), certains textes en Os 4-9 s'expliquent au mieux dans le contexte des années 733-722; Nissinen a observé avec raison de nombreux parallèles avec le langage et l'idéologie des traités assyriens de vassalité. Il semble donc plus logique de dater de tels textes de l'époque assyrienne (VIII^e-VII^e siècles) que de l'époque postexilique. D'autre

part (b), il existe clairement des traces de relectures judéennes. Une telle observation implique que le livre d'Osée a également fait carrière en Juda, et ne saurait en aucun cas être considéré comme un pur produit du Nord. Enfin (c), certaines attentes eschatologiques qui s'expriment en Os possèdent leurs meilleurs parallèles dans des textes prophétiques de l'époque perse.

1. Le *noyau du livre* se trouve sans doute entre 4,1-9,9 (Kratz, Vielhauer). Certains de ces textes reflètent la situation de la guerre dite «syro-ephraïmite» que mènent en 734-733 Péqah, roi d'Israël, et le roi de Damas contre Akhaz de Juda dans le but de le renverser, ce dernier refusant de joindre l'alliance anti-assyrienne. Akhaz fait appel au roi assyrien Tiglat-Pileser qui intervient contre Aram et Israël; il enlève d'Israël notamment la Galilée et la Transjordanie, déportant une partie importante de la population, et réorganise les territoires conquis. C'est probablement grâce à l'assassinat de Péqah, qui est remplacé sur le trône par un dénommé Osée, que Samarie est momentanément épargnée. 5,8-11 évoquent peut-être un conflit territorial entre Ephraïm et Juda à l'époque de la guerre, alors que 5,12 pourrait faire allusion à l'intervention de Tiglat-Piléser, et 5,13 à la politique d'abord pro-assyrienne du roi Osée. Certains textes dans cet ensemble évoquent les destructions et les déportations de 732 ou de 722 lorsque Samarie est détruite par les Assyriens (6,4-5*; 9,7-9*) à la suite de la révolte du roi Osée qui pensait pouvoir s'appuyer sur l'Égypte (cf. Os 7,11-12.16). Le prophète Osée, qui pourrait se trouver derrière ces oracles, est donc l'équivalent nordiste du prophète judéen Esaïe dont le «mémoire» en Es 6-9* provient de la même époque. Comme Esaïe, le prophète Osée qu'on peut deviner derrière Os 4-9* doit avoir accès à la cour (Landy); il n'est certainement pas un «lévite de campagne marginal» (*sic* Wolff), bien qu'il critique l'aristocratie et s'adresse peut-être à des groupes de lévites (Schütte).

Si l'on peut ainsi imaginer une première mise par écrit d'Os 4-9* à la fin du VIII^e siècle, il reste à déterminer par qui et où. L'idée selon laquelle le prophète aurait eu des élèves (Wolff, Jeremias) est quelque peu anachronique. Faut-il en analogie aux pratiques attestées à Mari ou en Assyrie penser à des archivages faits par le personnel de la cour ou du sanctuaire (cf. l'article de Knauf sur les milieux producteurs de la Bible dans ce volume)? Selon Knauf, la première édition du livre d'Osée (qui était peut-être déjà liée au rouleau d'Amos, cf. Jeremias) aurait été conservée à Béthel, jusqu'à l'annexion de ce sanctuaire par Josias vers 620. Il est moins facile de dire si des parties d'Os 1-3 et 12-14 en faisaient déjà partie. Selon R.G. Kratz et J. Vermeylen, Os 1 serait le fruit d'un travail littéraire en plusieurs étapes. L'auteur du noyau du texte s'inspire d'Am 7-9* et d'Es 7-8 et est à situer aux alentours des VII^e-VI^e siècles; Os 2-3 est peut-être plus tardif encore, s'il est vrai que l'annonce de la reprise de la femme adultère par son mari en 2,10-17 présuppose les images du Deutéro-Esaïe (Wacker, Pfeiffer). Le résumé

de l'histoire de Jacob en Os 12–13 daterait, de l'avis de plusieurs travaux récents de l'époque babylonienne (Yee, Nissinen, Pfeiffer, Vielhauer), alors que d'autres pensent pouvoir attribuer ce texte à la première édition du livre (de Pury).

2. Il est possible que sous Josias, Os ait connu (avec Am) une *rédaction judéenne*. Celle-ci ajoute des textes qui insistent sur la différence entre Ephraïm et Juda (cf. ci-dessus) et interprète le livre comme justifiant la catastrophe méritée du Nord, qui, contrairement au Juda de l'époque de Josias, n'aurait pas su ce qu'était le véritable culte de Yhwh (Yee).

3. La destruction de Jérusalem a provoqué une *révision totale du livre au v^e siècle*. Les cataclysmes annoncés en Os sont réinterprétés en fonction des événements de 597/87 (Yee, Pfeiffer). C'est sans doute le *milieu deutéronomiste* qui crée à cette époque un mini-canon prophétique, en éditant Jr et le «livre des quatre» (Os, Am, Mi, So). Il est difficile de décider si cette édition a déjà compris des annonces de salut. Peut-être faut-il plutôt postuler une rédaction spécifique.

4. Au début de l'époque perse, une *rédaction eschatologique* ajoute les textes qui parlent du rassemblement et du retour d'Israël (Nissinen, Pfeiffer), et dont certains montrent des parallèles avec le Deutéro-Esaïe.

5. Après des nombreux *ajouts ponctuels*, une *dernière rédaction* révisé Os dans le cadre de l'édition de la collection des XII Prophètes. L'alternance jugement-salut en Os devient une grille interprétative pour l'ensemble des douze et Os 1–3 est arrangé de sorte à former avec Ml un cadre pour le livre des Douze (Watts).

3. Thèmes et enjeux

3.1. Yhwh, le prophète et les femmes

Os 1–3 est dominé par le thème de la femme infidèle, qui symbolise le comportement d'Israël face à Yhwh. On a longtemps interprété ces chapitres dans une perspective biographique, en considérant que le prophète était marié à une, voire à deux femmes adultères (cette dernière solution s'impose si l'on lit Os 1–3 comme un seul récit; mais il pourrait aussi s'agir de deux rapports sur la même affaire, comme le suggère notamment l'emploi de la 3^e personne du singulier en Os 1 et de la 1^{re} personne en Os 3). On a ainsi essayé de savoir si Osée avait épousé une prostituée (cultuelle), ou s'il avait seulement acheté les services d'une telle femme pour accomplir un acte symbolique. Ce débat, qui fut parfois très passionné, s'est actuellement estompé. De nombreuses études récentes comprennent Os 1–3 avant tout comme création littéraire (Wacker, Vielhauer), comme une sorte de mise en abyme de l'ensemble du livre. Le «jeu de passion» dont il est question résume d'une certaine manière l'alternance d'oracles de crise et de pardon qui caractérise Os 4–14.



Déesse de la fertilité représentée dans un arbre (cf. Os 14,9).

La présentation d'Israël comme femme infidèle de Yhwh se retrouve notamment chez Jr (p. ex. Jr 2–3) et Ez (p. ex. Ez 16). L'emploi de cette image reflète les conceptions patriarcales des sociétés du Proche-Orient ancien (Yee); la femme était considérée comme propriété de son mari (*baal* signifie à la fois maître, mari et propriétaire), qui avait sur elle tout pouvoir. Les exégètes féministes ont ainsi critiqué l'emploi de cette métaphore en Os 1–3 et ailleurs; on peut en effet lire un texte comme Os 2,4–15 comme un fantasme sadique et machiste sur la mise à nu d'une femme adultère (Landy). A partir d'Os 4, l'image de la femme adultère s'estompe toutefois en faveur de la métaphore filiale; et vers la fin de la seconde partie du livre, Yhwh apparaît davantage comme une mère que comme un père (Os 11,3–4). La métaphore finale de 14,9 présente Yhwh comme un cyprès vert, symbole de la déesse de la fertilité dont le Dieu d'Israël a ici repris la fonction.

3.2. Osée et les traditions historiques d'Israël

Aucun autre livre des XII Prophètes ne contient autant d'allusions aux traditions fondatrices que le livre d'Osée. Les chapitres Os 9,9–13,9 évoquent les

thèmes suivants : le temps du désert (9,10; 13,5, cf. aussi 2,16); Baal-Péor (9,10, cf. Nb 25); «les jours de Guivéa» (9,9; 10,9, cf. Jg 19–20); la sortie d’Égypte (11,1; 12,14; 13,4); l’épopée de Jacob (12,3–13; cf. Gn 25–36); l’entrée dans le pays (13,6; ce verset ne contient pas d’allusion à une conquête; la mention de la vallée d’Akor en 2,17 pourrait par contre renvoyer à Jos 7).

Ces textes, longtemps considérés comme oséens, sont aujourd’hui souvent regardés comme rédactionnels (cf. Pfeiffer, Rudnig-Zelt, Vielhauer). Il est difficile de savoir s’ils présupposent déjà les textes du Pentateuque et de Jg; souvent, les allusions sont trop brèves pour pouvoir trancher. Selon T. Dozeman, Os ne dépend pas d’une «histoire de salut» précédente, il en est le créateur; c’est lui qui serait à l’origine de l’idée d’un séjour dans le désert que les auteurs du Pentateuque auraient plus tard repris et interprété à leur manière.

Parmi les traditions fondatrices d’Israël, c’est l’histoire de Jacob qui est le plus longuement évoquée dans le livre d’Osée. Selon certains auteurs, Os 12 se baserait sur le récit pré-sacerdotal de Gn 25–36*, alors que d’autres pensent plutôt à une tradition orale au vu de certaines divergences par rapport au récit de la Genèse. Dans tous les cas, l’auteur d’Os 12 semble porter un jugement très critique sur l’ancêtre d’Israël. La tradition de Jacob est opposée à celle de l’Exode, qui apparaît comme la «vraie» tradition fondatrice d’Israël (de Pury). Ce conflit de deux mythes d’origine doit-il être situé au VIII^e siècle, ou à l’époque de l’exil babylonien? Curieusement, les deux traditions semblent liées au sanctuaire de Béthel (cf. Gn 28 et 1 R 12). Os 12 s’explique alors peut-être comme une tentative de dévaloriser la tradition de Jacob après la destruction de Samarie en 722 et de transformer l’ancien culte du taureau à Béthel en un culte basé sur la tradition prophétique (cf. 12,14).

3.3. *Le vrai culte de Yhwh : Osée, père spirituel de l’école deutéronomiste ?*

Os 4–11 accuse Israël d’avoir perverti le culte de Yhwh. La description du vrai culte de Yhwh, lequel se concrétise par le respect de l’alliance, par l’observance de la loi qui prévaut sur les sacrifices (4,12–13), et exige le rejet de la vénération d’un Yhwh «baalisé», est très proche de l’idéologie deutéronomiste. Il est donc possible, comme on l’a souvent dit, que l’édition d’Os au VII^e siècle ait influencé l’école deutéronomiste à la cour de Jérusalem. Cela dit, certaines idées deutéronomistes (alliance, vénération exclusive de Yhwh) peuvent aussi s’expliquer comme une reprise directe de l’idéologie assyrienne, laquelle a pu inspirer tant les auteurs du Dt que les rédacteurs d’Os (Nissinen). Certains parallèles entre Os et l’histoire deutéronomiste en Dt-2 R peuvent encore s’expliquer par le fait qu’Os a vraisemblablement connu une édition dtr sous Josias et à l’époque de l’exil babylonien (voir ci-dessus).

3.4. Jugement et salut. L'amour de Yhwh pour Israël

Le livre d'Os tente d'«expliquer» les deux grandes catastrophes de 722 et de 587. Dans ce contexte, les oracles de jugement s'étaient doublement réalisés, et la question se posait alors d'un avenir possible pour Israël. C'est à cette question que les annonces de restauration tentent de répondre ; s'il existe un avenir pour Israël, ce n'est pas à cause d'une amélioration du peuple mais de l'amour de Yhwh pour ce dernier. «Je ne donnerai plus cours à l'ardeur de ma colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm, car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis saint ; je ne viendrai plus avec fureur» (11,9-10 ; cf. 14,5). Comme après le déluge, Dieu s'interdit de détruire encore une fois son peuple, lui donnant ainsi la possibilité d'une nouvelle vie. Cette possibilité présuppose pourtant le «retour» (*šwb*) d'Israël vers Yhwh (3,5 ; 14,2-3). En l'absence d'un véritable retour, les annonces de jugement gardent toute leur actualité. En ce sens, le livre d'Os révèle d'une manière exemplaire la fonction d'un livre prophétique. Les oracles de jugement aident à comprendre le passé, mais ils donnent également des indications pour le présent des auditeurs. Ces derniers sont appelés à adopter un comportement qui empêche une nouvelle catastrophe, et qui favorise la réalisation du salut annoncé dans le livre.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

F.I. ANDERSEN/D.N. FREEDMAN, *AncB* 24, 1980. E. BONS, *NSK.AT* 23/1, 1996. G.I. DAVIES, *NCBC*, 1992. E. JACOB, *CAT* XIa, 1992 (1965). J. JEREMIAS, *ATD* 24/1, 1983. F. LANDY, *Hosea* (Readings), Sheffield, 1995. A.A. MACINTOSH, *ICC*, 1997. J.L. MAYS, *OTL*, 1969. H.W. WOLFF, *BK.AT* 14/1, 1965 = *Hermeneia*, 1974. G.A. YEE, «Hosea», dans *The New Interpreter's Bible. Vol. 7*, Nashville, 1994, p. 197-297.

4.2. Etats de la recherche

G.I. DAVIES, *Hosea* (OTGu), Sheffield, 1993. J.-G. HEINTZ/L. MILLOT, *Le livre prophétique d'Osée. Texto-Bibliographie du XX^{ème} siècle*, Wiesbaden, 1999. S. RUDNIG-ZELT, «Die Genese des Hoseabuches. Ein Forschungsbericht», dans K. KIESOW/T. MEURER (éd.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres* (AOAT 294), Münster, 2003, p. 351-386.

4.3. Ouvrages et articles importants

B. DUHM, *Die Zwölf Propheten. In den Versmaßen der Urschrift*, Tübingen, 1910. T.B. DOZEMAN, «Hosea and the Wilderness Wandering Tradition», dans S. L. MCKENZIE/

T. RÖMER (éd.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin/New York, 2000, p. 55-70. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13), Tübingen, 1996. R.G. KRATZ, «Erkenntnis Gottes im Hoseabuch», *ZThK* 94 (1997), p. 1-24. T. NAUMANN, *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea* (BWANT 131), Stuttgart/Berlin/Köln, 1991. H. PFEIFFER, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches* (FRLANT 183), Göttingen, 1999. A. DE PURY, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», dans P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), Paris, 1992, p. 175-207. S. RUDNIG-ZEIT, *Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches* (FRLANT 213), Göttingen, 2006. W. SCHÜTTE, «Säet euch Gerechtigkeit!». *Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift* (BWANT 179), Stuttgart, 2008. J.M. TROTTER, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOT.S 328), Sheffield, 2001. J. VERMEYLEN, «Osée 1 et les prophètes du VIII^e siècle», dans R.G. KRATZ/T. KRÜGER et K. SCHMID (éd.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (BZAW 300), Berlin/New York, 2000, p. 193-206. R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 349), Berlin/New York, 2007. M.-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i.B./Basel/Wien, 1996. J.W. WATTS, «A Frame for the Book of the Twelve: Hosea 1-3», dans J.D. NOGALSKI/M. A. SWEENEY (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL.SS 15), Atlanta (GA), 2000, p. 209-217. G.A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBL.DS 102), Atlanta (GA), 1987.

JOËL

Jean-Daniel Macchi

Le livre de Joël s'ouvre par la description de terribles fléaux frappant la terre de Juda, et se termine par l'annonce d'un avenir paradisiaque. Ce retournement de perspective marque la théologie de cette œuvre prophétique : avant de conduire au salut, l'action divine bouleverse le monde. C'est ainsi que l'on repère en Joël les prémices d'un thème qui aura un succès considérable dans la littérature apocalyptique : celui du drame eschatologique de la fin des temps.

1. Plan et contenu du livre

Le livre de Joël articule le motif du jugement de Sion avec celui de son salut. Le retournement s'opère en 2,18, où le zèle et la pitié de Yhwh pour son peuple sont affirmés.

1,1-3	Le titre (1,1) signale brièvement la nature prophétique de l'œuvre et le nom du prophète : « Joël fils de Petouël ». Il est suivi d'une exhortation à écouter et à instruire les générations futures
-------	--

Malheurs frappant Sion et repentance (1,4–2,17)

1,4-12	Un fléau catastrophique, sous la forme d'une invasion de sauterelles, ravage les ressources agricoles du pays
1,13-14	Appel au jeûne et à la lamentation dans le cadre d'une réunion sacrée
1,15-20	Lamentation concernant la catastrophe agricole et supplication
2,1-11	Description du jour de Yhwh comme le déferlement eschatologique d'une armée colossale (de sauterelles ?)
2,12-17	Appel au retour de tout cœur vers Yhwh. Comme en 1,13-14, ce retour s'exprime par le jeûne, la lamentation et le culte

Salut pour Sion et jugement des ennemis (2,18-4,21)

2,18-27	Annnonce de la fin du fléau et rétablissement de la prospérité agricole du peuple de Yhwh
3,1-5	Effusion de l'Esprit, bouleversement eschatologique et salut des rescapés de Sion
4,1-17	Restauration de Juda et jugement eschatologique des nations
4,18-21	Abondance paradisiaque en terre de Juda

Alors que le découpage en chapitres des Bibles rabbiniques distingue quatre chapitres, la traduction latine de la Vulgate n'en comporte que trois. Dès lors, certaines Bibles présentent des numérotations divergentes, où 3,1-5 = 2,28-32 et 4,1-21 = 3,1-21.

L'organisation bipartite de l'œuvre, dans laquelle description de malheur, lamentation et appel à la repentance précèdent une annonce de salut, se conforme à un schéma courant dans la littérature biblique tant culturelle que prophétique. Il faut en outre remarquer que plusieurs formulations de type eschatologique sont présentes dans ce livre. C'est le cas notamment en 2,1-11 et dans les chapitres 3 et 4, où aussi bien la description des interventions divines que celle des bouleversements envisagés pour les conditions d'existence prennent une dimension *cosmique* manifeste.

Le lecteur attentif repérera la présence de nombreuses citations ou échos d'autres textes bibliques (cf. Bergler). Notamment *Jl* 1,15 = Ez 30,2-3 ; Es 13,6. 2,2 = So 1,14-15 ; Am 5,18-20. 2,3 ~ Es 51,3 ; Ez 36,35. 2,13 = Jon 4,2. 2,14 = Jon 3,9. 2,17 = Ps 79,10. 2,27 = Es 45,5.6. 3,1 = Ez 39,29. 3,4 = Ml 3,23. 3,5 = Ab 17. 4,1 = Jr 33,15. 4,2 = Es 66,18. 4,16 = Am 1,2. 4,18 = Am 9,13.

2. Origine et formation

Le titre du livre donne peu d'informations sur l'identité du prophète et la période historique à laquelle celui-ci se rattache. Le nom de Joël – qui signifie probablement « Yhwh est Dieu (El) » – est relativement courant dans les textes postexiliques (Ch ; Esd-Ne).

La présence dans ce livre de nombreuses allusions au Temple de Yhwh (1,9.14 ; 2,17 ; 4,18), la référence à des cérémonies de repentance (1,13-14 ; 2,15-17), ainsi que la mention de différents éléments caractéristiques de la liturgie dans la première partie de l'œuvre ont conduit à penser que Joël a pu être un personnage officiel lié au culte. Certains ont ainsi soutenu que l'ensemble du livre était une liturgie effectivement pratiquée au Temple (Kapelrud, Rudolph, Ahlström). Les aspects eschatologiques marqués de la deuxième partie de l'œuvre ont amené

d'autres exégètes à situer Joël dans les milieux précurseurs de l'apocalyptique, milieux responsables de textes comme Ez 38-39; Es 24-27; Za 1-8 (Barton, Cook, Wolff).

2.1. Processus rédactionnel

Les divergences théologiques relativement importantes entre la première et la seconde partie du livre ont conduit différents auteurs à distinguer au moins deux étapes littéraires: une première strate prophétique et cultuelle aurait été complétée par des sections eschatologiques. La césure entre les deux strates est le plus souvent située entre 2,27 et 3,1. Des auteurs comme B. Duhm, O. Plöger, T. Hiebert soulignent notamment le fait que la première partie fait état d'une catastrophe agricole frappant Juda – appelé à la repentance cultuelle –, alors que dans la deuxième partie, un jugement cosmique frappe les nations et une promesse de salut est adressée à Sion et à la diaspora.

En dépit de cette divergence, une majorité de commentateurs insiste sur l'unité du livre (cf. Ahlström, Crenshaw, Kapelrud, Keller, Prinsloo, Stuart, Wolff), exception faite de quelques versets isolés identifiés comme des ajouts secondaires (notamment 4,4-8). Plusieurs arguments sont invoqués en faveur de l'unité du livre. Sur le fond, l'alternance entre annonce de jugement et annonce de salut est classique dans la littérature biblique, et n'indique pas nécessairement la présence de couches rédactionnelles différentes. En outre, la description d'une catastrophe agricole concrète (les sauterelles en 1,4-20; 2,21-27) et sa résolution peuvent servir de préparation ou d'illustration au drame eschatologique annoncé dans le reste du texte. Quant à la forme, la cohérence structurelle a souvent été soulignée: en particulier, plusieurs thèmes traversent l'ensemble de l'œuvre. C'est le cas du jour de Yhwh ainsi que de la problématique agricole, laquelle apparaît tant dans la description de la dévastation que dans celle du «paradis» promis (ch. 1; 2,19ss.; 4,13.18ss.). Finalement, des expressions analogues se retrouvent dans toutes les parties de l'œuvre.

En dépit des arguments développés ci-dessus, l'unité de l'œuvre paraît peu vraisemblable. Si les défenseurs de strates littéraires distinctes ont tort de voir un fossé entre les thèmes prophétiques et cultuels et les éléments eschatologiques, les arguments des tenants de l'homogénéité ne permettent pas d'exclure qu'un texte antérieur de nature liturgique ait été utilisé. En effet, si l'auteur responsable de l'ensemble s'est basé sur une source littéraire concernant une catastrophe «écologique» à laquelle il a cherché d'emblée à donner une portée eschatologique, il est logique qu'il ait conçu une œuvre cohérente du point de vue de son organisation, de sa structure et de son vocabulaire. Dès lors, on peut légitimement postuler l'existence d'une source d'inspiration prophétique et cultuelle, qui aurait comporté une description de catastrophe (1,4-12), suivie d'un appel à la lamen-

tation rituelle (1,13-20; 2,12-17), et qui se serait terminée par une annonce de salut (2,18-27). C'est une telle source qui aurait ensuite servi de base au rédacteur proto-apocalyptique responsable du texte final.

2.2. *Datation et contexte historique*

Ni le titre du livre, ni les événements qui y sont décrits ne permettent d'établir une date de rédaction précise.

La position du livre dans le canon hébraïque, entre Osée et Amos, ne provient pas du fait que la tradition juive en faisait un contemporain des prophètes du VIII^e siècle, mais s'explique par les similitudes entre sa finale et l'ouverture d'Amos (Jl 4,16 = Am 1,2).

La référence à une invasion de sauterelles n'est pas d'une grande aide, ce genre d'événement étant assez courant. Contrairement à l'avis de D. Stuart, il est invraisemblable que le motif des sauterelles ne soit qu'une métaphore d'une invasion par une armée ennemie.

Bien qu'une datation préexilique ait été défendue (Stuart, Keller, Rudolph), la majorité des exégètes opte avec raison pour une datation se situant entre le V^e et le III^e siècle avant J.-C. Les rapprochements avec la littérature proto-apocalyptique invitent à une datation tardive, tout comme la présentation d'une société théocratique où les prêtres (et non le roi, jamais mentionné) convoquent les assemblées, ainsi que les références à la déportation (4,2-3) et les espoirs exprimés d'un retour des réfugiés et de la restauration de la gloire de Jérusalem. S'ajoutent à cela des arguments liés à la langue ainsi qu'à la présence de nombreuses citations bibliques en Joël. Même les réminiscences d'expressions et de motifs connus par la littérature d'Ougarit ne contredisent pas une datation postexilique (cf. Loretz). En outre, une datation antérieure à la reconstruction du Temple doit être exclue au vu des nombreuses mentions de la « maison de Yhwh » ainsi que des éléments liturgiques présents dans le texte, lesquels supposent manifestement un culte en place.

Le fait que le livre de Joël, qui comporte des aspects eschatologiques, ait été élaboré dans la Judée perse sur la base d'un texte liturgique (ou conçu comme tel) peut donner des indications utiles sur l'origine de l'apocalyptique. Ainsi, à la suite de S.L. Cook, on peut penser que ce mouvement voit progressivement le jour non pas dans un milieu marginal, comme on l'a souvent dit, mais bien dans le cadre du culte postexilique.

3. *Thèmes et enjeux*

Le motif du « jour de Yhwh » n'apparaît pas moins de cinq fois dans le livre (1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14) et en constitue en quelque sorte le fil conducteur (Müller). Descriptions et annonces de ce jour permettent de souligner la souveraineté

absolue de Dieu sur les conditions d'existence humaine. Néanmoins, les implications théologiques de ce thème sont ambiguës. Pour Juda, le «jour de Yhwh» peut être catastrophique (1,15) ou triomphal et salutaire (3,4 ; 4,14). Sur ce point, le livre de Joël fait charnière. A la suite de ce que l'on trouve chez certains prophètes préexiliques (Am 5,18ss.), la souveraineté divine s'exprime par la sanction frappant Israël, mais la présence de la victoire divine sur les nations – symbolisant les forces hostiles (ch. 4) – et l'annonce d'un monde meilleur préparent l'apocalyptique.



Dieu de l'orage en position guerrière. En Jl 2, le «jour de Yhwh» est décrit comme une intervention guerrière de Yhwh.

Dans l'eschatologie de Joël, nulle trace d'ouverture du salut aux nations. L'appel à l'obéissance et l'attente du salut ne concernent qu'Israël. En outre, l'espérance eschatologique concerne une vie de paix et de prospérité ; l'idée d'une ère radicalement nouvelle telle qu'on la rencontre dans l'apocalyptique plus tardive

n'apparaît pas encore. Dans ce contexte, le thème de l'effusion de l'Esprit de Dieu sur toute chair (3,1-2) est remarquable et sera repris par le récit néotestamentaire de la Pentecôte.

Quant aux raisons de la catastrophe qui frappe Israël (ch. 1-2), le livre n'en donne pas. La réponse préconisée par le livre est de nature cultuelle, elle se joue dans le cadre d'une assemblée religieuse. En outre, le motif de la lamentation, du jeûne, de la prière et du retournement des cœurs donne à la démarche une dimension de piété proche de ce que l'on connaît dans le culte synagogal.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

E. ACHTEMEIER, NIBC 17, 1996. J. BARTON, OTL, 2001. J.L. CRENSHAW, AncB 24C, 1995. U. DAHMEN, NSK.AT 23/2, 2001. J. JEREMIAS, ATD 24/3, 2007. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1965. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. D. STUART, WBC 31, 1987. A. WEISER, ATD 24, 1963. H.W. WOLFF, BK.AT 14/2, 1969 = Hermeneia, 1977.

4.2. Etats de la recherche

T. HIEBERT, «Book of Joel», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *Anchor Bible Dictionary. Vol. 3*, New York et al., 1992, p. 873-880. R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTGu), Sheffield, 1994.

4.3. Ouvrages et articles importants

G.W. AHLSTRÖM, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem* (VT.S 21), Leiden, 1971. S. BERGLER, *Joel als Schriftinterpret* (BEAT 16), Frankfurt a.M. et al., 1988. S.L. COOK, *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, Minneapolis (MN), 1995. B. DUHM, «Anmerkungen zu den Zwölf Propheten», *ZAW* 31 (1911), p. 161-204. A.S. KAPELRUD, *Joel Studies* (UUÅ 4), Uppsala, 1948. O. LORETZ, *Regenritual und Jahwetag im Joelbuch* (UBL 4), Altenberge, 1986. A.K. MÜLLER, *Gottes Zukunft. Die Möglichkeit der Rettung am Tag JHWHs nach dem Joelbuch* (WMANT 119), Neukirchen-Vluyn, 2008. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn, 1959. W.S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Berlin/New York, 1985. J. STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel* (BIS 82), Leiden, 2007.

AMOS

Simon Buttica

Qui ne connaît pas la célèbre réplique d'Amos à Amacya, prêtre de Béthel : « Je ne suis pas prophète, je ne suis pas fils de prophète... » (Am 7,14) ? La popularité de ce berger a d'ailleurs rapidement débordé les pâturages de Téqoa, pour en faire une figure emblématique de nombreuses revendications religieuses et sociales : les Réformateurs, Barth, la théologie de la libération, les mouvements socialisants modernes se firent l'écho de la prédication d'Amos. Sa critique socio-religieuse fut actualisée de façon multiple, passant même par des réécritures d'un Amos moderne (voir à ce sujet l'histoire de la réception dressée par Martin-Achard). Néanmoins, dès avant sa fixation définitive, les prophéties du pâtre de Téqoa firent l'objet d'appropriations actualisantes. Ainsi, prophète ou pas, Amos n'a laissé personne de marbre !

1. Plan et contenu du livre

La structure d'ensemble du livre se dégage à première lecture. En effet, dans sa forme achevée, il comprend trois sections principales : (a) le cantique contre les nations (ch. 1,3–2,16) ; (b) les oracles contre Israël (ch. 3–6) ; (c) les cinq visions d'Amos (ch. 7,1–9,4). Ces trois unités débouchent finalement sur une ouverture eschatologique axée sur le relèvement de la lutte de David et sur la vision paradisiaque d'une nature prolifique (9,7–15). Cette macro-structure masque néanmoins la complexité du livre qui voit se succéder, sans ordre apparent, oracles contre les nations, oracles sur Israël, fragments hymnologiques, visions, matériaux apocalyptiques, formules sapientiales... Sans conteste, le corpus prophétique amosien est le fruit d'un long processus rédactionnel.

1.1. Le cantique contre les nations (Am 1,3–2,16)

Cette section située en ouverture du livre d'Amos comporte huit strophes construites sur un modèle commun : (a) déclaration de type sapiential : « A cause

de trois et même quatre crimes...» (cf. Pr 6,16ss.; 31,15-16; Jb 5,19ss.; Si 23,16ss.; etc.); (b) dénonciation du crime; (c) châtement, rétribution; (d) formule conclusive: «[...] dit le Seigneur».

Toujours est-il que l'oracle conclusif dirigé contre Israël se différencie des sept oracles précédents tant par sa longueur que par sa construction. En outre, les commentateurs sont d'avis que ce cycle ne comprenait pas à l'origine les oracles libellés à l'encontre de Tyr (Am 1,9-10), Edom (1,11-12) et Juda (2,4-5) (voir ci-dessous). Cette hypothèse s'avère d'autant plus séduisante que les quatre oracles restants (Aram/Philistie/Ammon/Moab) semblent dessiner un cercle autour d'Israël correspondant approximativement aux quatre points cardinaux. Cette observation a d'ailleurs conduit certains auteurs à rapprocher ce cycle d'oracles des rituels égyptiens d'exécration, construits selon un schéma similaire (Bentzen):

Strophes	Chapitre, versets	Nations	Crime(s) dénoncé(s)	Châtiment
I	1,3-5	Damas	Dévastation cruelle de Galaad	Incendie et destruction de Damas et de ses palais
II	1,6-9	Gaza	Déportation d'esclaves à Edom	Incendie des murs de Gaza et de ses palais
III	1,9-10	Tyr	Déportations d'esclaves à Edom	Incendie des murs de Tyr et de ses palais
IV	1,11-12	Edom	Agression de leurs frères	Incendie de la capitale et de ses palais
V	1,13-15	Ammon	Atteinte aux Galaadites enceintes	Incendie de la capitale et des palais
VI	2,1-3	Moab	Crémation des os du roi d'Edom	Incendie de Moab et de ses palais
VII	2,4-5	Juda	Non-respect des décrets de Yhwh	Incendie de Juda et des palais de Jérusalem
VIII	2,6-16	Israël	Oppression des pauvres	Jugement irrévocable d'Israël qui ne pourra s'échapper

1.2. Les oracles contre Israël (Am 3–6)

Cette section centrale du livre d’Amos comporte une césure majeure au début du ch. 5. En effet, alors que le ch. 3 s’ouvre sur la formule : « Ecoutez cette parole, celle que le *Seigneur* prononce contre vous, *filz d’Israël* [...] » (Am 3,1a), Am 5 introduit l’auditeur non plus aux paroles immédiates de Yhwh, mais à celles de son messager Amos : « Ecoutez cette parole, cette lamentation que *je* profère sur vous, *maison d’Israël*... » (Am 5,1). D’ailleurs, les destinataires de ces oracles ne sont plus les *benê yiśrā’el* (filz d’Israël ; Am 3,1.12 ; 4,5), mais la *bêt yiśrā’el* (maison d’Israël ; Am 5,1.3.25 ; 6,1.14) ! La seconde partie est, pour sa part, rythmée par deux malédictions (Am 5,18 ; 6,1).

1.3. Les visions amosiennes (Am 7,1–9,4)

Le livre d’Amos comporte en tout et pour tout cinq visions concentrées dans sa section terminale. Les quatre premières (Am 7,1-3 ; 7,4-6 ; 7,7-8 ; 8,1-2) présentent une composition formelle analogue, déployant un cycle de deux paires de visions (1+2 ; 3+4). Ces couples de visions sont par ailleurs travaillés par une antithèse majeure. En effet, alors que, dans les deux premières visions, Amos endosse la fonction prophétique de l’intercesseur et parvient de la sorte à apaiser Dieu, les deux dernières énoncent le caractère inexorable du châtiment divin envisagé : le « cela n’arrivera pas » d’Am 7,3 et 6 fait désormais place au « pour lui, je ne passerai pas une fois de plus » (Am 7,8 ; 8,2).

La dernière vision (Am 9,1-4) se différencie des quatre précédentes tant sur le plan structurel (tournure introductive dissonante ; absence de conclusions similaires aux quatre premières visions) que thématique (absence d’images rurales ; Amos n’a plus voix au chapitre). Elle renoue en outre avec l’annonce d’un tremblement de terre déjà évoqué en amont du recueil (cf. 1,1 ; 2,13).

Visions	I	II
<i>Formule introductive</i>	Am 7,1aα	Am 7,4aα
<i>Vision proprement dite</i>	Am 7,1aβ-2aα	Am 7,4aβ-b
<i>Intercession d’Amos</i>	Am 7,2aβ-b	Am 7,5
<i>Repentir de Dieu</i>	Am 7,3	Am 7,6

Visions	III	IV
<i>Formule introductive</i>	Am 7,7aα	Am 8,1a
<i>Vision proprement dite</i>	Am 7,7aβ-b	Am 8,1b
<i>Dialogue et interprétation de la vision</i>	Am 7,8a-bβ	Am 8,2a-bβ
<i>Formule conclusive</i>	Am 7,8bγ	Am 8,2bγ

2. Origine et formation

La complexité compositionnelle du livre d'Amos est telle que les biblistes n'ont pu s'accorder sur un modèle explicatif commun. Ceci surprend d'autant plus que le corpus se limite à neuf chapitres.

Certains commentateurs sont d'avis que seule une collection d'oracles contenus aux ch. 3–6 proviendrait d'Amos lui-même. Cette hypothèse trouve son fondement dans la suscription du livre (Am 1,1), qui reflète vraisemblablement différentes étapes d'un long processus de composition.

Pour H.W. Wolff, la simple mention des «Paroles d'Amos de Téqoa» devait figurer en ouverture de la première édition du livre. En outre, si Wolff reporte l'introduction des visions et du cantique contre les nations à un stade ultérieur, il n'en considère pas moins qu'il s'agit de pièces autobiographiques, remontant encore à l'Amos de l'histoire. A ses yeux, le livre aurait par la suite subi diverses relectures et adjonctions – Wolff distingue au total 6 étapes. Tout d'abord, une «ancienne école d'Amos» aurait entrepris la refonte du titre afin de joindre le cycle des visions à la collection d'oracles prophétiques. L'altercation entre Amos et Amacya en Am 7,10-17 serait également le fruit de cette étape rédactionnelle. Ensuite, durant l'époque josianique, des traditions populaires relatives à Amos circulèrent et furent recueillies non seulement en 2 R 23,17, mais également en Am 3,14. Amos devint du même coup un instrument de propagande en faveur de la réforme josianique (cf. les fragments hymnologiques en 4,13; 5,8-9; 9,5-6), légitimant la destruction des autels de Béthel. Ultérieurement, le livre aurait été retravaillé par une plume deutéronomiste (insertion de l'oracle contre Juda en Am 2,4-5; synchronisation de la vie du prophète avec la chronologie des rois d'Israël et de Juda en Am 1,1; etc.). Enfin, une dernière main vint modifier le visage unilatéralement menaçant du livre prophétique, en y insérant une dimension de salut eschatologique (Am 9,11-15).

De nos jours, l'hypothèse de Wolff a été notamment reprise par A. Scharf. Pour lui, un éditeur aurait en effet collecté les oracles de l'Amos historique sous le titre de «Paroles d'Amos de Téqoa». Les cycles d'oracles contre les nations et de visions auraient été introduits ultérieurement par les cercles qui ont transmis le recueil primitif, avec pour libellé: «Paroles d'Amos de Téqoa, qu'il a vues sur Israël deux ans avant le tremblement de terre». Par la suite, un rédacteur deutéronomiste aurait complété la notice historique de l'en-tête et ajouté quelques versets au fil des chapitres (notamment Am 2,4-5). Enfin, Scharf distingue encore trois strates successives: la couche hymnologique (Am 4,13; 5,8 et 9,6), l'ouverture salutaire (Am 9,11.12b.13aα.14-15), et une couche (?) eschatologique (Am 9,12a [?], 13aβb).

A l'inverse, D.U. Rottzoll identifie l'édition première du corpus prophétique non pas dans les ch. 3-6, mais bien dans les deux cycles (cycle d'oracles contre les nations et cycle de visions). Au sein de ce document de base viendraient s'ajouter certains passages faisant référence explicite ou implicite à un tremblement de terre (Am 3,15; 6,11; 5,[1].2.16-17; etc.). Ainsi, seule cette prédication voilée de jugement remonterait à l'Amos historique.

Ces deux approches fortement contrastées du processus de formation du livre révèlent de manière exemplaire les difficultés actuelles de la recherche à s'accorder sur une théorie consensuelle.



Sceau cylindre judéen du ministre Shema' (VIII^e siècle avant J.-C.) représentant un lion. En Am 1,2 et 3,8, Yhwh est comparé à un lion.

2.1. La rédaction deutéronomiste

W.H. Schmidt, qui a été l'un des premiers à plaider en faveur d'une rédaction deutéronomiste du corpus amosien, y incluait les passages suivants : Am 1,1 (histoire des rois); les oracles contre Tyr (1,9-10), Edom (1,11-12) et Juda (2,4-5); le rappel de l'*histoire du salut* en Am 2,10-12; 3,1.7 et 5,25-26. Le propos du rédacteur consisterait essentiellement à actualiser le message amosien, en élargissant notamment le jugement divin à Juda (suite à la catastrophe de l'exil) ou en stigmatisant Edom pour avoir rompu l'alliance fraternelle (également lors de la mise à sac de Jérusalem, cf. Ab 10.12). Cette hypothèse a été reprise et amplement retravaillée par J. Vermeylen. Ce dernier identifie désormais deux strates deutéronomistes postérieures à 586, qu'il attribue à des cercles deutéronomistes restés au pays : 1) Am 1,2-2,16; 3,3.7-8; 5,26-27; etc.; et 2) Am 3,1-2; 5,25; 9,7-8a; etc.

Ces reconstitutions soulèvent cependant deux questions :

(a) Peut-on dans ce cas précis parler d'une *couche* deutéronomiste, ou ne faudrait-il pas se borner à constater le travail d'un glossateur?

(b) Les éléments retenus reflètent-ils typiquement une théologie ou une phraséologie *deutéronomiste*?

Rottzoll a ainsi fait remarquer que les trois oracles traditionnellement rangés parmi les matériaux deutéronomistes reflètent davantage une composition post-deutéronomiste à dater de la période postexilique (première moitié du IV^e siècle avant J.-C.). En conclusion, l'hypothèse d'une couche deutéronomiste homogène semble fragile, même si on peut trouver quelques échos de la terminologie deutéronomiste dans des ajouts isolés.

2.2. *Le cycle d'oracles contre les nations (Am 1–2)*

Si la majorité des chercheurs s'accordent pour considérer les oracles contre Tyr, Edom et Juda comme étant récents, nombre de commentateurs maintiennent une datation relativement ancienne pour les autres oracles (cf. Jeremias; Rottzoll). Néanmoins, est-il concevable que Yhwh accède au rang de Dieu de l'univers avant la période de l'exil? N'est-il pas plus judicieux de considérer avec Fischer que le cycle de paroles à l'encontre de Damas, Gaza, Ammon et Moab date de l'époque néo-babylonienne (cf. également les oracles contre les nations dans les livres de Jérémie ou d'Ésaïe)? Am 9,7, en porte-à-faux avec 3,1, s'inscrirait en outre parfaitement dans cette veine désireuse de présenter Yhwh comme maître de toute l'humanité. Le cycle d'Am 1,3–2,16* a vraisemblablement été ajouté en ouverture du livre d'Amos, dans l'optique de souligner, face aux divinités étrangères, l'universalité de Yhwh, Dieu unique régissant autant l'histoire de son peuple que celle de ses voisins.

Cependant, l'oracle contre Israël (Am 2,6–16) demeure problématique dans cette perspective. Cette strophe se distingue des précédentes tant par sa longueur que par son propos. Il est vrai que les v. 9.10–12 font figure d'ajouts tardifs. Néanmoins, l'ossature de cet oracle se rapproche de la critique résonnant aux ch. 3–6 (cf. 4,1; 5,11–12) et s'accorde ainsi parfaitement à la prédication amosienne.

En conclusion, si le cantique contre les nations situé en tête du livre d'Amos est le résultat de plusieurs rédactions, l'oracle dirigé contre Israël en 2,6–16* semble refléter le message de l'Amos du VIII^e siècle, tout particulièrement sa critique sociale (v. 6–7) et son annonce de jugement (v. 13–16).

2.3. *Le cycle des visions (Am 7,1–9,4)*

Comment interpréter le passage de la première paire de visions à la seconde? Comment expliquer la soudaine volte-face de Dieu, dont le repentir se mue subitement en jugement irrévocable?

Pour E. Würthwein, le cycle visionnaire témoignerait d'une brisure biographique survenue au cours du ministère prophétique d'Amos. En effet, de prophète de salut, Amos aurait progressivement emprunté la voie de la prophétie de malheur. De son côté, Wolff y voit des *memorabilia* autobiographiques destinées à légitimer l'activité prophétique d'Amos à son retour dans le royaume du Sud. Ces lectures ont en commun la volonté d'éclairer cette énigme à la lumière du ministère du prophète du VIII^e siècle.

Plus récemment, U. Becker a plaidé pour un rajeunissement conséquent de ce cycle de visions (datation postexilique). En effet, à ses yeux, les quatre premières visions construites dès le départ comme une entité homogène présupposeraient l'existence d'un Pentateuque (particulièrement les récits de la création et du déluge) et commenteraient les ch. 3–6 du livre d'Amos.

Cette piste défrichée par Becker paraît extrêmement séduisante. Elle rend pour le moins justice à plusieurs motifs singuliers de ce complexe visionnaire : l'intercession, le parallélisme antithétique entre les appellatifs *Jacob* et *Israël, mon peuple*, le repentir divin. Ces trois composantes du cycle visionnaire apparaissent, en effet, dans des développements tardifs de la littérature vétérotestamentaire (périodes babylonienne et perse). Néanmoins, si Becker a le mérite de briser un consensus indu (récemment ravivé par Riede), sa datation postexilique demeure toutefois fragile. En effet, pourquoi proclamer la fin d'Israël durant l'époque perse ? Une autre alternative consisterait à y voir une composition exilique, ajoutée au livre au lendemain de la déportation de l'élite judéenne à Babylone. Son propos serait ainsi triple : 1. Légitimer le ministère prophétique amosien et son annonce de malheur, en le dépeignant rétroactivement comme intercesseur efficace. 2. Ouvrir une brèche de vie par-delà la mort (l'exil), en esquissant la possibilité d'un repentir divin. 3. Faire œuvre de théodicée, en déployant la patience divine. Dans cette optique, la chute de Jérusalem et la captivité de ses édiles n'est pas le résultat d'un jugement arbitraire de Dieu, mais bien sa réponse justifiée à la non-repentance d'Israël.

2.4. Amos 3–6 : les oracles sur Israël

Distinguer les différentes rédactions qui ont donné au cœur du corpus sa forme actuelle tient de la gageure. Un travail de critique littéraire permet d'en reconstituer une première mouture approximative : Am 3,1a.9-11.12.15 ; 4,1-3 ; 5,1-2.7.10-12*.16-17.18-20.21-24 ; Am 6,1aβ.4-5a.6ab*.8.11-12.13-14. Ce message essentiellement dirigé contre les gros possédants, les classes opulentes du Royaume du Nord, a vraisemblablement retenti à Samarie, lieu du pouvoir et des palais. Amos leur reproche principalement leur luxe (Am 3,15 ; 6,1-6*), leur violence (*hāmās* : Am 3,10 ; 6,3) et leur corruption des tribunaux (Am 5,7.10-12*), et proclame en

conséquence le jugement divin qui va les frapper. Ces oracles ont vraisemblablement été mis par écrit et rédigé par des disciples d'Amos, qui y ont ajouté certains passages destinés à légitimer les prophéties menaçantes : Am 3,3-8*. La première mouture de la suscription (Am 1,1*) est à dater de cette période. Suite à la chute de Samarie en 722, ces mêmes disciples vont radicaliser les annonces de jugement amosiennes (Am 5,27 ; 6,7), avant que le rouleau prophétique ne reprenne du service dans le royaume du Sud, où une partie de la population s'était réfugiée.

Finalement, plusieurs rédacteurs sont intervenus dans ce recueil d'oracles dans le but principal d'actualiser le message amosien : la liturgie de repentance en Am 4,6-12 date vraisemblablement de l'époque exilique ; les fragments hymnologiques, qui chantent le pouvoir de Yhwh sur les éléments naturels, sont à dater à la période exilique ou perse ; et la critique virulente contre les autels de Béthel – Am 3,13-14 ; 4,4-5 ; 5,4-5.14 ; 7,10-17 –, à l'époque perse, période où l'on voit se dessiner une intense polémique à l'encontre du sanctuaire de Nord, jugé illégitime par les anciens déportés (cf. 1 R 13 ; 2 R 23,15-20).

2.5. Synthèse

Ainsi, le recueil du prophète Amos paraît avoir subi une série de relectures, que nous pouvons résumer comme suit :

1. Une première édition du corpus a probablement vu le jour durant la seconde moitié du VIII^e siècle. Ce rouleau prophétique, à mettre vraisemblablement au compte des disciples d'Amos, s'ouvrait sur l'oracle contre Israël et s'achevait par la cinquième vision, tous deux annonçant un tremblement en écho à la suscription première du livre (Am 1,1*). Dans cette collection initiale de « Paroles d'Amos de Téqoa », se fait jour sa prédication de jugement à l'encontre de la classe possédante de Samarie.

2. Entre la chute de Samarie et la destruction de Jérusalem, le livre d'Amos a été transféré dans le royaume du Sud, où une partie de la population samaritaine s'était réfugiée. Les porteurs du rouleau ont alors jugé nécessaire d'actualiser les annonces de malheur, au vu des événements survenus (Am 3,3-6.8 ; 5,3.27 ; 6,7, etc.).

3. Une deuxième relecture significative a dû être entreprise au lendemain de la déportation des élites judéennes à Babylone. Cette édition exilique du corpus amosien est notamment identifiable dans le cantique contre les nations (Am 1,3-2,16*), en Am 4,6-12 ; 6,1aα.2-3.6bβ, ainsi que dans le cycle visionnaire (Am 7,1-3.4-6.7-8 ; 8,1-2).

4. De notre avis, le corpus amosien témoigne également de retouches postexiliques (époque perse). Ainsi, l'ample polémique développée à l'encontre des sanctuaires du Nord, particulièrement de Béthel (Am 3,13-14 ; 4,4-5 ;

5,4-6a.14; 7,10-17), pourrait avoir été intégrée au recueil durant cette époque marquée par un sentiment anti-samaritain croissant. De la période postexilique date également la finale salutare dont a été doté le rouleau d'Amos conformément à la *Fortschreibung* eschatologique des livres prophétiques (Am 9,7-15).

Toutefois, une série d'ajouts demeure difficile à ranger sous une strate précise. A cet égard, il est préférable d'imaginer que, lors des recopies du livre, les scribes n'ont pas hésité à gloser le texte çà et là.

3. Thèmes et enjeux

3.1. Le rôle du prophète

Le débat sur l'intention du message prophétique amosien est sans fin. Prophète de malheur ou prédicateur de repentance ? Tour à tour, ces deux lectures ont été défendues avec force et conviction par nombre de biblistes. Il est vrai que sous sa forme achevée, la prédication d'Amos ne laisse pas d'étonner ; les oracles de jugement les plus radicaux – le *non* de Dieu (cf. Am 8,2 ; à ce sujet Smend) – côtoient, en effet, les annonces d'un avenir quasi paradisiaque (cf. Am 9,11-15). Cette radicalité des oracles amosiens a sans nul doute généré très tôt une certaine polémique, dont le corpus a gardé la trace. Vu sous cet angle, Am 3,3-8* a pu servir de légitimation au message intransigeant du prophète. Les nombreuses paroles rapportées par Amos (cf. Am 4,1 ; 5,14 ; 6,13 ; 9,10 ; etc.) ainsi que le genre de la diatribe observé à certains endroits (Am 5,18-20) trahissent également les résistances que dut rencontrer le prophète auprès de son auditoire.

Certes, une analyse diachronique du corpus amosien permet de mettre en lumière les contextes historiques différents dans lesquels des visions de l'avenir plus positives ont pu émerger. Toujours est-il que le produit final comporte ces deux volets, ces deux visages de Yhwh et de son jugement. Par conséquent, sans chercher à survaloriser les rares mentions d'un possible *reste* (Am 3,12 ; 4,11 ; 5,3 ; 5,15 ; 9,8b), il demeure néanmoins indiscutable que le livre d'Amos témoigne d'une réflexion théologique sur la catastrophe des deux exils (722 et 587). Or, si ces derniers ont ébranlé – tel un tremblement de terre – les assurances d'Israël, ils n'ont pas pour autant mis un terme à la relation de Yhwh avec son peuple. « Cherchez le Seigneur et vous vivrez » (Am 5,6)...

3.2. Le droit et le culte

Sans rompre les relations unissant Yhwh à son peuple, ces catastrophes ont au contraire appelé une redéfinition du culte véritable, du lieu de l'authentique relation à Dieu. Am 5,21-27 reflète bien cette quête d'un rapport renouvelé au

Dieu de l'Exode. Ce passage dresse, en effet, un vis-à-vis sans compromis entre Yhwh et son peuple (l'opposition radicale entre le *je* de Dieu et le *vous* d'Israël est martelée à plusieurs reprises). D'ailleurs, l'annonce d'une déportation au-delà de Damas vient clore cette séquence. Cependant, après avoir réduit à néant les cérémonies religieuses d'Israël (v. 21-23), Yhwh en appelle à un épanouissement surabondant du droit et de la justice (v. 24). Ce mouvement a deux conséquences. Tout d'abord, Yhwh fait table rase des prétentions humaines et invite Israël à se dessaisir de ses sécurités idolâtres (v. 26), en se convertissant au Dieu de l'Exode. Cependant, Yhwh n'en reste pas là, et le *non* de Dieu (pour reprendre la terminologie barthienne qui a contaminé l'exégèse amosienne) fait place à un timide *oui*, à un possible avenir, et ce à la condition de pratiquer le droit et la justice. En écho et à plusieurs siècles de distance, Jacques pourra s'exclamer : « Sans œuvres, la foi est morte » (Jc 2, 26).

4. Indications bibliographiques

4.1 Commentaires

S. AMSLER, CAT 11a, 1965. G. FLEISCHER, NSK.AT 23/2, 2001. J. JEREMIAS, ATD 24/2, 1995 = OTL, 1998. S.M. PAUL, Hermeneia, 1991. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. J.A. SOGGIN, StBi 61, 1982 = *The Prophet Amos: A Translation and Commentary*, London, 1987. H.W. WOLFF, BK.AT 14/2, 1985³ = Hermeneia, 1984².

4.2 Etats de la recherche

A.G. AULD, *Amos* (OTGu), SHEFFIELD, 1986. R.F. MELUGIN, «Amos in Recent Research», CR:BS 6 (1998), p. 65-101.

4.3 Ouvrages et articles importants

U. BECKER, «Der Prophet als Fürbitter: Zum literarischen Ort der Amos-Visionen», VT 51/2 (2001), p. 141-165. A. BENTZEN, «The Ritual Background of Amos 1,2-2,16», Oudtestamentische Studiën 8, Leiden, 1950, p. 85-99. C. FISCHER, *Die Fremdvölkersprüche bei Amos und Jesaja: Studien zur Eigenart und Intention im AM 1,3-2,3.4f. und JES 13,1-16,14* (BBB 136), Wien/Berlin, 2002. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13), Tübingen, 1996. C. LEVIN, «Amos und Jeroboam I», VT 45 (1995), p. 307-317. R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 7), Genève, 1984. P. RIEDE, *Vom Erbarmen zum Gericht: die Visionen des Amosbuchs (Am 7-9*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang* (WMANT 120), Neukirchen-Vluyn, 2008. D.U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion des Amosbuchs* (BZAW 243), Berlin/New York, 1996. A. SCHAT, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenerübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin/New York, 1998. W.H. SCHMIDT, «Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuchs»,

ZAW 77 (1965), p. 168-193. R. SMEND, « Das Nein des Amos », *EvTh* 23, 1963, p. 404-423. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (EtB), t. 2, Paris, 1978, p. 519-569. E. WÜRTHWEIN, *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen, 1970, p. 68-110.

ABDIAS

Jean-Daniel Macchi

A lire dans ce livre les violentes critiques contre Edom et la description des malheurs annoncés à ce dernier, on a l'impression que le petit voisin du sud de Juda est son plus dangereux ennemi. Le conflit est passionnel comme celui entre deux jumeaux qui, tels Esaü et Jacob, ne parviennent qu'à s'entre-déchirer.

1. Plan et contenu du livre

Abdias est le livre le plus court de l'AT puisqu'il ne comporte que 21 versets. Relatant ce qui est présenté comme la «vision» d'Abdias, il expose, en réalité, un oracle de jugement visant Edom.

1a	Titre
1b-9	Annonce de la destruction d'Edom
1b	Appel au combat
2-4	Annonce du jugement de Yhwh en termes généraux. Critique de l'arrogance d'Edom
5-7	Description précise du pillage d'Edom
8-9	Disparition des habitants d'Edom
10-14	Raison de la destruction d'Edom : sa conduite. Edom est accusé d'être resté passif face au malheur de son frère Jacob et de s'être réjoui de la détresse de Juda
15-18	Le jour de Yhwh, rétablissement d'Israël. Le jour de Yhwh annonce le malheur des nations (16), y compris Edom (18), ainsi que la vengeance et la restauration de Jacob (17)
19-21	Annexe en prose. Renouveau d'Israël. Après une description du territoire dominé par les exilés, le texte culmine par l'assurance du règne de Yhwh sur le mont Sion

Le livre d'Abdias se compose d'une série de brefs oracles dont le style varie considérablement (les strophes poétiques de 12-14 commencent de la même

manière; 19-21 est rédigé en prose), et qui sont souvent séparés par des marqueurs stylistiques (« oracle de Yhwh », v. 4.8; « Yhwh a parlé », v. 18). Ces courts textes s'enchaînent cependant de manière cohérente (cf. Ben Zvi) pour former un texte menant du jugement d'Edom au rétablissement de Jacob, en passant par le rappel du drame.

2. Origine et formation

Hormis les indications du livre, on ne sait rien du prophète Abdias. Son nom hébreu, *Obadyah*, signifie « serviteur de Yhwh », et pourrait bien n'être qu'un appellatif, comme Malachie (« le messager »). En tout cas, aucun prophète du nom d'Abdias n'est mentionné ailleurs dans l'AT, et son identification, parfois évoquée, avec le personnage du nom de Ovadyahou mentionné en 1 R 18 est plus que douteuse.

2.1. Contexte historique du conflit avec Edom

L'histoire des rapports entre Juda et Edom, son voisin du sud-est, est plutôt houleuse. Dans la Genèse, le conflit entre Esaü et Jacob rappelle, en termes mythiques, à la fois la proximité et la rivalité des deux peuples. L'époque des rois de Juda est marquée par plusieurs conflits impliquant Edom. L'AT rapporte que David aurait conquis Edom (2 S 8,14) qui aurait retrouvé son indépendance sous Yoram (2 R 8,20-22). Au début du VIII^e siècle avant J.-C., Amasias attaque et prend la ville édomite de Sèla (2 R 14,7), et selon 2 Ch 28,16-19 les Edomites auraient profité de la crise syro-éphraïmite (734-732) pour attaquer Juda. Bien que 2 R 24,1ss. ne mentionne pas Edom, il est généralement admis que la fin du royaume de Juda (597-587) fut profitable à ce dernier, ce dont témoigneraient notamment les rancunes tenaces entre les deux nations documentées par la littérature exilique et postexilique (Ez 25,12-14; Ez 35).

Une polémique judéenne comme celle du livre d'Abdias, avec ses très vives critiques et l'annonce du jugement prochain d'Edom, peut donc remonter à diverses périodes. Le livre fait néanmoins allusion à des événements historiques (cf. en particulier les accusations précises de 10-14.15b contre Edom, qui aurait profité et se serait réjoui de la ruine de Jérusalem et de Juda); certains auteurs y ont parfois vu un rappel des conflits des IX^e et VIII^e siècles (Keil), mais la majorité des exégètes considèrent que le livre fait référence à la période de la fin du royaume de Juda (Wolff, Keller, Lescow, etc.), voire aux conflits entre Judéens et Edomites à l'époque perse.

2.2. Processus de rédaction

Ce large consensus ne concerne toutefois guère que l'identification des événements décrits aux v. 10-14.15b. En effet, la question du contexte historique et de la datation du reste du livre est beaucoup plus discutée.

Un aspect central du problème de la genèse du livre concerne le parallèle évident entre la section formée par les annonces de la destruction d'Edom (v. 1-9) et le texte de Jérémie 49,9-16.

Abdias 1-5	Jérémie 49,9-16
1b Un message, nous l'entendons, il vient de Yhwh, tandis qu'un héraut est envoyé parmi les nations :	14 Un message, je l'entends, il vient de Yhwh, tandis qu'un héraut est envoyé parmi les nations :
« Debout ! Marchons contre elle ! Au combat ! »	« Rassemblez-vous ! Marchez contre elle ! Debout ! Au combat ! »
2 Voici, je vais te rapetisser au milieu des nations ! Méprisé de beaucoup,	15 Car voici, je vais te rapetisser au milieu des nations. Méprisé des hommes,
3 l'arrogance de ton coeur t'abuse,	16 tu répands la terreur, tu t'abuses par l'arrogance de ton cœur,
toi qui demeures dans les creux du rocher et qui habites sur les hauteurs, toi qui penses : « Qui me précipitera à terre » ?	toi qui demeures dans les creux du rocher, qui t'agripes aux collines élevées.
4 Quand tu t'élancerais comme le vautour et que tu placerais ton nid entre les étoiles, de là je te précipiterais ! – oracle de Yhwh.	Si, comme le vautour, tu plaçais ton nid dans les hauteurs, de là je te précipiterais – oracle de Yhwh.
5 Si des voleurs viennent chez toi, des pillards de nuit, tu resterais tranquille ! Ne dérobent-ils pas tout ce qu'ils peuvent ?	9b Si des voleurs viennent de nuit, ils saccagent tout ce qu'ils peuvent.
Si des vengeurs viennent chez toi, laissent-ils quelque chose à grappiller ?	9a Si des vengeurs viennent chez toi, ils ne laissent rien à grappiller.
Oh, comme Esaü est dépouillé ! Ses trésors mis à jour !	10a C'est moi-même qui vais dépouiller Esaü, mettre au jour ses trésors.

Ce parallélisme entre Abdias et l'oracle contre Edom de Jérémie s'explique probablement par le fait que les deux textes ont puisé indépendamment dans un réservoir d'oracles contre les nations. Ce texte a donc été élaboré, en partie en tout cas, sur la base d'oracles préexistants.

Il est difficile d'en savoir plus sur la composition des versets 1-14. Le texte a-t-il d'emblée été conçu comme un tout à l'époque de la chute de Juda (Wolff, Mason)? Ou les versets 1-9 ont-ils été insérés à la fin de l'exil comme prologue à 10-14.15b (Lescow)?

En tout état de cause, les versets 15a.16-18 généralisent explicitement le propos concernant Edom à l'ensemble des nations. En outre, ils introduisent le motif de la restauration et du retour. Ces versets contredisent par conséquent une lecture exclusivement axée sur la situation historique spécifique de la chute de Jérusalem (pour 10-14) ou de l'effondrement d'Edom (pour 1-9). Beaucoup d'auteurs pensent qu'Edom désigne alors symboliquement toutes les nations, comme c'est le cas dans plusieurs autres textes bibliques (Es 34).

Les versets 15a.16-18 sont ainsi souvent considérés comme l'œuvre d'un auteur cherchant à corriger et à généraliser le propos du début du livre. Certains exégètes les attribuent au prophète du VI^e siècle (Wolff, Rudolf), alors que d'autres préfèrent, sans doute à juste titre, les situer à l'époque postexilique : dans le courant du v^e siècle (Lescow, Mason), voire plus tard encore (tendance apocalyptique, époque maccabéenne : ainsi Wellhausen).

La finale en prose est généralement tenue pour un complément tardif, dont les ressemblances avec Za 14 ont souvent été relevées.

Signalons encore qu'à l'inverse de la plupart de ses prédécesseurs, Ben Zvi considère l'ensemble de l'œuvre comme témoignant d'une parfaite organisation, et estime en conséquence impossible de reconstituer un état antérieur du texte. Selon lui, le texte dans son ensemble a été rédigé par les élites de la Jérusalem perse pour un public cultivé (présence de nombreuses références littéraires, etc.). Ce milieu s'interroge sur les relations avec les nations et sur la question du règne universel de Yhwh. Si l'on maintient l'hypothèse d'une formation de l'œuvre en plusieurs étapes, c'est le milieu responsable des versets 15-18 qui pourrait être décrit de la sorte.

3. Thèmes et enjeux

On a souvent reproché au livre d'Abdias son côté revanchard, invoquant la puissance divine pour venger Juda des traîtres édomites. Pourtant, ce texte va plus loin : en faisant d'Edom le symbole des nations arrogantes, le livre affirme fortement la souveraineté de Yhwh. La description de la chute d'Edom ainsi que du rétablissement de Juda et de sa domination témoigne de la foi en la puissance du Dieu d'Israël, capable de dominer les nations et de protéger son peuple. Le jour de Yhwh (v. 15) est à la fois le jour de la détresse des nations (v. 14-15) et du rétablissement de Sion (v. 16-18).

En ce sens, Abdias s'inscrit fort bien dans un courant de pensée qui aboutira à la pensée apocalyptique, et dans laquelle les nations symbolisent les forces du mal opposées à Dieu.

4. Indications bibliographiques

4.1 Commentaires

J. BARTON, OTL, 2001. R.J. COGGINS, ITC, 1985. J. JEREMIAS, ATD 24/3, 2007. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1992³. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. U. STRUPPE, NSK.AT 24/1, 1996. D. STUART, WBC 31, 1987. J.D.W. WATTS, CNEB, 1975. A. WEISER, ATD 24, 1963⁴. H.W. WOLFF, BK.AT 14/3, 1977 = *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (MN), 1986.

4.2 Etats de la recherche

R. MASON, *Micah, Nahoum, Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991.

4.3 Ouvrages et articles importants

J.R. BARTLETT, *Edom and the Edomites* (JSOT.S 77), Sheffield, 1989. Id., «Edom and the Fall of Jerusalem», *PEQ* 114 (1982), p. 13-24. E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah* (BZAW 242), Berlin/New York, 1996. T. LESCOW, «Die Komposition des Buches Obadja», *ZAW* 111 (1999), p. 380-398. S.D. SNYMAN, «Cohesion in the Book of Obadiah», *ZAW* 101 (1989), p. 59-71. J. WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten* 5 (1989³), Berlin, 1963.

JONAS

Ernst Axel Knauf

Contrairement aux autres recueils prophétiques, le livre de Jonas n'est pas une collection d'oracles d'un prophète qui aurait réellement vécu. Jonas est plus proche du genre de la « nouvelle hébraïque », attestée à maintes reprises dans la Bible (l'histoire de Joseph, le livre de Ruth, le conte de Balaam en Nb 22–24, l'affaire de Naboth en 1 R 21). Les gens sérieux savent qu'aucun poisson n'a jamais englouti de prophète, ni ne l'a vomi, sain et sauf, sur la plage. L'auteur de Jonas ne l'ignorait pas ; il ne tente pas de nous faire avaler des couleuvres, mais rappelle bien plutôt quelques dures vérités.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Cadre géographique

Jérusalem : Jonas est envoyé par son dieu à l'étranger. Jérusalem et les montagnes de Judée étaient la patrie des Hébreux qui craignaient Yhwh, le « Dieu des cieux » (1,9). C'est de Jérusalem que l'on descend à Jaffa au bord de la Méditerranée (1,3). Bien que jamais mentionnée, Jérusalem est le point fixe du livre, situant Ninive loin au nord-est et Tarsis très loin à l'ouest. Pour les juifs, le voyage vers les Piliers d'Hercule commençait à Jaffa (aujourd'hui Tel-Aviv), port donné par le roi perse aux Sidoniens en récompense de leurs services pendant la guerre contre la Grèce. Depuis 480 avant J.-C. environ, on pouvait y trouver un navire à destination du sud de l'Espagne.

Tarsis : Située sur la côte sud de l'Espagne, cette ville était connue des Hébreux comme un lieu d'où l'on rapportait de l'argent (Jr 10,9), du fer, de l'étain et du plomb (Ez 27,12). Cet endroit exotique, découvert par les Phéniciens qui y établirent des fonderies vers la fin du VIII^e siècle avant J.-C., a donné naissance à certaines locutions hébraïques : « marchands de Tarsis », c'est-à-dire marchands en gros, commerçants d'outre-mer, les plus prestigieux (et les plus riches) des marchands (Ez 38,13), et « navires de Tarsis », c'est-à-dire navires de haute mer (1 R 10,22 ; 22,49). Les transactions commerciales internationales et la construc-

tion de navires de haute mer étaient, avant l'arrivée des Grecs, le monopole des Phéniciens. Pour la plupart des Hébreux, Tarsis représentait le bout du monde (cf. Es 66,19 ; Ps 72,10).

Ninive: Pendant plus d'un siècle, cette cité passait pour être la plus grande ville du monde, le centre de l'univers, la capitale de l'Empire assyrien (500 hectares contre 20 pour Jérusalem). Dieu conduit Jonas d'une petite ville aux confins des montagnes de Palestine, via un port de l'Empire commercial phénicien, à la capitale de l'Empire néo-assyrien au VII^e siècle avant J.-C. Cet Empire unissait, pour la première fois de l'histoire, tous les pays civilisés, de l'Égypte à l'Arabie de l'est jusqu'au golfe persique et à l'Arménie. A partir de la fin du VII^e siècle, l'Empire passa entre les mains des Néo-Babyloniens (Nabuchodonosor), puis des Perses (Cyrus et Darius), des Macédoniens (Alexandre), des Romains, des Ottomans, et enfin des États-Unis.

La Ninive du livre de Jonas n'est pas la Ninive de l'histoire : malgré sa taille, Ninive n'avait pas un diamètre de trois jours de marche (3,3). Néanmoins, cette exagération indique à quel point Ninive impressionna les Judéens du VII^e siècle avant J.-C. qui s'y rendirent comme ouvriers, porteurs de tribut ou soldats.

1.2. Structure

Les exégètes s'accordent en règle générale pour identifier une césure majeure entre les chapitres 2 et 3 du corpus. Cette bipartition est légitimée par le changement spatial qui survient entre ces séquences : Jon 1-2 se déroulent sur mer, à l'ouest, alors que les ch. 3-4 prennent place sur terre, à l'est. Toutefois, cette structuration grossière mérite d'être affinée, au vu notamment de Jon 1,1-2 et 4,5-11 qui débordent ce cadre géographique. Ces deux sections fonctionnent davantage comme exposition et conclusion respectives de l'histoire de Jonas.

En outre, force est de constater que la constellation des personnages varie sensiblement au fil de la narration. Sur la base de ce critère, les deux blocs majeurs du livre sont susceptibles d'un découpage plus fin ; Jon 1-2 voient se succéder deux scènes : l'une centrée sur les matelots et Jonas, l'autre établissant un face-à-face entre Jonas et Yhwh. Pareil schème est reproduit dans le second bloc : une première scène décrit l'accomplissement de la mission de Jonas auprès des Ninivites, puis un ultime épisode dresse un face-à-face entre Jonas et Yhwh.

Enfin, alors que le premier volet du livre thématise la désobéissance de Jonas, l'ordre renouvelé de Yhwh (Am 3,1-2) fonctionne comme pivot de l'histoire et débouche ainsi sur son obéissance, relatée dans le second volet. Ces quelques remarques suggèrent par conséquent le schéma suivant :

I. Première partie (ch. 1-2)

- 1,1-2 *Ordre de Yhwh à Jonas. Jonas doit aller à Ninive, annoncer la destruction de la ville*
- 1,3-2,11 **Sur mer, à l'ouest**
- 1,3-16 Désobéissance de Jonas, fuite sur la mer. Tempête et prière des matelots, qui reconnaissent la souveraineté de Yhwh sur les éléments, et jettent Jonas à la mer pour apaiser la colère divine
- 2,1-11 PSAUME de Jonas dans le ventre du poisson

II. Deuxième partie (ch. 3-4)

- 3,1-2 *Répétition de l'ordre de Yhwh à Jonas*
- 3,3-4,11 **Sur terre, à l'est**
- 3,3-10 Obéissance de Jonas, qui se rend à Ninive et annonce le jugement sur la ville. Repentir des Ninivites, qui reconnaissent la souveraineté de Yhwh sur la ville. Yhwh renonce à détruire la ville
- 4,1-4 COMPLAINTÉ de Jonas, qui reproche à Yhwh d'avoir changé d'avis au sujet de Ninive
- 4,5-11 Conclusion à l'ensemble du livre: dialogue final entre Jonas et Dieu

2. Origine et formation

L'unité littéraire de l'œuvre est assumée aujourd'hui par une large majorité d'exégètes, même si l'authenticité du Psaume de Jon 2,3-10 est parfois contestée (cf. par exemple Simon), probablement à tort. Ce qui importe surtout, c'est de comprendre l'univers religieux, politique et littéraire au sein duquel le livre évolue.

2.1. Le yahwisme universel

L'Assyrie resta, dans la mémoire d'Israël, le premier Empire à soumettre le pays. La rencontre entre le pouvoir international et les deux petits royaumes constitua un véritable choc culturel: tout à coup, Israël se retrouva dans un monde beaucoup plus vaste, intégré dans un Etat bien mieux organisé et plus efficace que les paysans des montagnes judéennes n'en avaient jamais connu. L'Assyrie symbolise le «joug» (Es 9,3; 14,25; Na 1,13), la méchanceté (Na 1,11; 2,1; 3,19), l'oppression, la violence et la rapine (Na 3,1). (Selon Michée 5,1-5, le Messie doit sortir de Bethléem et délivrer la Judée de l'Assyrie). So 2,13.15 annonce que l'orgueil de Ninive sera éteint une fois pour toutes, et les chants vindicatifs de

Nahoum (aucune prophétie) célèbrent la chute de Ninive en 612 avant J.-C. La Ninive de l'histoire ne s'est jamais repentie (malgré Jon 3,5-9). Mais l'auteur du Jonas n'était pas le seul à espérer le repentir de Ninive. Son universalisme humain est appuyé par Es 19,23-25 :

« En ce jour-là, il y aura une route d'Egypte en Assyrie : les Assyriens iront en Egypte, et les Egyptiens en Assyrie, et les Egyptiens avec les Assyriens serviront l'Eternel. En ce jour-là, Israël sera le troisième uni à l'Egypte et à l'Assyrie, et ces pays seront l'objet d'une bénédiction. Yhwh les bénira en disant : "Bénis soient l'Egypte, mon peuple, et l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon héritage !" ».

C'est que l'auteur de cette péricope (un membre anonyme de l'« équipe ésaïenne » qui a édité et rédigé Esaïe pendant plusieurs siècles) a envisagé devint réalité à l'époque perse lorsque l'Assyrie, l'Egypte et la Palestine (entre autres) furent unies sous la couronne achéménide. Au III^e siècle avant J.-C., quand les pouvoirs ptolémaïques (« l'Egypte ») et séleucides (« l'Assyrie ») se battirent pour contrôler la Palestine, ses habitants (dont les auteurs de Jon et d'Es 19,23-25) regrettèrent la paix et l'unité de l'Empire perse. Le monde de Jonas reflète cette ère de paix et de prospérité. Plusieurs indices permettent cependant de dater ce livre après la période achéménide. Les différences entre la Ninive historique et la Ninive du récit y sont les plus flagrantes. « Ninive la très grande ville » fait déjà allusion à un type de cité étrangère, la métropole hellénistique. Toutefois, le livre de Jonas est antérieur au I^{er} siècle avant J.-C., puisqu'il est connu de l'auteur du Siracide (49,10). Il faut donc probablement en situer la rédaction dans le courant du III^e siècle. Pour les auteurs de Jonas, Ninive n'est plus la capitale odieuse de l'ennemi suprême, comme dans la tradition prophétique antérieure, mais représente désormais chaque *polis* (cité) du monde hellénistique qui a besoin de la compassion de l'Eternel.

2.2. La caricature du prophète

Dieu a compassion de Ninive, mais non Jonas qui veut s'enfuir jusqu'au bout de la terre alors qu'il sait que son Dieu a fait la mer et la terre : dessein impossible, immédiatement reconnu par les matelots païens qui prennent plus soin de Jonas que de leur marchandise ; Jonas se préoccupe davantage de sa tête que de la grande ville et de tous ses habitants. Jonas connaît Dieu sans le comprendre ; les païens, qui s'attachent à de vaines idoles (2,9), font ce qui est juste aux yeux de Yhwh sans même l'interroger. Jonas est le pire exemple du prophète, sa caricature parfaite.

Yonah signifie « colombe » en hébreu, animal réputé pour sa stupidité (Os 7,11). Jonas n'a rien en commun avec son homonyme historique (2 R 14,25).

Prophète nationaliste au milieu de VIII^e siècle avant J.-C., Jonas ben Amittaï prédit des victoires israélites sur les Araméens de Damas, à une époque où l'Assyrie ne jouait encore qu'un rôle indirect dans les affaires de la Syrie, et n'avait pas encore Ninive pour capitale. Natif de Gath-Héfèr en Galilée (Jos 19,13), le Jonas de l'histoire n'aurait pas embarqué à Jaffa, port de Palestine centrale à l'époque perse, mais plutôt à Tyr ou Sidon. Ce prophète, méconnu de l'époque classique des anciens Hébreux, contemporain d'Amos et presque d'Osée, sert ainsi de contre-modèle à l'auteur postclassique du livre de Jon. Selon ce qui nous en reste, les prédictions du Jonas de l'histoire étaient opposées à la prédication d'Amos (cf. Am 6,13-14). Dès qu'Amos fut considéré comme « prophète classique », c'est-à-dire comme saint, comme auteur exemplaire pour la communauté juive postexilique, la voie était libre pour ridiculiser ses opposants. Mais cette observation ne suffit guère pour expliquer le carnaval d'impossibilités qui se déroulent devant le lecteur. L'auteur veut rire et faire rire. Des caricatures dans la Bible ? Pourquoi pas ? On ne caricature que ce que l'on aime, parfois désespérément. On dit en riant les vérités qui sont trop pénibles (et trop vraies) à dire sérieusement.

2.3. Jonas et les prophètes

Pour saisir la portée du livre de Jon, il nous faut oublier la notion, si courante parmi les lecteurs érudits de la Bible depuis le XVIII^e siècle, selon laquelle la littérature biblique ne serait que le résidu d'une vaste et riche littérature hébraïque ancienne ; une littérature créée par des génies, puis rédigée et éditée par des imbéciles qui ne savaient pas ce qu'ils faisaient. Ces imbéciles auraient rangé Jonas avec les Douze Petits Prophètes, parce qu'ils l'auraient pris pour un récit historique sur le prophète du VIII^e siècle avant J.-C. Dans l'Israël ancien, des origines à l'époque hellénistique, il n'y avait ni maison d'édition, ni librairie. Quiconque voulait lire ou posséder un livre devait se rendre à l'institution qui le gardait et qui était en même temps la seule source d'information concernant ce livre. Le palais (avant l'exil), le Temple et la synagogue (après l'exil) étaient les seules institutions à entretenir des bibliothèques. Elles géraient également les écoles où ces livres étaient lus, copiés, rédigés et en partie composés. Le canon biblique est le canon de lecture pour l'éducation supérieure à l'école du Temple de Jérusalem, établie entre le V^e et le II^e siècle avant J.-C. Aucun livre n'a pu entrer dans le canon par hasard ou par erreur.

Les livres prophétiques contiennent les oracles de leurs héros, mais aussi des matériaux biographiques. L'intérêt biographique s'accroît de siècle en siècle. Dans le cas d'Esaië, les matériaux biographiques (ch. 36–39 = 2 R 18,13–20,19) furent insérés sous le règne de Sédécias ; quant à Jérémie et Ezéchiel, ils constituent des parties considérables de ces livres. Pour ce qui est du corpus des XII,

des récits biographiques ont été inclus en Amos (7,10-17) et Osée (ch. 1), mais ils font défaut chez les autres. Dès lors, pourquoi ne pas embellir une collection de livres prophétiques, dont neuf ne contiennent aucun récit, par un livre sans aucune prédication prophétique ? Après la fixation du canon, les prophètes canoniques devenant de plus en plus saints, on constitua une collection apocryphe de « vies de prophètes », fournissant toutes les informations qui nous manquent dans la Bible, et décrivant en particulier la mort de chaque prophète, élément essentiel d'un véritable culte de saints (cf. Mt 23,29-31).

Commençant par « la parole de Yhwh fut adressée à Jonas », Jonas est un livre destiné d'emblée à être inscrit dans la collection prophétique (cf. Jr 33,1 ; 37,6 ; 43,8 ; Ag 2,20 ; Za 7,8 ; 8,1 et, avec des mots en sens inversé en hébreu, Os 1,1 ; Jo 1,1 ; Mi 1,1 ; So 1,1). Que le livre concerné soit une nouvelle parodiant et persiflant le prophétisme n'est pas un obstacle. La tradition prophétique en est pleine : Nathan fustigea le comportement de David à l'aide d'une parabole (2 S 12,1-7) ; Amos avertit Israël en parodiant une lamentation (Am 5,2) ; un rédacteur anonyme d'Esaïe confronta les patriciens de Jérusalem et les nobles de Juda en imitant une chanson d'amour (Es 5,1-6) ; les scribes qui ont rédigé et amplifié la tradition ésaïenne durant l'exil ont transformé l'« oracle de salut pour le roi », genre prophétique commun à tout l'Orient ancien, en consolation de la communauté juive affligée (Es 43,1-3). La raillerie d'un prophète n'était pas nouvelle : voir Balaam et son ânesse en Nb 22,21-35. Balaam, prophète étranger, devint ainsi le symbole du faux prophète ; mais ce que les prophètes bibliques dirent sur leurs collègues n'est pas plus favorable (cf. Os 4,5 ; Es 28,7-11 ; 29,9-12 ; Jr 14,10-18). Vu dans cette optique, le livre de Jonas apparaît comme ayant été délibérément rédigé pour son contexte actuel, les XII. Jonas, le douzième prophète, fournit la comédie après trop de tragédies. Venant à la suite de tous ses collègues prophétisant contre les nations sans leur donner la possibilité d'écouter, le dernier prophète se porte finalement auprès des nations.

3. Thèmes et enjeux

Jon ne serait qu'une gentille historiette si la fin ne ramenait pas brusquement le lecteur à la réalité. Après avoir tourné en dérision les aspects les plus indigestes du prophétisme biblique, Yhwh rappelle que finalement il n'aura pas plus pitié de Ninive que du ricin (4,10-11). Affirmation évidente puisque tout le monde sait que Ninive fut effectivement détruite en 612. Evidence insoutenable qui a souvent conduit à traduire l'affirmation du dernier verset par une question rhétorique. Ainsi, le « gentil bon Dieu » se serait laissé émouvoir par les petits moutons ninivites qui bêlaient de faim dans la cendre.

Heureusement, le texte hébreu conclut la comédie de Jonas par un coup de théâtre qui a valeur d'autocritique. L'histoire de Jonas risquait en effet d'avoir un effet pervers, de laisser croire aux pécheurs que les rites de repentance permettent d'échapper aux conséquences de leurs actions. Alors Yhwh affirme qu'en fin de compte, le repentir n'est pas une échappatoire. Les actions des hommes ont des conséquences que Dieu ne veut pas ou ne peut pas renverser. Ninive a été détruite, Jérusalem, Babylone... Amorce d'une réflexion sur l'histoire des Empires qui se succèdent, mais ne rétablissent plus l'indépendance politique de la Judée ?

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

A. DEISSLER, NEB.AT 21, 1988. J. JEREMIAS, ATD 24/3, 2007. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1992. J. LIMBURG, OTL, 1993. W. RUDOLPH, KAT 13/2, 1971. J.M. SASSON, AncB 24B, 1990. U. SIMON, JPS.TC, 1999. U. STRUPPE, NSK.AT 24/1, 1996. H.W. WOLFF, BK.AT 14/3, 1977 = *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (MN), 1986.

4.2. Etats de la recherche

K.M. CRAIG, «Jonah in Recent Research», *CR:BS* 7 (1999), p. 97-118. C. LICHTERT, «Un siècle de recherches à propos de "Jonas" (première et deuxième partie)», *RB* 112 (2005), p. 192-214; p. 330-354. R.B. SALTERS, *Jonah and Lamentations* (OTGu), Sheffield, 1994.

4.3. Ouvrages et articles importants

A.J. BAND, «Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody», *Proof* 10 (1990), p. 177-195. E. BEN ZVI, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOT.S 367), Sheffield, 2003. T.M. BOLIN, *Freedom beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (JSOT.S 236), Sheffield, 1997. J. DAY, «Problems in the Interpretation of the Book of Jonah», *OTS* 26 (1990), p. 32-47. M. GERHARDS, *Studien zum Jonabuch* (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn, 2006. W. VAN HEERDEN, «Humour and the Interpretation of the Book of Jonah», *OTE* 5 (1992), p. 389-401. S.L. MCKENZIE, «The Genre of Jonah», dans M.A. O'BRIEN/H. N. WALLACE (éd), *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis. Studies in Honor of Anthony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 415), London/New York, 2004, p. 159-171. R.F. PERSON, *In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism and the Book of Jonah* (JSOT.S 220), Sheffield, 1996. O. PETIT, «Jonas, un prophète travaillé par la parole», *SémBib* 80 (1995), p. 59-63. L. RÜDIGER, *Jona, Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam». Eine erzählanalytische Studie* (FRLANT 162), Göttingen, 1994. A. SCHÜLE, «"Meinst du, dass dir Zorn zusteht?" Der theologische Diskurs des Jonasschlusses (Jona 3,6-4,11)», *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006), p. 675-687. R. SYRÉN, «The Book of Jonah: A Reversed Diasporanovella?», *SEÅ* 58 (1993), p. 7-14.

MICHÉE

Jean-Daniel Macchi

En sept chapitres à peine, le lecteur de ce livre bénéficie d'un panorama incroyablement varié des principaux thèmes théologiques de la prophétie biblique. Le jugement et la condamnation la plus sévère des désordres sociaux et religieux côtoient des prophéties de salut remplies d'espoir et d'optimisme. S'y croisent également les genres littéraires les plus divers, de la lamentation à l'oracle de jugement en passant par la liturgie et le procès. Comme le prophète Esaïe, le livre de Michée peut être considéré comme un extraordinaire témoin de l'évolution historique de la pensée prophétique en Israël.

1. Plan et contenu du livre

Michée 1-3 : noyau michéen. Oracles de jugement

1,1	Titre
1,2-7	Oracle contre Samarie, annonce de sa destruction
1,8-16	Lamentations à propos de malheurs survenus en Juda
2,1-5	Oracle de jugement contre les exploités
2,6-11	Controverse entre Michée et ses opposants
2,12-13	<i>Oracle de salut, le rassemblement du troupeau</i>
3,1-4	Oracle de jugement contre la classe dirigeante
3,5-8	Oracle de jugement contre les prophètes
3,9-12	Oracle contre Jérusalem/Sion, annonce de sa destruction

Michée 4-5 : oracles de salut pour Jérusalem

4,1-5	La montagne de Yhwh domine le monde. Pèlerinage des peuples à Jérusalem et ère de paix
4,6-8	Rassemblement des dispersés
4,9-14	Délivrance de Jérusalem face à l'assaut des nations. Les douleurs de l'enfantement
5,1-5	Le souverain messianique
5,6-7	Le reste de Jacob au milieu des nations

5,8-14 Destruction des armes et des cultes idolâtres. Les ennemis sont punis

Michée 6-7 : paroles de jugement et liturgie de salut

6,1-8	Procès entre Yhwh et son peuple. Rappel de l'histoire du salut et des exigences de Dieu
6,9-16	Condamnation de la ville à cause des injustices
7,1-7	Lamentations à propos des désordres sociaux
7,8-20	<i>Liturgie prophétique de salut</i>

Sous sa forme canonique, le livre de Michée est caractérisé par une alternance entre, d'une part, des oracles marqués par les thèmes du jugement, de l'accusation ou de la lamentation (1,1-2,11 ; 3 ; 6,1-7,7) et, d'autre part, des oracles de salut (cf. 2,12-13 ; 4-5 ; 7,8-20). Cette alternance sert souvent de critère pour décrire l'organisation générale de l'ouvrage. C'est ainsi qu'on a parfois proposé une double (1-3 + 4-5 / 6,1-7,7 + 7,8-20 ; cf. Mays, Renaud), voire – avec moins de bonheur – une triple (1,1-2,11 + 2,12-13 / 3 + 4-5 / 6,1-7,7 + 7,8-20 ; Willis) alternance *jugement-salut*.

Le découpage proposé dans le schéma exposé ci-dessus permet de mettre en évidence *trois sections* de taille semblable. En outre, cette structure est basée sur les principales césures qui figurent dans l'ouvrage. Ainsi, en 3,12, à la fin de la *première* section, la « montagne du Temple » devient broussaille, alors qu'en 4,1, au début de la *seconde* section, elle est établie à la tête des autres montagnes. Cette section se conclut en 5,14 par la condamnation des nations qui n'ont *pas* écouté (en hébreu *šm'*, alors que la *dernière* section s'ouvre précisément par l'injonction « écoutez » (*šm'w*) en 6,1.

2. Origine et formation

2.1. Le noyau michéen

Le livre de Michée est le fruit d'un long processus littéraire et rédactionnel. On considère généralement (cf. Otto, Renaud, Mays, Wolff, McKane, Lescow, Jeremias) que le noyau des oracles émanant du prophète du VIII^e siècle se trouve à l'intérieur des chapitres 1-3. En dépit de quelques retouches rédactionnelles, la lamentation de 1,8-16, ainsi que les oracles de jugement des chapitres 2-3, sont généralement attribués au prophète lui-même.

Nous savons toutefois peu de choses de ce dernier. Michée 1,1 nous apprend qu'il est issu du village judéen de Morèshet, situé dans la Shéfelah (Tell-ed Gudeideh, à 35 km au sud-ouest de Jérusalem). Le toponyme Morèshet réapparaît

dans la lamentation concernant les lieux judéens qui subissent une catastrophe (1,14), ce qui laisse penser que le prophète a été directement touché par ce drame. Mi 1,1 situe en outre l'activité du prophète sous les règnes de Yotam, d'Akhaz et d'Ezékias; cette indication, qui n'est toutefois guère précise, suggère que la prédication de Michée aurait pris place durant toute la seconde partie du VIII^e siècle.



Divinité sur une montagne. En Mi 1,3-4, Yhwh est présenté comme descendant sur les montagnes.

Le seul texte à parler d'un épisode de la vie de Michée se trouve, paradoxalement, en Jr 26,17-19. Ce passage, qui cite Mi 3,12, attribue la conversion d'Ezékias à la prédication de Michée. En réalité, le texte de Jr, qui est fortement marqué par les thèmes théologiques deutéronomistes, reflète une réflexion exégétique sur le livre de Michée – dont la prophétie de la destruction de Jérusalem ne s'est pas accomplie –, et peut donc difficilement être tenu pour une tradition indépendante sur le prophète lui-même. Si l'on veut reconstituer le milieu de vie du prophète, il faut donc plutôt partir des textes michéens eux-mêmes.

Il ne fait guère de doute que Michée est d'origine judéenne (Morèshet). On peut par contre se demander à qui il s'est adressé. On considère le plus souvent que son message vise l'élite de Jérusalem. Le texte de Jr 26,17-19, ainsi que l'annonce de la destruction de cette ville en Mi 3,9ss., peuvent être invoqués en ce sens. La destruction des lieux judéens dont parle 1,8-16 pourrait alors être située lors de la campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701. Cette opinion n'est cependant pas la seule possible. On peut aussi envisager que Michée s'adresse en fait essentiellement à Samarie. Un passage comme 1,1, ou encore l'annonce de la seule destruction de Samarie en 1,5-7, vont dans ce sens. En outre, l'unique référence explicite à Jérusalem dans les trois premiers chapitres de Michée (3,9ss.)

pourrait fort bien être le fruit d'une relecture deutéronomiste tardive. Michée serait ainsi, comme Amos, un prophète judéen qui s'adresse au royaume du Nord pour le critiquer vivement. La catastrophe dont parle 1,8-16 pourrait alors être située durant la crise syro-éphraïmite (734-732).

En tout état de cause, Michée présente un discours très critique vis-à-vis des élites. Son message, qui ne traite guère de questions religieuses, est essentiellement lié à la problématique de la justice sociale – si bien que H.W. Wolff a été jusqu'à défendre l'idée selon laquelle Michée ne fut pas un prophète, mais un ancien de village. Cette opinion n'a toutefois guère été suivie. Michée utilise en effet les genres littéraires du prophétisme, notamment la formule dite du «messenger de Yhwh» («ainsi parle Yhwh»: 2,3; 3,5), et il a toujours été reconnu comme prophète par la tradition; enfin, il n'est de loin pas le seul prophète à traiter de questions séculières.

Pour finir, on signalera qu'en dépit du large consensus restreignant le noyau authentiquement michéen à Mi 1-3*, certains exégètes (par exemple Shaw) persistent à attribuer au prophète l'ensemble du livre. Les grandes différences de ton et de thèmes s'expliqueraient alors par l'évolution du message michéen au cours de la vie du prophète.

2.2. *Les oracles de jugement postmichéens*

Les oracles michéens des trois premiers chapitres ont subi différentes corrections théologiques peu avant ou pendant l'exil. Ces interventions, proches de la théologie deutéronomiste, introduisent plusieurs éléments qui tendent à élargir la critique initialement adressée aux élites à l'ensemble du peuple, et à développer une nouvelle problématique qui concerne désormais la pratique religieuse «conforme» (p. ex. 1,5; 2,4...).

Les chapitres 6,1 à 7,7 traitent eux aussi des thèmes du jugement divin et de la critique sociale et religieuse. Ces similitudes avec Mi 1-3 ont conduit plusieurs auteurs (Renaud, Zapff) à y discerner la main d'un même milieu éditorial, qu'il faudrait situer à l'époque de l'exil, et qui aurait augmenté la collection d'oracles michéens en la complétant par des textes porteurs d'un message essentiellement critique (Mi 1-3; 6,1-7,7).

Cependant, de l'avis de Wolff et de R. Mason notamment, 6,1-7,7 a vu le jour bien après l'édition des chapitres 1-3. En effet, cet ensemble semble plus former une annexe au livre de Michée qu'être la suite logique des chapitres 1 à 3. En outre, les considérations de justice sociale qui s'y trouvent ne sont pas l'apanage de l'époque préexilique, mais furent également très présentes durant l'époque postexilique. On peut d'ailleurs discerner des réminiscences de textes tardifs comme Ag 1,6; 2,17 en Mi 6,13-15. Il est donc plus que probable que

6,1-7,7 témoigne de la reprise et de l'actualisation de la prédication michéenne de jugement dans le courant de l'époque perse. A l'opposé, d'autres milieux ont préféré transformer cette prédication en y introduisant la thématique du salut.

2.3. *Les oracles de salut*

Dans les chapitres 4 à 5, ainsi que dans la grande liturgie finale (7,8-20) et en 2,12-13, le paysage théologique est très différent. Les textes que l'on y trouve sont marqués par les grands thèmes de la prophétie exilique et postexilique de salut (pèlerinage des nations, rassemblement du reste d'Israël, messie).

Il faut cependant se garder de considérer les chapitres 4-5 comme l'œuvre d'un unique auteur. On considère le plus souvent (Otto, Wolff, McKane, Mays, Jeremias) qu'un premier livret d'époque exilique insistait sur le thème des douleurs et proposait une parole de réconfort (4,[6]9-14 et 5,1-5*[7]). Ce premier livret aurait été réélaboré par l'introduction de motifs comme la montée pacifique des nations ou la punition des ennemis (en particulier 4,1-8 et 5,8-14), intégrant ainsi au texte les grands espoirs eschatologiques de l'époque postexilique. B. Renaud propose quant à lui un modèle quelque peu différent, puisqu'il estime que ces chapitres sont l'œuvre d'un éditeur unique (du début de la période postexilique), rassemblant des morceaux d'origines diverses dont il offre une synthèse. On notera encore qu'en ce qui concerne l'édition «finale» des ch. 4-5 et 7,8-20, une datation hellénistique est souvent envisagée (Zapff, Lescow), tant il est vrai que l'eschatologie qui s'exprime dans ces passages pourrait fort bien constituer une réponse à l'hellénisme.

Il est important de souligner que le texte tel que nous le connaissons paraît témoigner d'un certain scepticisme quant à une eschatologie universelle et optimiste. Ainsi, 4,5 (éditorial) termine le passage sur le pèlerinage des nations à Jérusalem en affirmant que «tous les peuples iront chacun au nom de son dieu». De même, le messianisme pacifique de 5,1.3-4a a été corrigé plus tard par l'ajout des v. 2.4b-5, lesquels insistent sur la violence et la souffrance. Il convient donc peut-être d'inverser l'hypothèse classique selon laquelle un livret de consolation aurait été retravaillé dans la perspective d'une eschatologie universaliste. En effet, les rappels de la violence du conflit avec les nations pourraient plutôt avoir servi à corriger une telle eschatologie, qui se serait manifestée à un stade antérieur de la composition du livre.

3. **Thèmes et enjeux**

Au cours du VIII^e siècle, en accord avec certaines tendances du prophétisme préexilique, Michée (ch. 1-3*) critique vivement les élites tant politiques que

religieuses de son temps. Les exigences de la justice imposent de ne pas voler le patrimoine d'autrui, de ne pas opprimer ou égarer le peuple, en bref de ne pas abuser du pouvoir. Toujours aux chapitres 1-3, ce message exigeant sera complété plus tard par les thèmes de la culpabilité et de la sanction collective, ainsi que par la condamnation des pratiques religieuses hétérodoxes.

L'exigence michéenne de justice et de droit est réélaborée dans les chapitres 6,1-7,7, où elle est explicitement mise en relation avec l'histoire qui unit Dieu à son peuple. C'est ainsi que l'histoire du salut (6,4-5) conduit à de très fortes exigences éthiques. Bien plus que des holocaustes (cf. 6,7), ce que Yhwh exige est de « respecter le droit, aimer la fidélité et marcher humblement avec ton Dieu » (6,8).

Dans le livre de Michée, comme dans bien d'autres ouvrages prophétiques, l'affirmation du jugement divin est accompagnée par l'attente et l'espoir du salut. Ce renversement de perspective témoigne de la foi dans le pardon de Dieu, si bien exprimée à la fin du livre de Michée (7,18-20). Ainsi, les oracles de salut affirment que Yhwh rassemblera à Sion le reste de son peuple dispersé (4,6-8), et qu'un messie, qui sera la paix (5,4), sortira de Bethléem (5,1). Les nations monteront même en pèlerinage à Jérusalem et les épées seront transformées en socs de charrues (4,1-4). Néanmoins, même au sein des oracles de salut, les espoirs et les attentes d'un bonheur universel ne dissimulent pas d'autres perspectives plus violentes, où le salut d'Israël implique le désastre de ses ennemis (cf. p. ex. 5,7). Cette dernière perspective n'est pas sans nous rappeler que les espoirs idylliques de salut divin se brisent souvent sur la réalité des conflits humains.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

D.R. HILLERS, *Hermeneia*, 1984. J. JEREMIAS, ATD 24/3, 2007. R. KESSLER, HThK.AT, 1999. J.L. MAYS, OTL, 1976. W. MCKANE, *The Book of Micah: Introduction and Commentary*, 1998. R. OBERFORCHER, NSK.AT 24/2, 1995. B. RENAUD, SBi, 1987. H. UTZSCHNEIDER, ZBK. AT 24/1, 2005. R. VUILLEUMIER, CAT XIb, (1971) 1990. H.W. WOLFF, BK.AT 14/4, 1982 = *Micah: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (MN), 1990.

4.2. Etats de la recherche

R. MASON, *Micah, Nahoum, Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991.

4.3. Ouvrages et articles importants

T. LESCOW, «Zur Komposition des Buches Micha», *SJOT* 9 (1995), p. 200-222. E. OTTO, «Techniken der Rechtssatzredaktion israelitischer Rechtsbücher in der Redaktion des

Prophetenbuchs Micha», *SJOT* 5 (1991), p. 119-150. B. RENAUD, *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation* (EtB), Paris, 1977. C.S. SHAW, *The Speeches of Micah: A Rhetorical-Historical Analysis* (JSOT.S 145), Sheffield, 1993. B.M. ZAPFF, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheton* (BZAW 256), Berlin/New York, 1997.

NAHOUM

Jean-Daniel Macchi

Le livre de Nahoum est un hymne qui célèbre la chute de la ville de Ninive. Nombreux seront les lecteurs qui, au cours de l'histoire, verront dans la grande cité déchue l'archétype de toutes les forces du mal et de l'oppression. Ils trouveront dans ce livre la promesse que leurs oppresseurs sont eux aussi appelés à disparaître.

1. Plan et contenu du livre

Nahoum se présente comme un oracle contre Ninive, la capitale de l'Empire assyrien. L'écriture de ce texte, à la fois sophistiquée et subtile, fait qu'il est souvent considéré comme un chef-d'œuvre de la poésie hébraïque. Malheureusement, comme toute médaille a son revers, cette poésie très travaillée est difficile à comprendre, et plus encore à rendre en traduction.

Le texte peut être divisé en deux parties principales.

1,1	Le double titre du livre en indique à la fois le contenu (« Oracles contre Ninive ») et l'auteur (« Livre de la vision de Nahoum l'El-qoshite »)
-----	--

Première partie. Un combat cosmique (1,2–2,3)

1,2-8	Psaume semi-alphabétique décrivant la puissance de la colère divine. Cet hymne théophanique parle de Yhwh à la troisième personne et recourt aux thèmes de la mythologie culturelle proche-orientale
1,9–2,3	Cette séquence difficile à interpréter est caractérisée par une succession d'annonces de jugement (contre Ninive ?) et de promesses de délivrance (pour Juda ?). Les changements brusques de sujets et d'objets laissent penser que le matériau utilisé est composite. Ainsi, le verset 2,1 : « Voici sur les montagnes les pas du messager qui annonce la paix » semble être une réminiscence d'Es 52,7

On relèvera qu'à ce stade de l'œuvre, il ne figure encore aucune mention de Ninive, et que le combat mené par Yhwh revêt une dimension cosmique (cf. Béliel en 1,11 ; 2,1). Ce premier ensemble (1,2–2,3) invite le lecteur à situer les événements liés à la destruction de Ninive – décrits dans la suite du texte – dans la perspective générale de l'action triomphante de Yhwh contre le mal.

Deuxième partie. Destruction de Ninive (2,4–3,19)

2,4-14	Ces versets décrivent en termes très crus la destruction et le pillage de Ninive. Cette description se termine (v. 12-14) par la métaphore du lion vaincu par Yhwh
3,1-7	Cette lamentation ironique sur la ville sanguinaire comparée à une prostituée se termine par un oracle de jugement
3,8-19	La dernière partie de l'œuvre est constituée d'une série d'oracles contre Ninive. La ville assyrienne est comparée à Thèbes détruite. Pour exprimer le malheur de Ninive, sont encore convoquées les métaphores du figuier, des insectes et des bergers

Les tournures utilisées dans cette seconde partie de l'œuvre laissent penser que l'auteur de ce texte était familier des formules de malédiction des traités de vassalité proches-orientaux.

2. Origine et formation

Nous ne savons pas grand-chose du prophète Nahoum. Le titre du livre nous apprend qu'il est d'Elqosh, localité qui n'a pu être précisément identifiée. On ne peut exclure que le nom de Nahoum, qui signifie «réconfort», soit un pseudonyme. K. Spronk estime que le haut fonctionnaire judéen responsable de ce texte ne pouvait, sans risquer sa vie, publier sous son nom un tel texte anti-assyrien.

2.1. Contexte historique sous-jacent

La composition du livre de Nahoum – en tout cas de ses sections les plus anciennes – est située par la plupart des exégètes dans le royaume de Juda au cours de la seconde partie de la période assyrienne. Rappelons que l'Empire assyrien qui domina le Levant depuis la deuxième moitié du VIII^e jusqu'à la fin du VII^e siècle établit en lieu et place du royaume d'Israël des provinces assyriennes (732-722) et fit de Juda un royaume vassal strictement contrôlé.

La chute de Thèbes, mentionnée en 3,8, a lieu en 667/663 lorsque les troupes assyriennes d'Assurbanipal interviennent en Egypte. Le texte pourrait donc avoir été rédigé peu après cette date (Keller, Spronk), peut-être entre 652 et 648, lorsque

des troubles importants faillirent mener l'Empire assyrien à l'effondrement. À l'origine, ce recueil aurait ainsi pu vouloir encourager le roi Manassé à la révolte (Christensen). Les partisans de ce type de datation insistent sur le fait que la mention de la chute de Thèbes n'aurait plus guère de sens après la renaissance de cette ville.

D'autres auteurs situent le texte peu avant (Renaud, Elliger) ou peu après la chute de Ninive en 612 avant J.-C. P. Humbert, suivi par J.H. Eaton, voit dans le texte de Nahoum une liturgie du Nouvel An 612, destinée à célébrer la chute de l'Assyrie. Cette thèse, qui permet de concilier l'aspect cultuel et psalmique du début du texte avec les oracles de destruction de la suite, est cependant assez rarement défendue aujourd'hui. La chute de Ninive est en effet décrite en termes très généraux et peut évoquer n'importe quelle catastrophe militaire. Il n'est donc pas nécessaire d'y voir l'œuvre d'un témoin oculaire.



Scène d'une déportation. L'annonce de déportation est fréquente dans les oracles de jugement. Na 3 retourne la perspective et parle de la déportation des ennemis de Judah.

2.2. *Processus de rédaction*

Plusieurs auteurs estiment que le livre de Nahoum est l'œuvre d'un seul auteur de l'époque préexilique. Outre les thèses de Humbert, on relèvera notamment les commentaires de W. Rudolph, de C.-A. Keller et de Spronk.

Il n'en demeure pas moins que l'hypothèse du caractère composite de l'œuvre a fréquemment été défendue. Le débat se concentre généralement sur la première partie du texte (1,2–2,3). Ainsi, le fameux psaume alphabétique est-il souvent tenu pour secondaire (Baumann, Fabry, Renaud, Seybold). Il donne en effet à l'ensemble un aspect eschatologique de par le caractère cosmique de la victoire de Yhwh. Le psaume, accompagné de quelques autres éléments, pourrait avoir été ajouté après coup aux oracles contre Ninive, afin de faire de la chute de cette ville le prototype de la victoire de Yhwh sur les forces du mal. Les parallèles existant avec des textes du second Esaïe (Es 40–55) invitent à situer ce processus de relecture pendant ou après l'exil.

A côté des hypothèses présentées ci-dessus, il faut encore mentionner la thèse développée par J. Jeremias, pour qui les oracles primitifs visaient non pas Ninive, mais Juda. Les oracles n'auraient été transformés qu'après l'exil, pour être dirigés contre les ennemis de Juda symbolisés par l'antique Ninive. Les « oracles originaux » sont reconstitués par Jeremias à partir de fragments décousus du livre. Les procédés de critique littéraire utilisés par cet auteur donnent par conséquent des résultats incertains.

3. Thèmes et enjeux

Par ses descriptions très crues des malheurs frappant Ninive, le livre de Nahoum a de quoi rebuter le lecteur moderne. Il faut cependant tenir compte du fait que, comme dans le cas du livre d'Abdias ou des longues collections d'oracles contre les nations présentes dans les grands livres prophétiques, le malheur des nations exprime la foi en la souveraineté du dieu national, Yhwh, sur l'univers entier.

Si l'on situe le livre de Nahoum à l'époque de la domination néo-assyrienne, on peut y lire un virulent manifeste judéen contre un empire apparemment tout-puissant. Il est vrai que l'espoir du triomphe violent est moins choquant lorsqu'il sort de la bouche ou de la plume des opprimés.

La prédication haute en couleur de Nahoum qui annonce la chute de Ninive contraste avec les paroles laconiques de Jonas sur le même sujet : « Encore 40 jours et Ninive sera mise sens dessus dessous » (Jon 3,4). Dans le livre de Jonas, cette parole provoque la conversion immédiate de la ville païenne. Les livres de Nahoum et de Jonas présentent donc une image de Dieu bien différente (cf. l'introduction à Jonas dans ce volume). Face à la grâce accordée à Ninive, Jonas confesse : « Je savais bien que tu es un Dieu bienveillant et miséricordieux, lent à la colère et plein de fidélité, et qui revient sur sa décision » (Jon 4,2), ce qui contraste avec l'ouverture du livre de Nahoum : « Yhwh est un Dieu jaloux et vengeur. Yhwh est vengeur ; sa colère est terrible. Yhwh se venge de ses adversaires ; il s'enflamme contre ses ennemis. Certes Yhwh est lent à la colère et d'une grande puissance, mais Yhwh ne laisse rien passer » (Na 1,2-3). On peut penser que les deux textes ne sont pas sans liens, puisqu'il est vraisemblable que le livre de Jonas a été écrit pour tourner en dérision une prophétie qui, comme celle de Nahoum, est prompte à se régaler de voir à l'œuvre un Dieu vengeur qui terrorise les nations.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

R.J. COGGINS, ITC, 1985. J.H. EATON, TBC, 1961. K. ELLIGER, ATD 25, 1964⁵. H.J. FABRY, HThK.AT, 2006. C.-A. KELLER, CAT 11a, 1992³. L. PERLITT, ATD 25/1, 2004. B. RENAUD,

SBi, 1987. J.J.M. ROBERTS, OTL, 1991. W. RUDOLPH, KAT 13/3, 1971. K. SEYBOLD, ZBK. AT 24/2, 1991. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. K. SPRONK, HCOT, 1997.

4.2. *Etats de la recherche*

D.L. CHRISTENSEN, «The Book of Nahoum : A History of Interpretation», dans J.W. WATTS/P.R. HOUSE (éd.), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOT.S 235), Sheffield, 1996, p. 187-194. R. MASON, *Micah, Nahoum, Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991. M. WEIGL, «Current Research on the Book of Nahum», *CRBS* 9 (2001), p. 81-130.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

G. BAUMANN, *Gottes Gewalt im Wandel: Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2-8* (WMANT 108), Neukirchen-Vluyn, 2005. P. HUMBERT, «Le problème du livre de Nahoum», *RhPhR* 12 (1932), p. 1-15. J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35), Heidelberg, 1970. T. LESCOW, «Die Komposition der Bücher Nahoum und Habakuk», *BN* 77 (1995), p. 59-85. K. SEYBOLD, *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum* (SBS 135), Stuttgart, 1989.

HABAQUQ

Jean-Daniel Macchi

Dans un contexte de crise majeure, le livre d'Habaquq interroge son lecteur sur la question de la justice divine et des moyens qu'elle utilise pour s'exprimer, avant d'affirmer un principe qui sera abondamment repris dans le christianisme, « le juste vivra par la fidélité (foi) » (Ha 2,4).

1. Plan et contenu du livre

1,1	<i>Titre</i> ; le livre contient des oracles du prophète Habaquq
1,2-4	<i>1^{er} appel prophétique</i> de détresse face aux injustices sociales (violence, perversion du droit)
1,5-11	<i>1^{re} réponse divine</i> annonçant la violente arrivée punitive de l'armée chaldéenne (babylonienne)
1,12-17	<i>2^e appel prophétique</i> de détresse face à l'oppression de celui qui domine le monde
2,1	Le prophète tient bon
2,2-6a	<i>2^e réponse divine</i> annonçant que le triomphe du juste et la perte du méchant sont proches
2,6b-20	<i>Cinq sentences</i> ouvertes par la formule « Malheur ! », <i>hôy</i> . Ces sentences de lamentation visent des méchants dont les actions, telles l'usure, le mauvais profit, la violence, l'ivresse et l'idolâtrie, sont dénoncées
3	<i>Psaume</i>
3,1	Titre
3,2	Lamentation
3,3-15	<i>Hymne théophanique</i>
3,16-17	Lamentation
3,18-19a	Paroles de confiances
3,19b	Formule liturgique conclusive

Les deux premiers chapitres du livre d'Habaquq peuvent se comprendre comme un dialogue entre le prophète et Dieu, dialogue organisé selon un scénario relativement clair. A la plainte du prophète dénonçant des injustices commises en Juda (1,2-4), Dieu répond en annonçant la venue des Babyloniens en guise de sanction divine (1,5-10). Le verset 1,11 marque un tournant puisque la sanction divine engendre dès lors une détresse pire encore que le mal qu'elle venait «corriger». Une nouvelle plainte est adressée à Dieu pour dénoncer les exactions des puissants Babyloniens (1,12-17), à laquelle répond une promesse de délivrance et de salut (2,2ss.).

Le méchant dont parle le verset 1,4 n'est pas le même que celui du verset 1,13. Le premier semble être un Judéen coupable d'injustices sociales analogues à celles si souvent stigmatisées par les prophètes préexiliques, le second est un envahisseur étranger abusant de sa position dominante. Ces deux aspects de la dénonciation prophétique se retrouvent dans les sentences en «Malheur!», puisque des éléments caractéristiques des péchés internes à Juda tels que l'usure, les mauvais profits ou l'ivresse, côtoient plusieurs références claires aux envahisseurs étrangers (2,8.10.13). Il faut finalement relever que si, dans la première réponse divine, la sanction est concrètement décrite par l'arrivée des Babyloniens, la seconde réponse est une promesse plus générale annonçant le salut pour les justes et la perte pour les méchants.

Le psaume du chapitre 3 clôt l'ensemble du livre dans un style très différent. La partie centrale du passage (v. 3-15) est formée par un hymne théophanique décrivant la venue extraordinaire de Dieu surgissant depuis le Sud (Témân). Les supplications qui l'encadrent (v. 2 et 16-17) donnent à l'hymne une couleur tragique qui rattache cette théophanie aux drames décrits aux chapitres 1 et 2, où la justice divine n'évite pas la douleur et le sang. Une parole de confiance clôt le chapitre 3 (v. 18-19) en rappelant l'affirmation de 2,4: le juste triomphera.

2. Origine et formation

2.1. Le prophète et son contexte historique

Puisque le livre d'Habaquq ne nous dit rien d'explicite sur la vie de ce prophète, c'est essentiellement à partir d'observations indirectes faites sur la base du contenu de l'œuvre que le personnage de ce dernier peut être reconstitué. C'est ainsi que les formes de type liturgique présentes dans le livre – en particulier le Psaume, la structure dialoguée de l'œuvre et les lamentations – ont conduit plusieurs auteurs à considérer qu'Habaquq fut un prophète lié au culte (Haak, Humbert, Jeremias, Watts).

Le ministère d'Habaquq est généralement situé dans le contexte du royaume de Juda peu avant l'exil. L'Empire assyrien – dont l'influence sur la Syrie-Pales-

tine avait fortement diminué durant le dernier quart du VII^e siècle – disparaît définitivement en 605 pour laisser place à la puissance babylonienne émergente. Par deux fois, Jérusalem tombe sous les coups des troupes babyloniennes (597 et 587), qui déportent une partie de la population de la ville. C'est d'ailleurs bien cette situation historique que présuppose la légende dont témoigne le texte grec de Daniel 14,33-39, lequel fait intervenir le prophète Habaquq dans le cadre de l'épisode du combat de Daniel contre le dragon. Transporté par un ange à Babylone, le prophète apporte à manger à Daniel dans la fosse aux lions.

Ha 1,6 mentionne explicitement la venue des Babyloniens (= Chaldéens); la plupart des commentateurs considèrent donc que c'est bien la montée en puissance babylonienne que les deux premiers chapitres du livre décrivent et sur laquelle ils s'interrogent.

Cependant, la réflexion sur la justice sociale en Juda, ainsi que l'annonce du jugement du peuple qui l'accompagne, sont bien présentes dans le livre. Or cet aspect du message d'Habaquq n'est pas sans liens avec la tradition du prophétisme israélite de l'époque royale telle qu'elle est connue à travers des livres comme celui d'Amos, d'Osée ou de Jérémie. Dès lors, même sans aller jusqu'à faire remonter tout ou partie du développement littéraire de l'œuvre avant l'époque néo-babylonienne (avec Seybold, Patterson), force est d'admettre que le message délivré par Habaquq durant l'époque babylonienne tire ses racines du prophétisme de l'époque royale (cf. Keller, Lescow, Robertson, Rudolph). Ainsi, les plaintes formulées à l'encontre des dévastateurs chaldéens, qui semblent présupposer au moins le premier siège de Jérusalem, pourraient marquer une évolution de la théologie du livre dans le sens d'une réflexion sur l'ambiguïté de l'outil du jugement divin.

Le fait qu'Habaquq pose un regard critique sur la puissance babylonienne a cependant radicalement été remis en question par les travaux de R.D. Haak, qui situe le prophète dans un milieu pro-babylonien aux alentours de 609. Habaquq aurait vu d'un bon œil la venue des Babyloniens, outil de sanction divine contre le roi Yoyaqim – ce dernier étant identifié au méchant du verset 1,4, alors que Yohakhaz, son prédécesseur, serait le juste évoqué dans ce même verset.

Quoi qu'il en soit, la datation du livre entre la fin du VII^e et le début du VI^e siècle fait l'objet d'un large consensus. On trouve néanmoins de rares auteurs qui considèrent que la mention des «Chaldéens» en 1,6 a une fonction purement symbolique, voire qu'elle est le fruit d'une altération textuelle. Dès lors, ces derniers situent Habaquq à une période plus tardive: c'est le cas de plusieurs auteurs anciens notamment, dont B. Duhm, qui proposait une datation à l'époque d'Alexandre le Grand.

2.2. *Processus rédactionnel*

L'unité littéraire d'Habaquq a d'abord été remise en question (cf. déjà Stade en 1884) à partir de l'observation des styles très différents que l'on trouve entre le début du livre, les paroles de malheurs (2,6-20) et le psaume (ch. 3).

L'unité des chapitres 1 à 2 pose, en outre, un autre problème. En effet, les deux problématiques signalées plus haut – la première liée aux injustices intra-judéennes, la seconde à la question de l'oppression babylonienne – pourraient signaler l'existence de deux strates littéraires. C'est ainsi que pour des auteurs tels qu'E. Otto et J. Jeremias, une critique d'abord purement sociale aurait été réinterprétée par l'insertion d'une réflexion sur les Babyloniens (spécialement en 1,5-11). Dans le même ordre d'idée, T. Lescow identifie une première strate tripartite formée d'une lamentation (1,2-4.13), d'un oracle (2,1-4) et de paroles de malheurs (2,6b.9.12.15.19a), laquelle aurait été relue et largement augmentée durant l'exil. Pour certains, une double rédaction pourrait même correspondre à deux étapes de la vie du prophète (Roberts).

Il n'en demeure pas moins que nombreux sont les auteurs qui voient dans l'organisation actuelle du texte des deux premiers chapitres une forte cohérence faisant de l'ensemble une réflexion sur le prophétisme social dans le contexte de la crise babylonienne (Robertson, Patterson).

Finalement, Haak insiste également sur la cohérence de l'œuvre en admettant cependant que de très légères retouches éditoriales auraient été opérées dans la perspective d'une réinterprétation anti-babylonienne du livre.

Le chapitre 3 pose quant à lui une série de problèmes spécifiques.

Tout d'abord, d'un point de vue textuel, les manuscrits d'Habaquq présentent beaucoup plus de variantes au ch. 3 que dans les deux autres chapitres. En outre, le ch. 3 n'est pas présent dans le commentaire qumranien d'Habaquq (1QpHab = 1Q15).

Même si le psaume peut d'une certaine manière être considéré comme l'aboutissement de l'œuvre – la théophanie pouvant représenter l'accomplissement des promesses de salut divin pour les justes et de sanction pour les méchants (Sweeney, Roberts) –, une lecture attentive du passage témoigne de la très grande différence tant de vocabulaire que de style et de genre littéraire entre le ch. 3 et les deux chapitres précédents. C'est ainsi que nombreux sont les auteurs qui considèrent que l'insertion du ch. 3 s'est faite dans un second temps (Lescow, Seybold, etc...). Ce point de vue ne préjuge pas de l'ancienneté de l'hymne théophanique lui-même (3,3-15) car, si matériel ancien il y a, il a pu être encadré tardivement par les lamentations et promesses de 3,2.16-17.18-19 en vue de son insertion comme finale d'Habaquq.

Le débat sur la datation de l'hymne théophanique se base sur l'observation de la langue archaïque utilisée, ainsi que sur les parallèles très frappants avec d'autres passages hymniques réputés anciens comme Gn 49, Ex 15, Dt 32 et Jg 5 (Watts). On remarque par exemple que Dieu vient du Sud comme en Jg 5,4-5, ou que la même phraséologie apparaît en Gn 49,25 et en Ha 3,6. La datation de l'hymne à une époque ancienne reste cependant discutée tant il est vrai que les arguments linguistiques sont sujets à caution – la langue est-elle archaïque ou archaïsante? –, et que les textes parallèles, en particulier le Psaume 77, peuvent avoir constitué la source d'inspiration de l'auteur de l'hymne.

3. Thèmes et enjeux

Le livre d'Habaquq n'est pas sans enjeux pour la pensée biblique. Situé à un moment clef de l'histoire de Juda, le livre cherche à articuler la réflexion du prophétisme classique sur la justice divine sanctionnant les méchants par la main des puissants étrangers à un contexte où ces tyrans commettent des exactions et provoquent un mal plus grand encore que les fautes qui sont censées être sanctionnées.

L'attitude du croyant est définie dans ce contexte de crise par l'expression proclamée en 2,4: «le juste vivra par la fidélité». Pour le judaïsme, c'est la foi et la fidélité agissante du croyant à son Dieu et à sa Loi qui est ici exigée. Le christianisme, sous l'influence de l'apôtre Paul (Rm 1,17; Gal 3,11-12) va faire de ce verset d'Habaquq un texte central pour sa conception du rapport avec Dieu, la traduction grecque rendant le terme hébreu «fidélité», *'emet*, par «foi», *pistis*. Le croyant est donc appelé à vivre par la foi. Si Paul actualise le texte d'Habaquq en identifiant le «juste» à celui qui croit en Jésus-Christ, la différence d'interprétation de ce verset d'avec le judaïsme n'est cependant pas fondamentale tant il est vrai que pour Paul, croire n'est pas une simple démarche de l'ordre de la pensée mais suppose une fidélité agissante de tous les instants.

Quant au commentaire d'Habaquq de Qumran, il actualise lui aussi le texte en faisant du «méchant» le grand prêtre hasmonéen et du «juste» le maître de justice, les Romains étant appelés à punir le méchant.

Finalement, le texte débouche au ch. 3 sur une attente presque eschatologique de la venue de Dieu, établissant avec force sa souveraineté sur le monde. Ainsi, à côté de la fidélité attendue de la part du croyant, le livre proclame aussi la fidélité de Dieu, sans laquelle rien de bon ne peut être définitivement établi.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

F.I. ANDERSEN, AB 25, 2001. D.W. BAKER, TOTC 23, 1988. A. DEISSLER, NEB, 1984. B. DUHM, *Das Buch Habakuk*, Tübingen, 1906. C.-A. KELLER, CAT 11b, 1971. R.D. PATTERSON, WEC, 1991. L. PERLITT, ATD 25/1, 2004. J.J.M. ROBERTS, OTL, 1991. O.P. ROBERTSON, NICOT, 1990. W. RUDOLPH, KAT 13/3, 1975. K. SEYBOLD, ZBK.AT 24/2, 1991. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. M.E. SZÉLES, ITC, 1987. J.D.W. WATTS, CNEB, 1975.

4.2. Etats de la recherche

O. DANGL, «Habakkuk in Recent Research», *CR:BS* 9 (2001), p. 131-168. P. JÖCKEN, *Das Buch Habakuk* (BBB 48), Köln/Bonn, 1977. R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTGu), Sheffield, 1994.

4.3. Ouvrages et articles importants

R. D. HAAK, *Habakkuk* (VT.S 44), Leiden *et al.*, 1992. P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 18), Neuchâtel, 1944. J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35), Heidelberg, 1970. T. LESCOW, «Die Komposition der Bücher Nahum und Habakuk», *BN* 77 (1995), p. 59-85. E. OTTO, «Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk», *ZAW* 89 (1977), p. 73-107. M.A. SWEENEY, «Structure, Genre and Intent in the Book of Habakkuk», *VT* 41 (1991), p. 63-83.

SOPHONIE

Jean-Daniel Macchi

«Yhwh ne fait ni bien ni mal» (So 1,12). A cette affirmation de gens qui se croient libres d'agir à leur guise, loin du regard d'un Dieu impuissant, le livre de Sophonie répond que la force et la justice du Dieu d'Israël s'exprimeront inéluctablement.

1. Plan et contenu du livre

Si le livre de Sophonie comporte une série d'oracles de formes et de thèmes variables, l'ouvrage que nous avons sous les yeux présente une organisation d'ensemble relativement cohérente.

1,1	<i>Titre</i> , qui situe la parole de Yhwh adressée à Sophonie sous le règne de Josias
-----	--

1,2-3	Yhwh supprimera hommes et animaux de la surface de la terre
-------	---

Annonces de jugement contre Juda et Jérusalem (1,4-2,3)

1,4-6	Les dirigeants sont accusés de pratiques cultuelles idolâtres
-------	---

1,7-13	Le jour de Yhwh frappera de pillage les gouvernants et les riches de la ville
--------	---

1,14-18	Description générale du jour de Yhwh frappant le pays
---------	---

2,1-3	Appel à la repentance et à la justice pour les humbles
-------	--

Jugement des nations (2,4-15)

2,4-7	Les Philistins à l'Ouest
-------	--------------------------

2,8-11	Ammon et Moab à l'Est
--------	-----------------------

2,12	Les Kushites au Sud
------	---------------------

2,13-15	L'Assyrie et la ville de Ninive au Nord
---------	---

Jugement de Jérusalem et des nations (3,1-8)

3,1-4	Malheur à Jérusalem dont les dirigeants sont accusés de mal agir
-------	--

- | | |
|-------|--|
| 3,5 | Yhwh est juste |
| 3,6-8 | Yhwh dévaste des nations et des villes (6) sans que la leçon ne porte (7). La dévastation va frapper les nations et la terre entière (8) |

Promesses de salut pour les nations et Israël (3,9-20)

- | | |
|---------|--|
| 3,9-10 | Les peuples lointains (Koushites) invoqueront Yhwh |
| 3,11-13 | Les orgueilleux disparaîtront d'Israël et le reste des gens humbles sera fidèle |
| 3,14-20 | Joie pour la Jérusalem délivrée de ses ennemis. Les égarés sont rassemblés (19-20) |

L'organisation du livre de Sophonie a parfois été rapprochée de la structure tripartite connue chez les grands prophètes, voir Esaïe 1-39, Jérémie (texte grec) et Ezéchiel. Dans cette structure, les oracles de jugements contre Juda sont suivis d'oracles contre les nations, avant que des promesses de salut ne closent l'ensemble. S'il est vrai que ces trois éléments correspondent bien au contenu de l'œuvre, l'organisation de Sophonie n'est pas strictement tripartite. Après les oracles de jugement contre les nations du chapitre 2, le début du chapitre 3 revient sur le châtement de Jérusalem. W. Rudolph estime ainsi que la séquence de jugement de Juda puis des nations apparaît en réalité deux fois de suite (1,2-2,3/2,4-15 et 3,1-7/8).

2. Origine et formation

Le verset introductif situe le ministère de Sophonie – dont le nom relativement courant signifie «Yhwh préserve» – durant le règne du roi Josias.

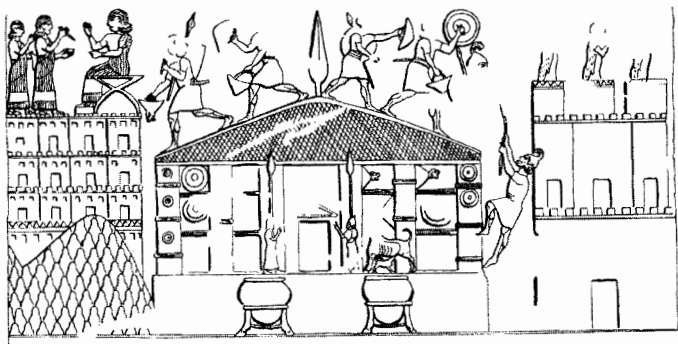
2.1. Contexte historique

La période durant laquelle Josias règne sur le royaume de Juda (640-609) est marquée par le déclin de l'Empire assyrien qui perd progressivement, au début du dernier quart du VII^e siècle, le contrôle de la Syrie-Palestine avant de disparaître en 609. En conséquence, le contrôle exercé par les grandes puissances sur la région s'affaiblit considérablement, laissant ainsi la possibilité au royaume de Juda d'étendre son influence au nord. C'est dans ce contexte que se situe la réforme religieuse de Josias (622), marquée par la volonté de centraliser le culte à Jérusalem et de le «purifier» (cf. 2 R 22-23). On considère le plus souvent que la réforme josianique fut basée sur les principes du Deutéronome.

2.2. *Le prophète*

La généalogie du prophète en fait un descendant d'Ezékias, sans pour autant que le texte ne précise s'il s'agit du souverain judéen. En outre, la présence dans la même généalogie d'un Koushite a parfois été comprise comme l'indice d'une ascendance africaine de Sophonie.

A la suite de 1,1, la grande majorité des exégètes situe tout ou partie du livre à la période de Josias. Le jugement proféré contre les élites judéennes et le syncrétisme font que Sophonie est considéré comme un précurseur de la réforme de Josias (Rudolph, Renaud, Széles, Roberts), voire comme un partisan virulent de la démarche réformatrice en question (Seybold, Vlaardingerbroeck, Robertson, Sweeney). Une situation postérieure à la réforme peut également être envisagée si l'on se fonde sur certains passages comme ceux mentionnant les restes de Baal en 1,4, ou sur les textes triomphalistes qui annoncent le malheur des ennemis de Juda au VII^e siècle (2,4-15) et la délivrance de Sion (3,14ss.). G. Krinetzki ou I.J. Ball considèrent d'ailleurs à cet égard que le livre témoigne de l'évolution de la pensée de Sophonie entre 630 et 612.



Représentation assyrienne de la destruction d'une ville et pillage de son sanctuaire (cf. So 1). En haut, à gauche, des scribes font l'inventaire du butin.

On peut aussi envisager de situer l'activité du prophète durant la période d'incertitude située dans l'intervalle entre la mort de Josias et l'exil. Les arguments en faveur de cette hypothèse se fondent notamment sur le fait que la chute de Ninive (612), le pillage des Philistins (par les Babyloniens) et les malheurs de Jérusalem pourraient avoir été expliqués par le prophète plutôt qu'annoncés.

En tout état de cause, Sophonie doit être situé dans le contexte intellectuel et religieux de la période de la monarchie judéenne finissante.

2.3. *Processus rédactionnel*

Les avis divergent quant au processus rédactionnel du livre. Si certains commentateurs (Berlin, Roberts) rattachent le processus de collation et d'édition du livre à la période josianique, faisant de l'œuvre entière une production contemporaine du prophète, un large courant de l'exégèse biblique considère que le processus éditorial s'étend bien au-delà de cette époque.

C'est ainsi que l'hypothèse d'une édition de l'œuvre dans les milieux deutéronomistes au cours de la période exilique a fréquemment été soutenue (Ryou, Krinetzki, Seybold). Les similitudes entre la terminologie employée par les éditeurs de Sophonie et le livre du Deutéronome sont invoquées en ce sens (pour une liste d'exemple, voir Vlaardingerbroeck, p. 22-23). De même, les annonces du jugement et de la dévastation de Juda pourraient refléter la théologie deutéronomiste de l'exil.

Il est probable, en outre, que l'édition de Sophonie se soit poursuivie durant la période postexilique. Le consensus exégétique reflété par Rudolph va en ce sens. Les annonces de salut pour un «reste» et la restauration de Jérusalem (voir en particulier 3,9ss.) sont des éléments qui invitent à rapprocher si ce n'est l'édition principale de l'œuvre (Rudolph, Renaud), du moins une rédaction secondaire (Vlaardingerbroeck, Ryou), des milieux proches du 2^e Esaïe, voire des milieux proto-apocalyptiques porteurs d'une théologie du jugement cosmique (cf. 1,2-3 ; 2,4-15 ; 3,8).

3. **Thèmes et enjeux**

Le contenu de l'œuvre situe Sophonie dans la tradition du prophétisme préexilique de jugement. On y trouve de virulentes attaques contre la classe dirigeante de Juda. Les critiques portent d'abord sur des pratiques cultuelles syncrétiques (1,4-7) mais intègrent également des questions de justice sociale (3,3-4). Ces reproches débouchent sur des annonces de malheur frappant le pays. Dans ce contexte, le «jour de Yhwh» mentionné par deux fois au chapitre 1 (v. 7.14) est, comme chez Amos (5,18-20), un jour de malheur et de dévastation pour le peuple de Juda.

Comme dans nombre de livres prophétiques israélites, les paroles de jugement proférées contre Juda sont accompagnées, d'une part, de sentences de malheurs frappant les autres nations – malheurs auxquels la notion de «jour de Yhwh» est aussi associée (3,8) – et, d'autre part, de perspectives de salut pour les nations et surtout pour une Sion restaurée. Les humbles appelés au repentir et auxquels le salut est promis sont placés en opposition aux puissants de Juda qui agissent contre la volonté de Dieu. Dans une certaine mesure, la forme finale du livre de

Sophonie récapitule les thèmes classiques de la prophétie de jugement tout en préparant les développements de la prophétie post-exilique représentée par les livres d'Aggée à Malachie.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

D.W. BAKER, TOTC, 1988. A. BERLIN, AncB 25A, 1994. H. IRSIGLER, HThK.AT, 2002. C.-A. KELLER, CAT 11b, 1971. L. PERLITT, ATD 25/1, 2004. B. RENAUD, SBi, 1987. J.J.M. ROBERTS, OTL, 1991. O.P. ROBERTSON, NICOT, 1990. W. RUDOLPH, KAT 13/3, 1975. K. SEYBOLD, ZBK.AT 24/2, 1991. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. M.E. SZÉLES, ITC, 1987. M.A. SWEENEY, Hermeneia, 2003. J. VLAARDINGERBROECK, HCOT, 1999.

4.2. Etats de la recherche

R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (OTGu), Sheffield, 1994. M.A. SWEENEY, «Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books», *CR:BS* 7 (1999), p. 119-145.

4.3. Ouvrages et articles importants

I.J. BALL, *Zephaniah: A Rhetorical Study*, Berkeley (CA), 1988. E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198), Berlin/New York, 1991. G. KRINETZKI, *Zefanjastudien: Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik* (RSTh 7), Frankfurt a.M./Bern, 1977. D.H. RYOU, *Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2;1-3:8* (BibInt 13), Leiden, 1995.

AGGÉE

Jean-Daniel Macchi

Le livre d'Aggée invite le peuple et les chefs de Juda à reconstruire le Temple de Yhwh. L'enjeu de ce projet dépasse les simples questions architecturales, il s'accompagne de promesses : le peuple sera béni, la richesse du Temple dépassera ce qu'il est possible d'imaginer, et le monde entier sera bouleversé.

1. Plan et contenu du livre

Dans le canon de la Bible hébraïque, le livre d'Aggée ouvre la série des trois petits prophètes (Aggée, Zacharie et Malachie) dont le ministère se situe durant la période postexilique.

Le livre d'Aggée, rédigé en prose, ne pose guère de problèmes textuels. Il est long d'à peine deux chapitres, mais ne contient pas moins de cinq notices chronologiques (1,1.15 ; 2,1.10.20). Ces notices ordonnent et structurent logiquement les oracles qu'elles encadrent.

A. Ag 1,1-15

- | | |
|----------|---|
| 1,1 | <i>An 2 de Darius, 6^e mois, 1^{er} jour. Parole de Yhwh par Aggée pour Zorobabel et Josué</i> |
| 1,2-11 | Exhortation à reconstruire la maison de Yhwh. La négligence du Temple explique la disette qui règne dans le pays (v. 5-11) |
| 1,12-15a | Les chefs et le peuple entendent la parole de Yhwh. Ils commencent le travail (15a), <i>le 6^e mois, au 24^e jour</i> |

B. Ag 2,1-9

- | | |
|-------|---|
| 2,1-2 | <i>An 2 de Darius, 7^e mois, 21^e jour. Parole de Yhwh par Aggée pour Zorobabel, Josué et tout le reste du peuple</i> |
| 2,3-9 | Encouragement. L'état actuel du Temple est lamentable, mais sa splendeur future dépassera celle du sanctuaire de Salomon. L'argent et l'or afflueront des nations et la paix sera établie |

A'. Aggée 2,10-19

- 2,10 *An 2 de Darius, 9^e mois, 24^e jour. Parole de Yhwh à Aggée*
 2,11-14 Discussion sur le pur et l'impur. Si le peuple est impur, ce qu'il construit l'est également
 2,15-19 La négligence du Temple explique la disette. Mais dès aujourd'hui, Yhwh va bénir

B'. Aggée 2,20-23

- 2,20 *24^e jour, deuxième parole de Yhwh à Aggée*
 21-23 La force des nations sera anéantie. Zorobabel est élu pour «cacheter»

Le cadre chronologique invite à repérer deux séquences parallèles (A-B//A'-B'). Les erreurs du passé sont d'abord rappelées (A et A') avant que des perspectives heureuses ne soient ouvertes (B et B').

Dans la première partie de l'œuvre, c'est l'absence de reconstruction du Temple – expliquant la disette – qui est regrettée. Le début des travaux qui s'ensuit (v. 12-15) débouche, un mois plus tard, sur des paroles d'encouragement concernant l'avenir magnifique du Temple (2,1-9).

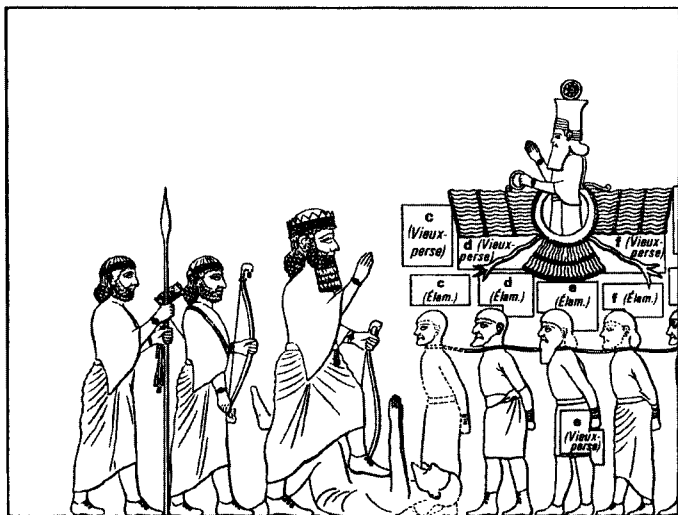
Dans la seconde partie, la question de l'impureté des constructeurs (2,11-14), associée au rappel menaçant de la disette (2,15-19), pose un problème d'interprétation. Le peuple impur (2,14) est-il celui de Juda qui travaille à la construction du Temple sans se conformer aux pratiques rituelles, ou s'agit-il d'un autre peuple collaborant aux travaux ? Quoi qu'il en soit, le fait que Zorobabel soit nommé le jour même «cacheteur» (législateur) le mandate pour régler cette difficulté ; ce mandat est accompagné de promesses pour un futur meilleur.

2. Origine et formation**2.1. Contexte historique**

Après l'émergence de l'Empire perse, un certain nombre de juifs reviennent d'exil : le livre d'Esdras (ch. 1) mentionne qu'un premier départ a lieu immédiatement après l'édit de Cyrus (538). Quelques années plus tard, la campagne égyptienne de Cambyse (525-522) contribue fortement au mouvement de retour en Judée. En 520, au moment où les notices chronologiques situent la parole de Yhwh adressée à Aggée, la Palestine vit une période de calme relatif. Zorobabel est alors gouverneur à Jérusalem et l'empereur perse, Darius (522-486), doit combattre des révoltes à l'est de l'Empire.

Si le Temple de Jérusalem est en ruine, cela ne signifie pas pour autant qu'aucun culte n'y soit rendu. Le sanctuaire – à ciel ouvert ou sous un modeste abri – n'a

probablement jamais cessé de fonctionner durant l'exil. Les oracles d'Aggée ne visent donc pas le rétablissement du culte, mais l'édification d'un bâtiment de qualité. La reconstruction du Temple durera cinq ans (cf. Zacharie et Esd 1-6). Le message aggéen ne traite cependant que du début du projet.



Représentation du roi Darius dans l'inscription monumentale à Béhistan.
Les oracles d'Aggée sont datés sous le règne de Darius.

2.2. Le prophète

Le nom d'Aggée dérive d'un mot signifiant « fête ». Bien que peu attesté dans l'Ancien Testament (noms proches en Gn 46,16; Nb 26,15; 1 Ch 6,15), ce nom est relativement courant puisqu'il apparaît dans plusieurs inscriptions extra-bibliques.

Il est remarquable que le nom du père du prophète ne soit mentionné ni dans le livre d'Aggée ni lors des mentions du personnage en Esd 5,1 et 6,14. Par ailleurs, Aggée n'apparaît dans aucune des listes de personnes revenues d'exil et l'on ne trouve nulle mention du retour de l'exil dans ses oracles. Le prophète insiste par contre sur des problèmes liés à la production agricole. Ces observations laissent penser qu'Aggée ne faisait pas partie du groupe des exilés revenus de Babylone, mais qu'il était membre de la communauté restée en Judée durant l'exil.

Contrairement à bien d'autres prophètes bibliques, ses appels autoritaires et percutants semblent avoir rapidement fait effet, et la reconstruction du Temple fut lancée.

2.3. *Processus rédactionnel*

La première mise par écrit des paroles d'Aggée fut l'œuvre d'un disciple du prophète, qui a probablement écrit peu après le ministère de son maître – on ne trouve, en effet, aucun passage en « je » dans l'ensemble du livre. Bien que certains auteurs (Kessler, Meyers, Smith) estiment que le recueil fut rédigé d'un jet, de nombreux commentateurs distinguent au moins deux strates littéraires (notamment Wolff, Petersen, à la suite de Beuken et de Mason). On observe en effet d'importantes divergences de style et de contenu entre les versets liés au cadre chronologique et les oracles proprement dits.

Dans le recueil originel, les oracles d'Aggée – appelé messenger de Yhwh – s'adressent principalement au peuple, et le gouverneur Zorobabel y figure plus comme l'un des éléments du système que comme le moteur de l'action. Si l'on suit H.W. Wolff, ce premier rouleau attribué à Aggée pourrait avoir comporté les versets suivants : 1,2.4-11 ; 2,15-19 ; 1,12b-13 ; 2,3-9*.11-14.21b-23.

Le cadre rédactionnel (notamment 1,1 ; 1,12a.14-15 ; 2,1-2.10.20-21a) comporte les notices chronologiques. Le langage du cadre rédactionnel est très homogène ; on y trouve notamment l'expression « Aggée le prophète ». Théologiquement, ce cadre rédactionnel met en évidence les chefs de la Golah babylonienne, Zorobabel et Josué (2,4 est une glose), qui deviennent désormais les interlocuteurs principaux de la parole de Dieu. Ils écoutent attentivement la parole divine et réagissent promptement (en trois mois). W.A.M. Beuken situe l'élaboration du cadre dans le milieu producteur des livres des Chroniques, alors que R. Mason le place dans les cercles théocratiques du Second temple. Dans tous les cas, le cadre rédactionnel insère dans le texte des problématiques liées à l'exercice du pouvoir dans la communauté postexilique, s'éloignant ainsi du thème originel, qui visent surtout à convaincre la communauté d'entamer les travaux. En outre, certains auteurs considèrent que le cadre rédactionnel d'Aggée est de la même main que celui de la première partie de Zacharie 1-8, les deux textes ayant alors formé une unité qui ne fut brisée que lors du rattachement du Proto-Zacharie (Za 1-8) au Deutéro-Zacharie (Za 9-14) (Redditt).

3. *Thèmes et enjeux*

On peut se demander pour quelle raison la reconstruction du Temple revêt une telle importance pour Aggée, et, par-delà, pour la communauté qui a transmis et actualisé cette œuvre. Le Temple ne vise pas seulement à établir une relation harmonieuse avec Dieu, mais il est également un élément essentiel pour structurer et souder la petite communauté des Judéens vivant dans l'Empire perse. Pour ce peuple dépourvu de roi et d'autonomie politique, le Temple apparaît

comme un élément identitaire essentiel. Il focalise les énergies et les espoirs de la communauté. L'afflux des richesses au Temple (2,7), ainsi que le bouleversement cosmique qui accompagne l'inauguration des travaux (2,22), témoignent ainsi des espoirs d'un avenir radieux liés à la reconstruction du Temple.

Le message théologique du livre d'Aggée rappelle aussi la profonde dépendance de l'homme par rapport à son environnement et, au-delà, par rapport au Dieu responsable de son harmonie. Ce message n'est pas sans rappeler celui de la rétribution directe. Les hommes sont responsables de la pauvreté et de la disette qui les frappent puisque ces malheurs résultent de leur négligence à construire le sanctuaire. En outre, l'entrée dans le mouvement de construction devrait conduire à la bénédiction divine.

Aggée introduit aussi une réflexion sur le sens des priorités. L'édification du Temple, donc la relation avec Dieu, devrait passer avant les préoccupations quotidiennes (1,4).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

S. AMSLER, CAT 11c, 1981. T. CHARY, SBi, 1969. C.L. MEYERS/E.M. MEYERS, *AncB* 25B, 1987. D.L. PETERSEN, OTL, 1985. P.L. REDDITT, NCBC, 1995. H. REVENTLOW, ATD 25/2, 1993. W. RUDOLPH, KAT 13/4, 1976. R.L. SMITH, WBC 32, 1984. I. WILLI-PLEIN, ZBK 24/4, 2007. H.W. WOLFF, BK.AT 14/6, 1986 = *Haggai: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (Mn), 1988.

4.2. Etats de la recherche

M. BODA, «Majoring on the Minors: Research on Haggai and Zechariah», *CBR* 2/1 (2003), p. 33-68. R.J. COGGINS, *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTGu), Sheffield, 1987.

4.3. Ouvrages et articles importants

S. AMSLER, *Les derniers prophètes. Aggée, Zacharie, Malachie et quelques autres* (CEv 90), Paris, 1995. W.A.M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungs-geschichte der frühnachexilischen Prophetie*, Assen, 1967. J. KESSLER, *The Book of Haggai. Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (VT.S 91), Leiden/Boston/Köln, 2002. R. MASON, «The Purpose of the "Editorial Framework" of the Book of Haggai», *VT* 27 (1977), p. 413-421.

ZACHARIE

Arnaud Sérandour

Placé sous le règne de Darius I^{er} (1,1.7 ; 7,1), le livre de Zacharie est associé aux événements qui se sont déroulés au début de l'époque achéménide. Il se félicite de la victoire, en 539 avant J.-C., du roi des Mèdes, Cyrus le Grand, sur l'Empire néo-babylonien (vision des cornes, Za 2,1-4). La naissance du nouvel empire qui en a résulté est interprétée comme la victoire du grand dieu de Judée sur les ennemis nationaux qui avaient mis fin au royaume de Juda, en 587 avant J.-C., en s'emparant de Jérusalem et en y abolissant la royauté en même temps que le culte du dieu du trône. Le nouvel ordre mondial a engendré la restauration de Jérusalem comme centre politico-religieux d'une communauté organisée autour du Temple et du culte refondés du grand dieu local. Au sein de l'ensemble littéraire et thématique que forment les trois derniers livres des Douze Petits Prophètes, le livre de Zacharie occupe la place centrale, la plus éminente et stratégique, située entre la promesse messianique eschatologique faite au gouverneur Zorobabel, descendant de David (Ag 2,20-23), et l'annonce du prochain avènement d'un émissaire divin issu de Lévi, qui purifiera le culte en sanctifiant la tribu sacerdotale (Mi 2,4-5 ; 3,1-5). Il s'agit de légitimer comme étant voulu par Yhwh le nouvel ordre impérial et particulièrement la nouvelle organisation de la Judée, à l'initiative de Darius I^{er}. Il s'agit en même temps de fustiger les fauteurs de trouble qui retardent la réalisation des desseins divins pour le bon gouvernement du monde.

1. Plan et contenu du livre

I. Prologue (1,1-6)

- | | |
|-------|---|
| 1,1 | Suscription datée |
| 1,2-6 | Exhortation initiale: «Revenez vers moi et je reviendrai vers vous», dit Yhwh |

II. Cycle des visions (1,7-6,15)

- | | |
|-----|-------------------|
| 1,7 | Suscription datée |
|-----|-------------------|

1,8-16	<i>1^{re} vision</i> : les équidés à la porte du ciel. « Yhwh revient »
2,1-4	<i>2^e vision</i> : les cornes démantelées. Les nations qui se sont rendues maîtresses de la Judée seront vaincues et déposées
2,5-9	<i>3^e vision</i> : l'arpenteur de Jérusalem rappelé. Jérusalem sera incommensurable, et Yhwh sera son rempart de feu à l'intérieur.
2,10-17	Quatre paroles de l'interlocuteur céleste :
2,10-13	« Fuis le pays du Nord, Israël »
2,14-15	« Réjouis-toi Sion, Yhwh revient, accompagné de nombreux peuples »
2,16	« Yhwh reprend possession de Juda »
2,17	« Silence, le maître vient »
3,1-5	Récit d'action symbolique : l'investiture du grand prêtre Josué
3,6-10	3 promesses :
3,7	« Si tu gardes mes règles, je te donnerai accès au Conseil céleste »
3,8	« Je fais advenir un serviteur, rejeton sacerdotal »
3,9-10	« Je donne au grand prêtre la pierre où j'ai inscrit les fautes »
4,1-14	<i>4^e vision</i> : le chandelier illuminé flanqué de deux branches d'olivier ; deux chefs au service du maître de toute la terre Au centre du morceau (v. 6b-10a) : 2 paroles à Zorobabel – Grâce au souffle divin, Zorobabel a sorti la pierre au sommet de la grande montagne – Les yeux de Yhwh se réjouiront de voir la pierre séparée aux mains de Zorobabel
5,1-4	<i>5^e vision</i> : la malédiction volante. La terre purifiée du voleur et du parjure
5,5-11	<i>6^e vision</i> : l'Impiété transférée au pays de la tour de Babel. La terre sanctifiée par la relégation de l'Impiété aux confins du monde
6,1-8	<i>7^e vision</i> : les équidés attelés. Le nouvel ordre du monde insufflé aux quatre vents
6,9-15	Conclusion du cycle : une action symbolique
v. 9	Formule d'introduction
v. 10.14	Une couronne pour le Temple
v. 12-13	Deux trônes, l'un sacerdotal, héréditaire (v. 12.13b) ; l'autre régalien (13a), non héréditaire
v. 15	Conclusion : « Cela arrivera si vous écoutez la voix de Yhwh votre Dieu »

III. Epilogue (ch. 7–8)

- 7,1-3 Consultation au sujet du jeûne
- 7,4-14 Réponse de Yhwh. Les causes de l'exil : l'égoïsme et l'endurcissement du peuple
- 8,1-3 Je reviens à Jérusalem
- 8,4-8 Israël revient autour de Jérusalem
- 8,9-23 Israël manifesterà la bénédiction parmi les nations. On verra des peuples affluer vers Yhwh à Jérusalem.

IV. Premier *massa'* (« déclaration ») (ch. 9–11) : le Retour

- 9,1-8 Yhwh revient dans son patrimoine
- 9,9-10 Le Messie royal victorieux des nations
- 9,11-10,12 Israël revient. Le nouvel Exode
- 11,1-17 L'échec des deux pasteurs menace le patrimoine de Yhwh

V. Second *massa'* (ch. 12–14) : l'univers régénéré*1. Jérusalem purifiée (12,2–13,6)*

- 12,2-8 Jérusalem et Juda préservés de l'assaut
- 12,9-14 Don de l'esprit de grâce et deuil du Grand Transpercé
- 13,1-6 Purification de la souillure et de l'impureté. Les prophètes extatiques

2. Jérusalem sanctifiée par l'éradication de l'impiété (13,7-9)

- 13,7 Elimination du dernier pasteur
- 13,8 Purification. Le dernier Reste
- 13,9 Restauration de l'Alliance

3. La Régénérescence finale (chap. 14)

- 14,1-5 Jérusalem dévastée et secourue
- 14,6-11 Un nouvel ordre régional
- 14,12-15 Yhwh vainqueur
- 14,16-21 Le nouvel ordre du monde

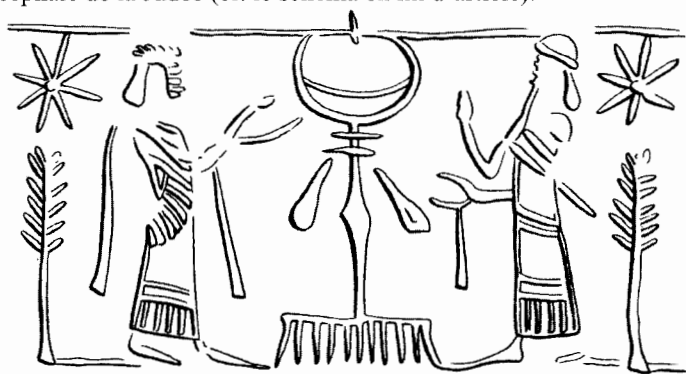
Le nom du prophète, « Yah s'est souvenu », annonce le programme du livre de Zacharie. Au cri de lamentation qu'a poussé son peuple, Dieu « s'est souvenu » de ce dernier en intervenant dans l'histoire pour le sauver de l'oppression où il l'avait d'abord plongé. Deux ou trois épisodes de l'histoire nationale illustrent cette initiative salvatrice de la divinité. Une première partie (ch. 1–8), datée du règne de Darius, évoque la restauration à Jérusalem d'une communauté de Judéens, organisée autour du Temple en reconstruction, et dépeint le nouvel ordre ainsi instauré en Judée par les Perses achéménides. La première partie se relie donc

étroitement à la prédication du prophète Aggée. Ces pages offrent une structure tripartite : un prologue de quelques versets (1,1-6) introduit un livret comportant sept récits de visions nocturnes qui occupent le centre de la structure (1,7-6,15). Un long épilogue (ch. 7-8) clôt l'ensemble. Chacune de ces sous-parties est identifiée par une date particulière, située sous le règne de Darius (1,1 ; 1,7 ; 7,1). Le ton et le style du prologue et de l'épilogue relèvent davantage de la prédication et de la liturgie que de la prophétie proprement dite. Leur caractère anthologique apparente ces passages aux discours en prose du livre de Jérémie ainsi qu'à d'autres livres prophétiques.

Le prologue appelle la communauté à la conversion, au « retour » vers le dieu national et vers ses paroles, contrairement aux « pères » qui, n'ayant pas écouté, ont été envoyés en exil et livrés à la mort, malgré les avertissements que Dieu leur avait transmis par l'intermédiaire de ses prophètes. Le passage se conclut sur l'obéissance de cette communauté, contemporaine de Zacharie (1,6).

Les visions, quant à elles, relèvent davantage du genre prophétique. Leur style rappelle, en particulier, les récits de visions conservés aux livres d'Amos et de Jérémie. Leur facture classique n'exclut pourtant pas les innovations. En particulier, le rôle dévolu à l'interlocuteur céleste du prophète annonce le genre apocalyptique qui fleurira dans la littérature juive de l'époque hellénistique, puis romaine. Sur le plan littéraire, le livret des visions établit de la sorte un premier pont entre prophétie et apocalyptique, que la seconde partie du livre prolonge et parachève (ch. 9-14). Les sept récits de visions nocturnes (huit, si l'on y inclut le récit du ch. 3 qui, malgré son introduction, « il m'a fait voir », poursuit en fait le discours de l'intermédiaire céleste commencé en 2,10, voir Lescow) sont agencés selon une structure concentrique et symétrique. Construits en miroir, ces récits constituent un cycle visionnaire. Les récits initial (chevaux montés, 1,8-15), central (chandelier flanqué de deux oliviers, 4,1-14) et final (attelages de chars, 6,1-8) renvoient les uns aux autres et sont placés sous les auspices de la couleur et de la lumière. De même, les quatre récits intermédiaires (cornes démantelées par des artisans célestes, 2,1-4 ; l'arpenteur céleste de Jérusalem, 2,5-9 ; la malédiction volante, 5,1-4 ; l'Impiété dans le boisseau, 5,5-11) se répondent en évoquant le renouvellement de l'espace et du temps autour de Jérusalem et du Temple reconstruit en son sein, jusqu'aux confins de l'univers. Cette structure met en relief les éléments placés au centre, qui font allusion aux deux chefs de la communauté nommés par le pouvoir perse : le grand prêtre Josué, le chef du Temple de Jérusalem (ch. 3), et Zorobabel, le gouverneur (cf. Ag 1,1), représentant du Grand Roi (ch. 4). Ce schéma concentrique est traversé d'un axe qui définit haut et bas, ciel et terre. Chaque vision est reçue d'en haut à destination d'ici-bas. Les visions des chevaux montés et de l'arpenteur céleste de Jérusalem, ainsi que le récit d'investiture du grand prêtre Josué au Conseil divin (ch. 3) se concluent par des oracles qui mani-

festent les décrets célestes touchant les affaires humaines. Dans la vision du chandelier, les oracles, relatifs à Zorobabel dans son rôle de bâtisseur du Temple, sont placés au centre du texte, entre la présentation du chandelier, figure de la présence divine au ciel, et les rameaux d'olivier, emblèmes des deux chefs terrestres. L'axe médian des visions est donc occupé par le Temple, moyen terme entre ciel et terre. Enfin, le récit final est lui aussi assorti d'un oracle (6,12-15), enchâssé dans un récit d'action symbolique, et qui dévoile les desseins divins touchant le gouvernement bicéphale de la Judée (cf. le schéma en fin d'article).



Sceau assyrien montrant un roi et un prêtre devant le symbole du Dieu lunaire, flanqué de deux arbres. La vision de Za 4 fait appel à la même imagerie.

L'épilogue (ch. 7-8) est introduit par une question pratique d'ordre halakhique : qu'advientra-t-il du jour de jeûne institué en mémoire de la destruction du Temple de Jérusalem (Za 7,1-3 ; cf. 2 R 25,8) à l'issue des travaux de réfection ? La réponse est à rechercher en 8,16. Dans un temps eschatologique, les jeûnes qui rythment la liturgie communautaire se changeront en réjouissances. Entre la question et la réponse s'insère une collection homilétique aux styles variés qui oppose les malheurs passés aux bénédictions à venir. A la mise en cause de la pratique du jeûne par le passé (7,5-6), succède le rappel de la désobéissance passée aux instructions divines transmises par les prophètes anciens (7,7-14). Suit une sorte de décalogue de promesses pour l'avenir (8,1-23), qui démarque plusieurs des prophéties contenues dans le livre d'Aggée, ainsi que dans le cycle des visions. La réponse à la question sur le jeûne ouvre l'ensemble de trois annonces concernant les temps eschatologiques qui concluent l'épilogue en évoquant les liturgies pénitentielles et les fêtes auxquelles le Grand Dieu, Seigneur de Jérusalem, conviera toutes les nations de la terre.

La seconde partie du livre se rattache à la thématique mise en œuvre précédemment, particulièrement dans l'épilogue de la première section. La tendance au

style anthologique, déjà sensible au sein de la première partie, s'accroît. Faut-il y voir le signe du déclin, de la faillite de la prophétie, ou au contraire celui de sa vitalité au sein de la communauté de l'époque ? Les nombreuses citations bibliques internes peuvent témoigner de l'autorité de l'Écriture et, en particulier, de la littérature prophétique canonique, aux yeux des rédacteurs et de leurs auditeurs. Malgré les liens réels – diversement appréciés par les auteurs – qui unissent les deux parties du livre, les prophéties des ch. 9–14, plus fortement empreintes d'eschatologie que la première partie, se distinguent de ce qui précède, d'abord en raison de l'absence d'allusion à des personnages historiques précis ainsi qu'à des événements et, de manière générale, en l'absence de contexte historique identifiable avec certitude. Du point de vue stylistique, bien que l'on débâte encore du statut de certaines pièces, le genre poétique y est plus largement représenté que dans la première partie. De grandes fresques eschatologiques scandées de formules récurrentes remplacent les récits de vision et les oracles prophétiques. Enfin, la seconde partie comporte un mélange composite de pièces littéraires relevant de divers genres et traitant de sujets variés. Le mélange des matériaux, des styles et du contenu va de pair avec le caractère anthologique et apocalyptique de l'ensemble.

Le style anthologique du Deutéro-Zacharie (Za 9–14) dépasse largement le Proto-Zacharie et englobe la presque totalité de l'AT, sous forme de citations ou d'allusions plus ou moins vagues. Les Grands Prophètes sont le plus souvent évoqués, au premier rang desquels Jérémie, de même qu'au sein de l'épilogue du Proto-Zacharie (Za 7–8). Particulièrement sensibles sont les réminiscences de la tradition prophétique et historique issue du Deutéronome. De même, les Psaumes sont assez fréquemment cités. On constate une étonnante variété des procédés exégétiques employés pour ces citations internes. Dans la plupart des cas, la citation transforme le genre littéraire de l'original. Par exemple, une prescription légale peut se transformer en annonce eschatologique ou une malédiction empruntée au Deutéronome apparaître dans le corps d'un oracle prophétique.

Deux sous-parties sont perceptibles, chacune introduite par le mot *massa*, « déclaration » (9,1 ; 12,1), qui ouvre également le livre de Malachie (Mi 1,1). Ainsi, de même que les suscriptions datées du Proto-Zacharie (1,1.7 ; 7,1) relient la première partie au livre d'Aggée qui la précède (Ag 1,1.15 ; 2,10.18.20), les formules qui scandent le Deutéro-Zacharie jettent un pont vers ce qui suit (Mi). Thématiquement, on peut encore isoler les unités 9,1–11,3 ; 11,4–17 ; 12–13 et 14. Le tableau initial lance le mouvement en décrivant la manière dont Dieu rentre en possession de la totalité du territoire de sa « maison », décrite d'après les frontières du pays attribué aux fils d'Israël par Nb 34,2–12, qui évoquent les limites de l'Empire davidico-salomonien (1 R 5,1–6). Dans ce but, Dieu renverse les trônes et la puissance des nations qui s'y sont indûment installés (9,1–8). Il établit à sa

te le roi messianique (9,9-10), qui ramène au pays le peuple retenu captif en exil (9,11-15). Tout entière dominée par les réminiscences et les allusions cultuelles et eschatologiques, la scène de libération s'achève par un banquet réunissant le peuple et son dieu souverain. Le ch. 10 s'ouvre sur un avertissement qui critique les faux prophètes pour avoir causé la disparition des « bergers » (10,1-2), au sens des chefs. Le thème fait écho au roi idéal de 9,9-10 et sera repris au ch. 11, dans l'allégorie du bon et du mauvais pasteurs (11,4-17, introduite par les v. 1-3), ainsi qu'à 13,7-9. Le thème de la restauration des exilés (10,3-12) rappelle 9,11-15, tout en insistant davantage sur le retour de l'ensemble des douze tribus d'Israël, décrit à la manière de l'exode d'Égypte. 12,2-13,6 apparaît comme une unité logique identifiée par la répétition de l'expression « il adviendra ce jour-là » (12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4). Au centre, Jérusalem est préservée de l'assaut des nations environnantes (12,2-8). Le motif de la convocation des nations à Jérusalem s'inverse pour évoquer le siège de la ville sainte, comme au chapitre de conclusion. Puis Jérusalem et ses habitants sont purifiés (v. 9-14) et sanctifiés par le don de l'« esprit de grâce et de supplication » (v. 10) et par les rites de deuil menés autour d'un mystérieux « transpercé », d'une part, et d'autre part, par la purification du péché et de l'impureté (13,1.2) dont sont porteurs les prophètes qui, selon les v. 2-6, emploient des pratiques divinatoires extatiques incompatibles avec le nouvel Esprit qui anime le culte de Yhwh. Enfin, l'élimination du mauvais pasteur (13,7-9, cf. ch. 11) marque le point d'orgue de la purification de la ville et de ses habitants (v. 7-9). Le ch. 14 conclut le livre en décrivant l'assaut final de Jérusalem par les nations et la transformation de la ville sainte à la fin des temps. Une fois les nations victorieuses et la ville prise (v. 1-2), Dieu se manifeste pour se rendre de nouveau maître de son patrimoine et de toute la terre pour toujours (v. 3-9). L'univers et la ville sont remodelés (v. 10-11), les peuples sont châtiés (v. 12-15), un petit reste d'entre eux vient périodiquement célébrer la fête de la royauté divine à Jérusalem, sous peine de mort (v. 16-19). La ville, avec tout ce qu'elle renferme, est consacrée à Yhwh et dotée du même degré de pureté et de sainteté que les ustensiles servant au culte rendu sur l'autel des holocaustes.

2. Origine et formation

La critique distingue, au sein du livre, plusieurs éléments secondairement articulés entre eux. Une première division délimite deux, voire trois parties attribuées à divers auteurs, respectivement appelés Proto-Zacharie (ch. 1-8), Deutéro-Zacharie (ch. 9-14), voire Trito-Zacharie (ch. 12-14). Pour ce qui est du Proto-Zacharie, le caractère secondaire du prologue et de l'épilogue se manifeste par le style anthologique des deux morceaux et par leur genre épexégétique, parénétique, voire doxologique. Il en va de même des formules d'avènement de la parole

divine au prophète, le plus souvent datées. Elles relèvent du « cadre éditorial » au moyen duquel l'éditeur du Proto-Zacharie expose d'une part les circonstances dans lesquelles les paroles attribuées à Zacharie ont été prononcées et s'efforce d'autre part de rapprocher les prophéties de Zacharie des exhortations attribuées à Aggée, en vue de rebâtir le Temple. Cette tendance trouve son point d'aboutissement en Za 8,9, qui évoque conjointement les deux prophètes en identifiant leur message. L'activité littéraire de l'éditeur, qui se développe principalement dans le prologue et l'épilogue, se fait également sentir au sein du livret des visions, dont l'essentiel peut néanmoins remonter à un prophète contemporain de Darius I^{er}. L'extension précise de cette élaboration éditoriale d'un matériau plus ancien est naturellement sujette à débat. La plupart des auteurs s'accordent à y inclure la conclusion du cycle visionnaire (Za 6,9-15), qui présente tous les critères d'un morceau littéraire composite. Au centre de la structure symétrique, la prophétie relative au gouvernement bicéphale de la province de Judée constitue un indice historique du contexte dans lequel vivait l'éditeur du Proto-Zacharie. Pourtant, le caractère lapidaire du message et notre méconnaissance de l'histoire de la Judée avant l'époque hellénistique ont suscité les propositions de datation les plus diverses. Celles-ci vont de l'époque contemporaine des dates données en suscription, voire de la date de la dédicace du Temple de Zorobabel (6^e année de Darius I^{er}, d'après Esd 6,15, soit 516 avant J.-C., voir C.L. et E.M. Meyers), jusqu'à la fin de l'époque perse, voire le début de l'époque hellénistique (l'œuvre du Chroniste, vers 300, cf. W.A.M. Beuken). L'interprétation historique dépend en grande partie du sens à donner au nom « rejeton » conféré par deux fois au grand prêtre Josué (3,8 ; 6,12). Nom propre réel (Lemaire, suivi par Niehr), terme messianique, expression de la bénédiction promise ou connotation dynastique ? A lire les parallèles de Jr 23,5 et 33,15 ainsi que Ez 29,21 et Ps 132,17, il est clair que le nom peut désigner le « rejeton » d'un lignage. Dans ce cas, l'éditeur du Proto-Zacharie aurait voulu célébrer l'institution du titre héréditaire de « grand prêtre » et faire de la lignée sacerdotale de Sadoq le pendant de la dynastie royale, garante de l'alliance héréditaire conférée par le dieu national au roi David (2 S 7). Quand le titre a-t-il été institué au Temple de Jérusalem ? A défaut d'un texte administratif précis et daté, la question ne saurait être tranchée, mais, en dehors de la Bible, le titre est attribué pour la première fois à un certain Yehohanan, prêtre du Temple de Jérusalem, par un document daté de 410, retrouvé dans les archives judéennes de la colonie militaire d'Eléphantine d'Egypte. Quoi qu'il en soit de la date précise de l'institution, comme la documentation d'Eléphantine, le Proto-Zacharie témoigne d'une époque où le grand prêtre n'avait pas encore supplanté le gouverneur à la faveur d'un transfert de souveraineté sur le grand pontificat.

D'autre part, la critique a longtemps tenu pour acquis le caractère adventice des oracles qui concluent les visions des équidés (1,16-17) et de l'arpenteur (Za

2,10-17), ainsi que ceux qui se lisent au centre de la vision du chandelier (4,6b-10a). Il en va de même pour la «vision de Josué» (3,1-7) et les prophéties qui la ponctuent (3,8-10), encore que l'authenticité de tout ou partie de ces passages soit périodiquement défendue. L'insertion de ces matériaux, dont la provenance est débattue, est généralement considérée comme relevant également de la phase d'élaboration éditoriale du Proto-Zacharie à partir des récits visionnaires, soit par le voyant lui-même, soit par l'éditeur.

Les circonstances de rédaction de la seconde partie du livre (Deutéro-Zacharie) sont plus difficiles à établir. Là encore, les dates les plus diverses ont été proposées, depuis l'époque perse (v^e-iv^e siècles) jusqu'à celle des Maccabées. Le style anthologique brouille les faits et les allusions historiques ne se laissent pas facilement déchiffrer. Au-delà des différences qui distinguent les deux parties du livre, des lignes de continuité de l'une à l'autre interdisent de conclure à la réunion imprévue des deux ensembles, comme le proposait P.D. Hanson. Au contraire, la seconde partie prolonge la première. La «maison» de Yhwh, entendue à la fois comme le temple-palais, le territoire et la *familia* ressortissant au domaine (famille, domesticité et hommes-liges), doit être rétablie, restaurée et sanctifiée pour que reviennent les exilés, suivis des étrangers, subjugués. Le thème sous-tend de bout en bout les deux sections. De la sorte, la seconde répond à l'appel du prologue de «revenir» et de se convertir à Yhwh. De même, le rôle de Jérusalem dans la seconde partie répond à la prière de l'interlocuteur céleste du voyant à 1,12, et prolonge les promesses prophétiques énoncées en 1,14-17 et 2,12-16. Chaque récit visionnaire reçoit également un prolongement dans la seconde partie. Quant au chapitre final, il reprend le thème du pèlerinage des nations à Jérusalem qui concluait le Proto-Zacharie (8,20-23). L'adjonction des ch. 9-14 a donné au livre de Zacharie une nouvelle dimension apocalyptique de dévoilement des desseins divins ultimes concernant le gouvernement de la terre et des hommes qui l'habitent, au temps eschatologique.

En particulier, comme dans la première partie du livre, la question des «pasteurs» qui doivent paître le troupeau divin est un thème essentiel du Deutéro-Zacharie. Cette fois, bon et mauvais pasteurs sont anonymes. Il est probable que Zorobabel et Josué, le grand prêtre, n'étaient plus alors d'actualité. Pourtant, le roi idéal, qualifié de «légitime et victorieux» (9,9-10), est l'héritier de Zorobabel, légitime bâtisseur du Temple en tant que descendant de David, et victorieux de la «grande montagne» qu'il avait aplanie (4,7). Quant au mauvais pasteur de 11,17, son châtement rappelle celui de Sédécias (2 R 25,7; Jr 52,10), descendant de David et ancêtre indirect de Zorobabel. On peut se demander si le serviteur souffrant des ch. 11,4-14; 12,9-13,6, qui meurt «transpercé» par le glaive ou le poignard, n'est pas une figure sacerdotale, en contrepoint à la figure du messie royal des chapitres précédents. On retrouverait ainsi le régime bicéphale prôné

par le Proto-Zacharie, transposé à la fin des temps pour instaurer le royaume des cieux sur la terre. Au chapitre final, le thème du mont des Oliviers qui se sépare en deux montagnes (14,4) ne rappelle-t-il pas la vision du candélabre et la prophétie de 4,14 qui la conclut, selon laquelle les deux oliviers, représentant le prêtre et le prince, se tiennent auprès (littéralement « au-dessus ») du maître de toute la terre, pour toujours ? Il peut être tentant d'identifier la figure du « Bon Pasteur » rejeté et du « Transpercé » à Onias III, successeur légitime au grand pontificat, d'abord évincé de sa charge par trahison, puis tué d'un coup d'épée par Andronique (2 M 4) en 170 avant J.-C. Pourtant, le livre de l'Ecclésiastique (ou Siracide, cf. Si 49,10) témoigne de l'achèvement du recueil des Douze vers 180 avant J.-C.

3. Thèmes et enjeux

Les enjeux historiques du livre diffèrent d'un auteur à l'autre, selon la date proposée pour chacune des deux parties du livre. Aux yeux de qui place l'édition du Proto-Zacharie à l'époque de la dédicace du Temple ou peu après, le livre est un programme politique et religieux pour l'avenir, agrémenté d'une chronique de la reconstruction du Temple de Jérusalem par Zorobabel. Ce rôle de bâtisseur aurait suscité des espérances messianiques qui se seraient portées sur Zorobabel, descendant de David, dans une tentative de restauration monarchique. Ces espérances bientôt déçues, c'est sur le grand prêtre que se seraient reportées les attentes et les perspectives politiques, à la faveur d'un transfert de souveraineté sur le grand pontificat, ce que contredit Za 6,13. Fondées sur des conjectures relatives à l'histoire de la rédaction de Za 6,9-15 et sur la méconnaissance du caractère bicéphale de l'organisation prônée par Za 6,13, cette lecture a perdu beaucoup de sa crédibilité depuis que divers documents historiques ont confirmé la permanence d'un gouverneur de Judée jusqu'à la fin de la période perse et au-delà. Le grand prêtre n'a donc reçu la prééminence politique que plus tard, durant l'époque hellénistique. D'autre part, les espérances messianiques dont aurait bénéficié Zorobabel ne sont pas attestées dans le livre de Zacharie, mais dans le livre d'Aggée (Ag 2,20-23), au sein d'un contexte littéraire manifestement secondaire. Encore sont-elles renvoyées à un avenir eschatologique, imprécis, sans référence au temps présent. Le fait de bâtir le Temple suffisait-il d'ailleurs à susciter des espoirs de restauration monarchique ? Que bâtir le Temple donne à qui est déjà roi un surcroît d'autorité est chose avérée. Que cela puisse faire devenir roi qui ne l'est pas n'est pas autrement attesté.

Avec les partisans d'une datation plus basse, on a ainsi quelque raison de juger plus probable que le Proto-Zacharie représente non un programme mais un écrit idéologique légitimant comme voulues par Dieu des institutions existantes, et qui fait, en particulier, de la fonction héréditaire de grand prêtre du Temple de Jérusa-

lem la clef de voûte du nouvel ordre cosmique introduit dans le chaos obscur par le dieu national.

La seconde partie du livre poursuit le thème sous l'angle de l'instauration du royaume de Dieu sur la terre par cercles concentriques autour de Jérusalem, capitale où réside le souverain divin. La sanctification de toute la terre exige la purification de tous ses habitants, depuis les confins de la Terre sainte jusqu'au plus intime de la maison de Dieu. Concentriques sont aussi les temps de l'instauration du royaume de Dieu sur la terre. Constamment remise en cause ici-bas, dans ce monde-ci, la sanctification du monde ne peut progresser que par à-coups jusqu'au temps de la Fin. Couramment comparée au feu qui purifie l'or ou à la soude qui décape les vêtements, elle vise nationaux et étrangers, ressortissants du domaine sacré comme du domaine profane. On a pu croire que, de la sorte, un groupe social condamnait tous les autres pour cause d'impureté. Peut-être n'est-il pas nécessaire d'interpréter de cette façon globale l'ensemble du Deutéro-Zacharie, voire du livre. Il est en outre difficile d'identifier dans ces pages un groupe déterminé qui serait particulièrement visé. Quant à l'auteur, on notera la sympathie qu'il éprouve pour les « pauvres de Yhwh », pour les humbles, et pour le serviteur souffrant, pasteur intègre mais rejeté, innocente victime qui donne sa vie pour le salut et la sanctification du plus grand nombre. Son aversion, en revanche, s'adresse aux bergers iniques, le plus souvent décrits sur le modèle des rois de l'époque monarchique, en particulier ceux qui ont mené le royaume à sa perte, soit explicitement (11,6) soit implicitement (11,17). Sa grande connaissance des Ecritures qu'il cite, interprète et développe l'apparente à l'éditeur du Proto-Zacharie, déjà versé dans les instructions dispensées en vain par les « anciens prophètes » (1,4 ; 7,12). Le Nouveau Testament citera volontiers des passages du Deutéro-Zacharie pour exprimer ses espérances messianiques et eschatologiques relatives à l'instauration du royaume de Dieu ici-bas : Mt 21,4 et Jn 12,15 s'appuient sur Za 9,9 ; Mt 26,31 et Mc 14,27 citent Za 13,7 ; Mt 27,9 fait mention de Za 11,13 ; Jn 19,37 se réfère à Za 12,10.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

S. AMSLER/A. LACOCQUE, CAT 11c, 1981. T. CHARY, SBi, 1969. R. HANHART, BK.AT 14/7, 1990-1998. C.L. MEYERS/E.M. MEYERS, AncB 25B, 1987 ; AncB 25C, 1993. P.L. REDDITT, NCBC, 1995. H. REVENTLOW, ATD 25/2, 1993.

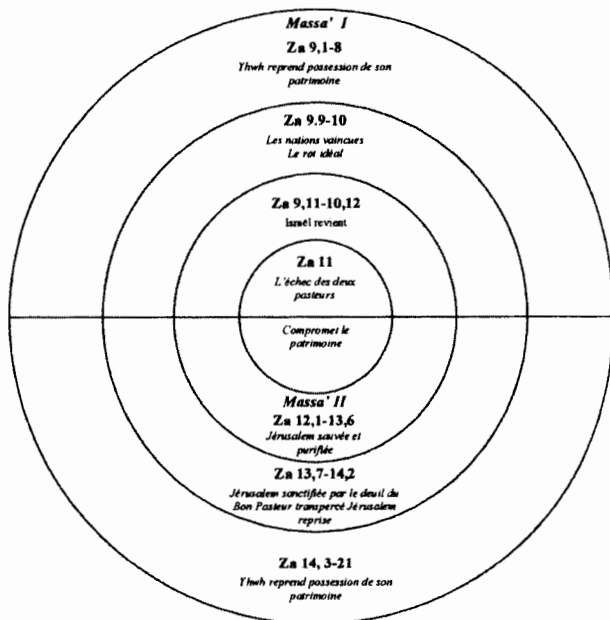
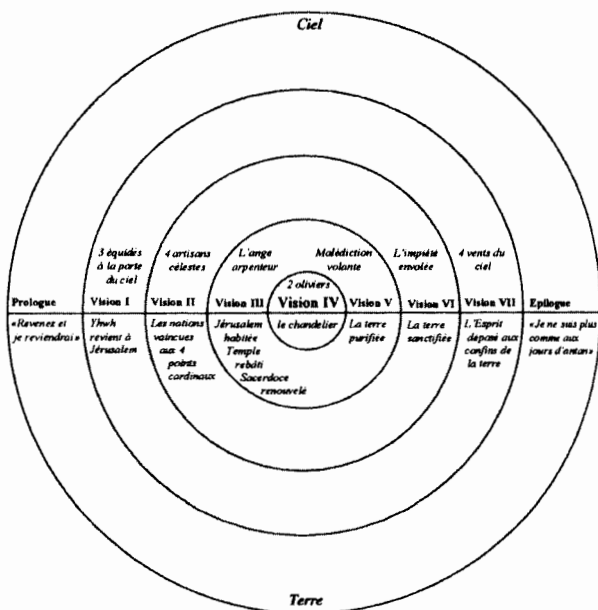
4.2. Etats de la recherche

M. BODA, « Majoring on the Minors : Research on Haggai and Zechariah », *CBR* 2/1 (2003), p. 33-68. R.J. COGGINS, *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTGu), Sheffield, 1987.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

S. AMSLER, «Zacharie et l'origine de l'apocalyptique», dans Id., *Le dernier et l'avant dernier. Etudes sur l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 29), Genève, 1993, p. 241-245. W.A.M. BEUKEN, *Haggai, Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10), Assen, 1967. M.J. BODA, «Figuring the Future: The Prophets and Messiah», dans S.E. PORTER, *The Messiah in the Old and New Testament*, Grand Rapids, 2007, p. 35-74. Id., «Freeing the Burden of Prophecy: Massa' and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9-14», *Bib* 87 (2006), p. 338-357. Id./M.H. FLOYD (éd.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, Sheffield, 2003. Id. (éd.), *Tradition in Translation: Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of Hebrew Theology*, New York, 2008. M. CASEVITZ/C. DOGNIEZ et M. HARL, *Aggée, Zacharie: traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes*, La Bible d'Alexandrie 23, Les Douze Prophètes 10-11, Paris, 2007. J.J. COLLINS, «The Eschatology of Zechariah», dans L.L. GRABBE/R.D. HAAK, *Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships*, London, 2003, p. 74-84. C. DOGNIEZ, «L'intertextualité dans la LXX de Zacharie 9-14», dans F. GARCIA MARTINEZ/M. VERVENNE (éd.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, Leiden, 2005, p. 81-96. EAD., «La reconstruction du Temple selon la Septante de Zacharie», dans A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume Leiden 2004*, Leiden, 2006, p. 45-64. B. GOSSE, «Le gouverneur et le grand prêtre, et quelques problèmes de fonctionnement de la communauté postexilique. Au sujet des rapports entre les charismatiques et l'autorité religieuse et civile dans le cadre de l'empire perse», *Trans* 21 (2001), p. 149-173. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia (PA), 1975. Y. HOFFMAN, «The Fasts in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance», dans O. LIPSCHITS/J. BLENKINSOPP, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003, p. 169-218. C. JEREMIAS, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial* (FRLANT 117), Göttingen, 1977. A. KUNZ, *Zions Weg zum Frieden. Jüdische Vorstellungen vom endzeitlichen Krieg und Frieden in hellenistischer Zeit am Beispiel von Sacharja 9-14*, Stuttgart, 2001. K. LARKIN, *The Eschatology of Second Zechariah*, Kampen, 1994. A. LEMAIRE, «Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. avant J.-C.)», *RB* 103 (1996), p. 48-57. T. LESCOW, «Zechariah 1-8: Verkündigung und Komposition», *BN* 68 (1993), p. 75-99. H. NIEHR, «Religio-Historical Aspects of the "Early Post-Exilic Period"», dans B. BECKING/M.C.A. KORPEL (éd.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OTS 42), Leiden et al., 1999. R. NORTH, «Prophecy to Apocalyptic via Zechariah», *VT* 22 (1972), p. 47-71. R.F. PERSON, *Second Zechariah and the Deuteronomistic School* (JSOT.S 167), Sheffield, 1993. D.L. PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets* (JSOT.S 17), Sheffield, 1981. A. PETITJEAN, *Les oracles du Proto-Zacharie* (EtB), Paris, 1969. T. POLA, *Das Priestertum bei Sacharja: historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung* (FAT 35), Tübingen, 2003. A. SÉRANDOUR, «Les récits bibliques de la construction du second temple: leurs enjeux», *Trans* 11 (1996), p. 9-32. Id., «Zacharie et les autorités de son temps», dans A. LEMAIRE (éd.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient* (LeDiv. Hors série), Paris,

2001, p. 259-298. F. SMYTH-FLORENTIN, «L'espace d'un chandelier: Zacharie 1,8-6,15», dans O. ABEL/F. SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, 1992, p. 281-289. M.A. SWEENEY, «Zechariah's Debate with Isaiah», dans *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Tübingen, 2005, p. 222-235. ID., D.W. COTTER (éd.), *The Twelve Prophets*, I, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*. II, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (Berit Olam, Studies in Hebrew Narratives & Poetry), Collegeville, 2000. C. TUCKETT, *The book of Zechariah and its Influence*, Hampshire, 2003. J.-M. VINCENT, «L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacharie», *Bib* 87 (2006), p. 22-41. I. WILLI-PLEIN, *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9-14* (BBB 42), Köln, 1974.



MALACHIE

Innocent Himbaza

Comment sait-on que Malachie est le dernier prophète? Non seulement il est placé à la fin des livres prophétiques, mais encore la tradition juive enseigne qu'à la mort de Malachie, l'esprit prophétique a quitté Israël. Malachie, le messenger de Dieu, était donc rempli de l'Esprit de Dieu pour transmettre l'indignation de Dieu ainsi que son appel à la conversion.

Le livre de Malachie présente un tableau sévère, dans lequel tout le monde a failli à l'alliance de Dieu, que ce soient les prêtres responsables du service cultuel ou le peuple en général. Pourtant, le temps et l'espace appartiennent à Dieu et le salut futur du peuple dépendra des choix que ce dernier doit faire maintenant en revenant à Dieu et en observant ses lois.

1. Plan et contenu du livre

A une exception près (4 Q XII^a, qui place Ml avant Jon), tous les autres témoins textuels hébreux, grecs, latins et syriaques placent Ml à la fin des XII. Certains commentateurs ont pensé que le livre de Malachie était au fond un appendice au livre de Zacharie. L'éditeur des XII aurait donné à cet appendice le titre de «Malachie» («mon messenger»). Cependant, nombreux sont ceux qui pensent qu'à l'origine le livre de Malachie était indépendant de Zacharie (Childs, Hill). La canonicité de Malachie n'a jamais été mise en cause (Verhoef).

Sur le plan textuel, la comparaison entre le texte hébreu et les versions signale plusieurs difficultés textuelles. W. Rudolph souligne que nous lisons des conjectures en 1,13 ; 1,14 ; 2,3 ; 2,4 ; 2,15 ; 3,6 ; 3,16. Il suffit de lire attentivement les différentes traductions de la Bible pour s'en rendre compte. Ces difficultés sont diversement appréciées : certains proposent d'apporter quelques corrections au texte hébreu en faveur des versions (BHS), alors que d'autres s'opposent à ces révisions (Verhoef).

La division en chapitres ne fait pas l'unanimité, puisque certaines éditions de la Bible comportent quatre chapitres, alors que d'autres n'en ont que trois. Cette différence de division en chapitres était connue dans la Vulgate, avant les

premières impressions de la Bible. C'est Etienne (ou Stephen) Langton, alors professeur à l'Université de Paris, qui a introduit une nouvelle division du texte biblique en chapitres. Celle-ci fut adoptée par l'édition de la Vulgate de 1226, appelée la Bible parisienne (ou Bible de l'Université). Pour le livre de Malachie, Langton distingua trois chapitres ; cette division s'imposa dans les milieux juifs, alors qu'une bonne partie de la chrétienté adopta la division en quatre chapitres.

Dans son commentaire de 1908, A. Van Hoonacker considérait que le livre de Malachie se divise en deux grandes parties. Dans la première, 1,2-2,16, le prophète dénonce les abus de la communauté juive. Les prêtres violent leur devoir. Ils négligent leur qualité de sacrificateurs, de docteurs de la loi. Contre la communauté, le prophète dénonce les divisions, les abus de divorces et les mariages mixtes. Dans la seconde partie, 2,17-3,24, le prophète parle de l'ère messianique et de la restauration. Pour les méchants qui semblent prospérer, le jour du Seigneur est proche ; le peuple doit donc remplir fidèlement ses obligations. Au jour du Seigneur, les justes auront une revanche éclatante. Deux appendices, qui closent l'ensemble du rouleau des XII petits prophètes, visent à rappeler l'importance de la loi de Moïse et à identifier le précurseur du jour du Seigneur à Elie.

R. Pautrel voit au contraire trois parties en dehors de l'introduction (centrée sur le thème de l'élection d'Israël: 1,1-5) et de l'épilogue (annonce du précurseur du jugement en la personne d'Elie: 3,23-24). Les trois parties décrivent les infractions à l'alliance de Lévi (1,6-2,9), les violations de l'alliance des pères (2,10-16), et les manques de foi dans l'alliance de la loi (2,17-3,22).

En suivant la division en sections ouvertes et fermées (*Parashot* et *Sedarim*) du TM, on obtient alors quatre parties : I = 1,1-2,9 (1,1-13 ; 1,14-2,9) ; II = 2,10-12 ; III = 2,13-3,21 (2,13-16 ; 2,17-3,12 ; 3,13-18 ; 3,19-21) ; IV = 3,22-24. Cette division met en évidence le thème de l'alliance comme thème central de Malachie. En effet, la première partie concerne les prêtres, la troisième concerne le peuple, et la seconde partie, qui est au milieu du texte, met en évidence la nécessité du respect de l'alliance avec Dieu. Cette division envisage le dernier paragraphe comme constituant un appendice aux yeux des massorètes (Hill). En suivant une autre division, G.P. Hugenberger considère également la troisième dispute de 2,10-16, qui parle du mariage en tant qu'alliance, comme la péricope centrale du livre de Malachie. Il défend, dans cette perspective, la structure concentrique de ce livre.

Cependant pour beaucoup de modernes (Smith, Chary, Rudolph, Vuilleumier, Glazier-McDonald, Verhoef, Hugenberger, Meinhold), le livre de Malachie est constitué de six parties, outre le prologue (1,1) et la finale (3,22-24), que certains divisent par ailleurs en deux. Ces parties, disparates dans leur contenu, sont appelées disputes ou « procès » (*rib*), accusations, controverses, oracles, etc. Le prophète parle seul, il ne s'agit donc pas d'une dispute où chaque partie prend

la parole comme en Job (Weyde). Quelques auteurs voient dans Malachie une certaine unité ou un mouvement d'ensemble. B. Glazier-McDonald considère que pour sa prophétie, Malachie utilise le schéma catéchétique de question-réponse. Pour T. Chary, même si le livre de Malachie n'a pas un plan déterminé, il y a un mouvement progressif qui va de l'amour de Dieu à la réalisation du salut en passant par la conversion exigée. Il faut ajouter que pour certains, comme Rudolph, la finale en Ml 3,22-24 n'a rien à voir avec le livre de Malachie, et constitue plutôt une conclusion à l'ensemble du canon des prophètes ; cette interprétation s'impose d'ailleurs de plus en plus dans la recherche (Himbaza).

D'une manière générale, on peut présenter la division du livre de Malachie de la manière suivante :

1,1	Titre ou suscription qui identifie l'auteur (Malachie) et le destinataire (Israël)
1,2-5	Le Seigneur aime Israël et le prouve
1,6-2,9	Conditions requises pour un culte authentique et dénonciation des prêtres
2,10-16	Protestation contre le divorce et le remariage avec les femmes idolâtres
2,17-3,5	Le jour du jugement et de la purification est proche
3,6-12	Appel à la repentance et au paiement de la dîme en vue de la bénédiction de Dieu
3,13-21	Annonce de la justice de Dieu et du triomphe final des justes
3,22-24	Finale : Deux figures historiques de la foi d'Israël sont évoquées : Moïse pour le passé et Elie pour le futur (qui représentent respectivement la Torah et les Prophètes)

2. Origine et formation

Ni la date exacte de la prédication de Malachie, ni le personnage lui-même ne sont bien connus. On ne dispose que de son livre, et de la « physionomie » spirituelle que ce dernier révèle (Chary, Verhoef).

La tradition juive soutient que Malachie faisait partie de ceux qui sont rentrés de l'exil babylonien (Talmud de Babylone, *Zebahim* 62a). Il serait en outre le dernier qui ait eu l'esprit de Dieu, puisque cette tradition dit qu'avec la mort des derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, le Saint-Esprit a quitté Israël (*Tosefta Sota* 13,2 ; *Midrash Cantique Rabba* VIII, 9,3 ; Talmud de Babylone, *Sanhedrin* 11a).

Quelques éléments du texte nous aident à dater la prédication de Malachie à l'époque perse. Beaucoup d'exégètes évoquent la mention de « *pêhâ* » (gou-

verneur) en 1,8, un mot qui désigne le représentant d'un gouvernement étranger (Hugenberger, Verhoef, Glazier-McDonald). Cependant d'autres auteurs affirment que ce mot est trop général pour être déterminant (Smith). Le Temple existe, nous sommes donc après 515, et à une époque de déclin du service au Temple. Les reproches de Malachie ressemblent à ceux d'Esdras-Néhémie, ils pourraient donc être plus ou moins contemporains. Le fait que Si 49,10 cite les douze prophètes, ainsi que l'allusion faite à Ml 3,24 en Si 48,10, montrent que Malachie date en tout cas d'une période antérieure à 180 avant J.-C. Les différentes datations proposées pour Malachie par l'exégèse historico-critique oscillent ainsi entre le début de l'époque perse et le début de l'époque hellénistique ; M. Krieg envisage même une datation plus tardive encore, vers 200 avant J.-C. La majorité des auteurs opte toutefois pour le milieu du ^v^e siècle avant J.-C.

Qu'en est-il de l'identité de l'auteur du livre de Malachie ? Le manque d'informations spécifiques permet au moins trois réponses différentes.

1. Certains considèrent que Malachie est un titre anonyme (Vuilleumier, Smith). La LXX, qui rend ce nom en Ml 1,1, par « son messager » va dans ce sens.

2. D'autres, estimant également que le nom « Malachie » n'est pas un nom propre, ont essayé d'identifier le prophète à un personnage connu de l'histoire, comme Mardochee ou Esdras le scribe (Targum [ms de Reuchlin], Talmud de Babylone, *Megillah* 15a). A la suite d'une partie de la tradition juive, Jérôme (*PL* 25, col. 1542,1557,1570) et Calvin l'identifient également à Esdras (Hill, Chary).

3. D'autres encore considèrent Malachie comme le nom propre du prophète. C'est le point de vue majoritaire de la tradition juive (Talmud de Babylone, *Megillah* 15a : « mais les sages disent que Malachie était son nom propre »), ainsi que de plusieurs auteurs modernes (Chary, Verhoef, Glazier-McDonald, Hill, Meingold).

La question des destinataires de Malachie est assez claire. Le prophète s'adresse aux Judéens en général (1,1) et aux prêtres en particulier en vue de la restauration d'un culte irréprochable. Puisque Malachie prophétise après le retour de l'exil babylonien, il faut comprendre le terme « Israël » comme désignant le peuple élu ou ce qu'il en reste, représenté par le royaume du Sud (Juda et Benjamin).

3. Thèmes et enjeux

Le principal thème de Malachie est la relation d'alliance entre Yhwh et Israël (Hill). Il utilise un vocabulaire d'alliance et parle de l'alliance avec Lévi (2,1-9), avec les pères, de l'alliance dans le mariage (2,10-16), et évoque le messager (ou

l'ange) de l'alliance (3,1). J.A. Fischer pense que Malachie corrige une fausse idée de la relation d'alliance avec Yhwh: aimer Dieu n'est pas la cause de sa bénédiction, mais la condition de cette dernière. Dieu reste lui-même la cause. Dieu aime Juda et veut l'honnêteté ainsi qu'un culte digne (Hill).

Le livre de Malachie relativise les oracles de salut proclamés par Agée et Zacharie (Hill). La communauté postexilique avait placé son espoir en Zorobabel comme messie au retour de l'exil (Za 6,9-15), mais les promesses ne se sont pas réalisées. Suite à la non-réalisation des attentes soulevées par la reconstruction du Temple, il y a eu une dégradation morale des prêtres et un découragement général du peuple. Malachie veut donc rétablir la confiance du peuple en Dieu et annonce la venue imminente du messie. Israël doit changer, retourner à Dieu, et l'ère messianique viendra (Smith). T. Chary estime également que Ml contient une tension eschatologique. Un descendant davidique n'est plus attendu, c'est désormais Dieu qui réalise le programme de restauration dans le futur.

Comme d'autres livres des XII, Malachie commente, voire idéalise l'histoire ancienne du peuple en citant les événements et les personnages du passé (Hill). Il relit le passé de l'élection, de l'alliance, de la prêtrise de Lévi comme un idéal à retrouver.

Comme le faisaient les prophètes préexiliques, Malachie parle de la restauration pour ceux qui reviennent à Dieu, et de la justice pour les défavorisés de la société (3,5).

Le thème du divorce reflète la tendance exclusiviste du judaïsme postexilique (Hill). Malachie attaque en même temps le divorce et le mariage avec les femmes païennes. Les deux sont les marques de l'absence de loyauté à l'alliance des pères. Le lecteur moderne peut être choqué par l'exclusivisme du livre ; Esd 10 et Ne 13 vont d'ailleurs encore plus loin que Malachie sur cette question. Cette exclusion est étroitement liée, en Malachie comme en Esdras-Néhémie, au thème de l'*apostasie* ; c'est pourquoi Malachie parle de « la fille d'un dieu étranger » (Ml 2,11) pour mettre en lumière l'idolâtrie qu'il attaque. Cette question montre une société théocratique et composée de castes, qui est essentiellement préoccupée par la crainte de la contamination des cultes étrangers et de l'oubli de l'alliance divine.

Si le peuple d'Israël est en ligne de mire de la prédication de Malachie, les nations étrangères ne sont que très peu évoquées par le livre. Malachie se préoccupe surtout de la conduite intérieure de la communauté qui gravite autour du Temple de Jérusalem. Cependant les petites allusions aux nations (1,11.14) vont dans le sens de l'universalité de Yhwh, puisque son nom est grand parmi les nations. Ces allusions laissent entendre que les nations sont plus respectueuses du nom de Dieu que le peuple d'Israël, pourtant dépositaire historique de l'alliance.

Notons encore que Malachie innove dans l'eschatologie hébraïque en parlant d'un livre du souvenir pour les justes: MI 3,16. Il s'agirait d'une influence perse sur le judaïsme postexilique (Hill, Meingold). L'idée d'un précurseur au jour du Seigneur (3,1 ; 3,23) est également un aspect eschatologique unique dans l'histoire de la révélation (Verhoef).

Pour les chrétiens, la lecture du livre de Malachie se prolonge directement dans le NT. MI 1,10-11 annonce l'Eglise ; MI 3,1.23-24 (Elie) annonce Jean-Baptiste ; MI 3,20 annonce Jésus (Hill). Dans le contexte des XII, MI 3,22-24 présente la conclusion de l'ensemble des *Nebiim*. La seconde partie de la Bible hébraïque y est corrélée à la première, la Torah de Moïse ; et l'annonce du retour d'Elie (seul prophète à avoir été « enlevé ; par Dieu, cf. 2 R 2), permet une (re) lecture eschatologique de l'ensemble des livres prophétiques.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

T. CHARY, SBI, 1969. A.E. HILL, AncB 25D, 1998. A. MEINGOLD, BK 14/8, 2006. H.G. MITCHELL/J.M.P. SMITH et J.A. BEWER, ICC, 1912. H. REVENTLOW, ATD 25/2, 1993. T.H. ROBINSON/F. HORST, HAT 14, 1954. W. RUDOLPH, KAT 13/4, 1976. A. VAN HOONACKER, EtB, 1908. P.A. VERHOEF, NICOT, 1987. R. VUILLEUMIER, CAT 11c, 1981.

4.2. Etats de la recherche

J.M. O'BRIEN, « Malachi in Recent Research », *CR:BS* 3 (1995), p. 81-94. A.E. HILL, « Malachi, Book of », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 4*, New York et al., 1992, p. 478-485. R. PAUTREL, « Malachie (Le livre de) », *DBS* 5 (1957), col. 738-746.

4.3. Ouvrages et articles importants

J. BRIEND, « Malachie 1,11 et l'universalisme », dans R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud* (LeDiv 159), Paris, 1995, p. 191-204. J.A. FISCHER, « Notes on the Literary Form and Message of Malachi », *CBQ* 34 (1972), p. 315-320. B. GLAZIER-MCDONALD, *Malachi : The Divine Messenger*, Atlanta (GA), 1987. I. HIMBAZA, « La finale de Malachie sur Elie (MI 3,23-24). Son influence sur le livre de Malachie et son impact sur la littérature postérieure », dans I. HIMBAZA/A. SCHENKER (éd.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C.* (OBO 233), Fribourg, 2007, p. 21-44. G.P. HUGENBERGER, *Marriage as Covenant : A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi* (VTS 7), Leiden et al., 1994. M. KRIEG, *Mutmaßungen über Maleachi. Eine Monographie* (ATHANT 80), Zürich, 1992. K.W. WEYDE, *Prophecy and Teaching Prophetic Authority : Form Problems and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288), Berlin/New York, 2000.

Partie III

LES ÉCRITS

La troisième partie de la Bible hébraïque, que l'on appelle souvent dans la tradition chrétienne les « Hagiographes », a des contours moins nets que la *Torah* et les *Nebiim*. Ceci apparaît déjà dans le titre hébreu de cette collection, *Ketubim*, qui signifie simplement les « Ecrits ». On trouve en effet dans cet ensemble des genres littéraires très divers : des écrits de sagesse : proverbes et enseignements (Proverbes), récits (Job), réflexions philosophiques (Qohéleth) ; des chants religieux et profanes (Psaumes, Lamentations, le Cantique des Cantiques) ; des romans et des nouvelles (Esther, Ruth, Daniel 1–6) ; des historiographies (Chroniques, Esdras et Néhémie) et finalement un écrit apocalyptique (Daniel 7–12). Les *Ketubim* constituent ainsi en quelque sorte un véritable condensé de la littérature juive de l'époque hellénistique.

Les Ecrits ne furent définitivement établis comme troisième partie de la Bible hébraïque qu'au début du deuxième siècle de notre ère (pour plus de détails, voir le chapitre de cette introduction sur le canon). Leur canonisation était liée, à l'époque, à la nécessité de redéfinir l'identité du judaïsme après la destruction du Temple de Jérusalem par les Romains en 70, mais aussi face au christianisme qui se revendiquait comme le « vrai Israël ». La fixation des *Ketubim* impliquait en outre l'exclusion de différents livres paraissant suspects pour différentes raisons. Certains de ces livres ne pouvaient dissimuler leur mise par écrit à une époque récente (les Maccabées et le Siracide), et étaient donc incompatibles avec la conception selon laquelle l'inspiration des livres saints avait pris fin à l'époque perse ; d'autres étaient écrits en grec (Sagesse de Salomon) ; d'autres, enfin, étaient de facture trop ouvertement apocalyptique au goût des Pharisiens.

L'ordre des livres retenus pour former les *Ketubim* est moins stable que celui de la *Torah* et des Prophètes. Ainsi on trouve dans le Talmud (*baba Bathra* 14b) une liste qui semble suggérer un ordre chronologique : Ruth (situé à l'époque des Juges), Psaumes (attribués pour une grande partie à David), Job, Proverbes, Qohéleth, Cantique des Cantiques (les trois derniers étant attribués à Salomon), Lamentations, Daniel, Esther (livres se situant durant l'époque de l'exil), Esdras-Néhémie et Chroniques (époque du retour).

La plupart des manuscrits placent cependant les Psaumes en première position, suivis ensuite par Job et Proverbes.

A une époque tardive, on a regroupé les livres de Ruth, du Cantique, de Qohéleth, de Lamentations et d'Esther en une collection de « cinq rouleaux » (*megillot*), à cause de la coutume consistant à les lire à l'occasion de certaines fêtes. L'ordre des cinq *megillot* est toutefois également peu stable dans la tradition. Dans les Bibles imprimées, on trouve en général l'arrangement suivant :

Ruth	(lu à la Pentecôte)	<i>« livre féminin »</i>
Cantique	(lu à la Pâque)	<i>« joie »</i>
Qohéleth	(lu à Sukkot)	<i>réflexion sur la relation entre Dieu et l'homme</i>
Lamentations	(lu lors de la commémoration de la destruction du Temple)	<i>« tristesse »</i>
Esther	(lu à Pourim)	<i>« livre féminin »</i>

Cet ordre s'ouvre et se termine par un livre qui a pour héroïne une femme ; les livres poétiques de Ct et de Lm encadrent Qo, lequel se trouve ainsi au centre de cette collection.

En règle générale, les *Ketubim* se concluent par les Chroniques. La position finale de ce livre est toutefois curieuse. En effet, dans tous les manuscrits où Ch et Esd-Ne sont mis ensemble, 1-2 Ch viennent toujours en dernier, alors même que sur le plan de leur chronologie et de leur logique narrative, ils précèdent Esd-Ne. La position de Ch s'explique sans doute par des considérations théologiques. Le dernier verset des Ch, qui forme la conclusion des Ecrits et, par conséquent, de toute la Bible hébraïque, relate une parole du souverain achéménide Cyrus : « Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : Tous les royaumes de la terre, Yhwh, le Seigneur des cieux me les a donnés et il m'a chargé lui-même de lui bâtir une Maison à Jérusalem, qui est en Juda. Lequel d'entre vous appartient à son peuple ? Yhwh, son Dieu sera avec lui et qu'il monte... » (2 Ch 36,23).

Cette finale souligne d'abord la dimension universelle du Dieu d'Israël, qui est le Dieu des cieux et qui dispose de tous les royaumes de la terre. C'est donc un renvoi à l'ouverture de la *Torah* (Gn 1), où Dieu apparaît comme le créateur des cieux et de la terre. L'ordre de reconstruire le Temple peut être compris dans le contexte de la destruction du Temple par les Romains comme la promesse que cette destruction ne sera pas définitive, tout comme celle du Premier temple auparavant ne l'était pas. Enfin, le lecteur est placé par la conclusion de Ch devant une question, celle de l'appartenance au peuple de Yhwh. Il est donc invité à s'interroger sur son identité ; le texte implique en outre que la manière pour lui de concrétiser cette identité, c'est de répondre à l'exhortation finale, « qu'il monte ». Cette exhortation constitue le dernier mot de la Bible. On peut la lire comme soulignant la nécessité d'un retour dans le pays, mais aussi comme un rappel de l'exode (la racine *ʿlh* « monter » est également utilisée pour décrire la sortie d'Égypte). De cette manière, la fin des *Ketubim* renvoie à la finale de la *Torah*, qui se termine également au seuil de la terre promise (cf. Dt 34) ; dans les deux cas, on a délibérément conclu ces deux ensembles canoniques sur des « fins ouvertes ».

Ce renvoi à la *Torah* se retrouve également dans le Psautier, qui est presque toujours placé en premier position dans la troisième partie de la Bible. Ps 1,1-2

(«Heureux l'homme... qui se plaît à la *Torah* de Yhwh et récite sa *Torah* jour et nuit») souligne que les *Ketubim* ne doivent pas être séparés de la loi (cf. le même phénomène pour les *Nebiim* en Jos 1,7-8).

Pour plus de détails sur l'histoire de la formation du canon des *Ketubim*, on se rapportera notamment à l'article sur le canon dans ce volume.

PSAUMES

Martin Rose

Dans une mesure non négligeable, lecture, compréhension et interprétation des Psaumes dépendent de leur contexte herméneutique respectif. Cette pluralité peut être illustrée par les questions suivantes :

1. Faut-il prendre *chaque psaume* comme une unité distincte, principale base de l'exégèse ?
2. Faut-il élargir la comparaison interprétative aux psaumes appartenant au même *genre littéraire* ?
3. Quel impact ont pour l'exégèse les *collections* dans lesquelles les différents psaumes sont inclus ?
4. Le *recueil canonique* des Psaumes propose-t-il, lui aussi, des critères pour l'interprétation ?
5. Faut-il comprendre les *cinq parties* du Psautier en analogie avec les cinq livres de la *Torah* ?

Ces diverses « contextualisations » permettent de multiples interprétations, chacune d'elles apportant des nuances importantes. Notons que plus que n'importe quel autre livre biblique, les Psaumes ont encore trouvé – et ceci jusqu'à aujourd'hui – de nouveaux « contextes » dans la liturgie (juive et chrétienne), dans la prière (individuelle et communautaire) et dans la littérature mondiale. L'esquisse suivante, cependant, se bornera à présenter quelques résultats qui ne concernent que la recherche vétérotestamentaire. Pour ce faire, reprenons dans l'ordre chacune des questions posées ci-dessus.

1. Chaque psaume comme une unité littéraire

Une première approche retiendra que la plupart des psaumes (116 sur 150) comportent des intitulés. Le livre biblique des Psaumes n'est pas un écrit continu présenté en 150 chapitres, mais manifestement un recueil réunissant de nombreuses petites unités littéraires qui, malgré toutes les « contextualisations » secondaires, ont toujours gardé leur « individualité » particulière.

Pour certains psaumes, le caractère d'unité littéraire est encore souligné par d'autres *aspects formels*, par exemple par leur structure en *acrostiche* : les initiales de chaque vers suivent ici l'ordre de l'alphabet. Ces psaumes présentent donc une unité, de A jusqu'à Z (en hébreu : de Alef jusqu'à Taw) : Ps 25 ; 34 ; 37 ; 111 ; 112 ; 119 ; 145, ainsi que les Ps 9 et 10 pris ensemble. Signalons encore que parmi ces psaumes acrostiches, le Ps 119 présente une organisation alphabétique absolument singulière : chaque lettre est utilisée huit fois, c'est-à-dire que huit versets de suite commencent par la même lettre.

De manière moins formelle (ou moins artificielle), le *contenu* de certains psaumes peut également mettre en évidence qu'ils ont été conçus comme des unités ayant leur « logique » propre. Le Ps 78 présente une grande fresque de l'histoire d'Israël, particulièrement développée pour l'exode de l'Egypte et la migration dans le désert (v. 12-53) ; le Ps 105 commence son récit avec l'alliance entre Dieu et Abraham (v. 9) et s'achève sur le don du pays (v. 44) ; le Ps 106 évoque Dieu en tant que « sauveur » à partir de l'esclavage en Egypte (v. 7) et jusqu'à l'époque de l'exil (v. 46) ; l'auteur du Ps 136 fait même débiter son énumération des miracles divins avec la création de l'univers (v. 5).

Il est probable que l'unité de l'un ou l'autre psaume est également constituée par son orientation sur un déroulement *liturgique*. Pourtant, contrairement aux critères évidents d'une structure « formelle » ou « historique », l'identification des éléments liturgiques et de leur enchaînement dans un psaume demeure relativement hypothétique, étant donné que les textes bibliques ne fournissent guère d'informations précises sur la liturgie du culte dans l'Israël monarchique ou dans les synagogues de l'époque postexilique.

La recherche scientifique a investi des efforts considérables pour éclaircir la compréhension de l'un et l'autre psaume, envisagé par conséquent comme une unité littéraire isolée. Mentionnons à titre d'exemple la découverte des proximités entre le Ps 104 et l'hymne égyptien au dieu Aton ou la reconnaissance d'éléments pré-israélites, « cananéens », dans le Ps 29. Les résultats de la recherche sur certains psaumes sont remarquables, mais ne peuvent être, dans leur diversité et leur abondance, l'objet de la présente introduction ; pour l'exégèse de psaumes particuliers, il faut renvoyer aux commentaires et aux études spécialisées.

2. Formes et genres littéraires

Il n'est pas exclu que dans les en-têtes des psaumes déjà, on puisse reconnaître les premières tentatives de leur « classification » formelle. En tout cas, les biblistes ont essayé depuis des siècles de comprendre certains mots utilisés dans les suscriptions dans le sens de termes *génériques* : *mizmôr* (57 attestations ; chant accompagné d'instruments à cordes ?) ; *šîr* (29 attestations ; chant cultuel ?) ;

maskil (13 attestations ; poème didactique ?) ; etc. Mais les informations étymologiques et historiques à ce sujet sont insuffisantes et ne permettent pas d'obtenir la moindre clarté dans cette question.

Certains de ces intitulés sont, certes, anciens (et on peut montrer que déjà les traducteurs grecs des III^e/II^e siècles avant J.-C. n'étaient plus en mesure de les comprendre correctement), mais ils sont tout de même secondaires par rapport au corpus poétique lui-même des psaumes et ne garantissent donc pas l'authentique intelligence des textes. Par conséquent, la question du genre littéraire d'un psaume et celle de son intention doivent être étudiées de manière plus approfondie, en prenant pour base l'ensemble du texte poétique dans sa structure et dans ses énoncés.

Dans des publications des XVIII^e et XIX^e siècles, orientées sur les aspects « esthétiques » des textes littéraires, on observe déjà une grande sensibilité pour les formes conventionnelles par lesquelles s'exprimait, disait-on, la piété individuelle des prières psalmiques (cf. surtout Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1782/1783). Mais la systématisation catégorielle des formes et des genres littéraires relevés par la recherche exégétique est liée au nom de Hermann Gunkel (1862-1932). Dans une contribution de 1906, il a proposé de définir tout « genre (littéraire) » en fonction de trois critères : (a) un langage caractéristique/stéréotypé (une « forme ») ; (b) un certain ensemble d'idées (un « contenu ») ; et (c) un « *Sitz im Leben* » (un « contexte situationnel », typique et continu, dans la vie communautaire). Cette dernière question, qui est celle du milieu social, introduit dans les méthodes exégétiques (jusqu'ici de prépondérance philologique et historique) la dimension des considérations sociologiques. Gunkel part de l'idée que tous les « genres » (« *Gattungen* ») dont se servent les auteurs, de manière parfois absolument individualisée, s'enracinent dans un monde de collectivité et d'oralité. L'exégète allemand a réuni les résultats de ses recherches dans son commentaire de 1926 (*Die Psalmen*), ainsi que dans son étude introductive et systématique (*Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*) achevée, après sa mort, par son élève Joachim Begrich (1933).

Les principaux genres attestés dans le livre des Psaumes sont, selon Gunkel, au nombre de quatre : les *hymnes*, les *supplications nationales*, les *supplications individuelles*, et les *actions de grâces individuelles* (voir tableau page suivante).

S'ajoutent à cela divers genres mineurs : psaumes royaux (p. ex., Ps 2 ; 18 ; 20 ; 21 ; 45 ; 72 ; 101 ; 110 ; 132 ; 144,1-11), chants de pèlerinage (p. ex., Ps 84 ; 122) ; psaumes didactiques (p. ex., Ps 1 ; 37 ; 49 ; 73 ; 91 ; 112 ; 127 ; 128 ; 133), etc.

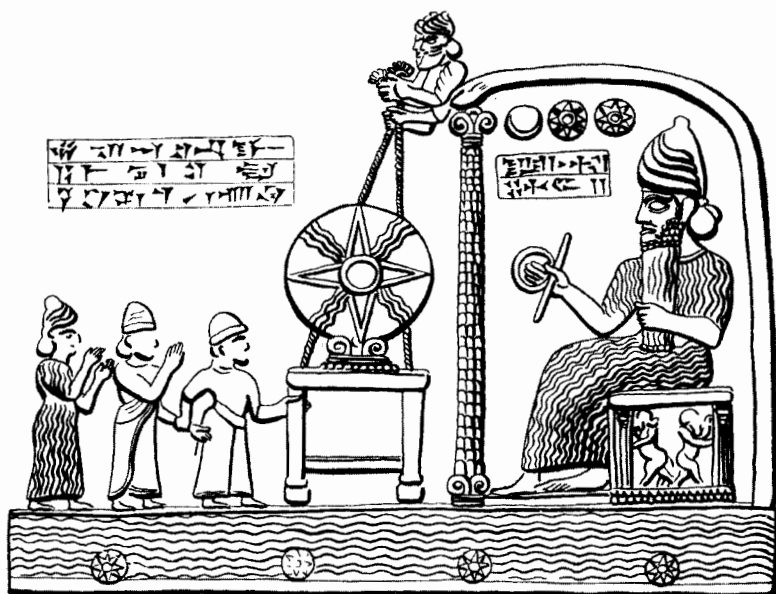
La méthode des « formes » développée par Gunkel et la classification des « genres » qu'il a proposées ont profondément marqué toute la recherche ultérieure sur les psaumes. Dans la discussion scientifique, on a depuis lors princi-

Genres	Exemples typiques	GUNKEL-BEGRICH, <i>Einleitung in die Psalmen</i> , 1933
hymnes	Ps 150 ; 148 ; 147 ; 145	§2, p. 32-94
supplications nationales	Ps 79 ; 83 ; 80 ; 44	§4, p. 117-139
supplications individuelles	Ps 13 ; 54 ; 88 ; 3	§6, p. 172-265
prières de reconnaissance individuelles	Ps 30 ; 66, 13ss.	§7, p. 265-292

palement essayé (a) d'avancer d'autres modèles pour le *Sitz im Leben* ; (b) de préciser davantage certains critères *formels* ; et (c) de revoir du point de vue du *contenu* la systématisation gunkelienne.

(a) *Sitz im Leben* : Pour l'école scandinave (en particulier Sigmund Mowinckel), le cadre *cultuel* est d'une importance fondamentale pour la question de l'origine des psaumes ; le culte est considéré comme le lieu privilégié, sinon exclusif, du langage religieux. En refusant cette vue unilatérale, d'autres chercheurs accentuent plutôt les situations *non cultuelles* (ou *post-cultuelles*) qu'il faut indubitablement supposer pour de nombreux psaumes, telles que la méditation ou le recueillement, l'édification spirituelle ou l'instruction religieuse, etc. Bien que cette réflexion sur la fonction de ces textes poétiques et leur utilisation soit absolument indispensable, on ne peut plus guère espérer de réponse simple et définitive : un psaume de provenance cultuelle peut avoir connu un remaniement « non cultuel » et un psaume d'origine « non cultuelle » peut s'inspirer de formes manifestement cultuelles. Il faut donc éviter des réponses « dogmatiques » de l'un ou l'autre type et rester ouvert à de multiples possibilités en fonction de l'*histoire* (de la transmission et de la rédaction) que l'on reconstruit pour le contexte situationnel des psaumes.

(b) *Forme* : Dans le détail, les études de Gunkel n'attestent pas toujours un emploi rigoureux des critères formels. Ainsi, des recherches ultérieures ont essayé d'apporter des observations plus nuancées et de proposer des définitions plus fines à l'intérieur des « genres » principaux. La thèse de doctorat de F. Crüsemann (1969) qui distingue deux types d'hymnes en est un exemple remarquable : un premier groupe dont l'élément caractéristique est l'impératif introductif (p. ex., « Louez Yhwh ! »), et un second groupe particulièrement marqué par des participes apparaissant en séries et évoquant les hauts faits du Dieu vénéré. La description des formes psalmiques a encore beaucoup gagné en profil et en solidité par la comparaison avec des textes analogues de l'Égypte et de la Mésopotamie. En effet, l'exégèse est devenue de plus en plus sensible au fait qu'Israël participait pleinement d'une culture poétique commune à tout le Proche-Orient ancien.



Représentation babylonienne du culte. Le roi, accompagné de deux prêtres, rend un culte dans un temple terrestre où le dieu solaire est représenté par son symbole. Derrière, à droite, se trouve le palais céleste, où trône le dieu (cf. Ps 11,4).

(c) *Contenu* : Les études centrées sur des aspects formels ont montré la richesse énorme cultivée par la poésie religieuse, mais ont également donné l'impression d'un éclatement total des principaux « genres » élaborés par Gunkel et d'un foisonnement effréné des hypothèses. Pour contrebalancer cette tendance de la recherche, C. Westermann a proposé une nouvelle systématisation des genres psalmiques, essentiellement orientée sur des critères de contenu. Dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* (2002, p. 196ss.), il ne reconnaît ainsi que deux attitudes fondamentales de l'homme devant Dieu : louer ou se plaindre. Pour les psaumes du premier groupe, il retient la seule distinction entre une louange *narrative* (qui rapporte un événement particulier compris comme intervention de Dieu en faveur de la communauté ou de l'individu) et une louange *descriptive* (qui magnifie Dieu pour la plénitude de son œuvre et de son être). Il est vrai que seul le critère du contenu permet d'indiquer une certaine spécificité israélite, spécificité liée à l'histoire du peuple d'Israël ainsi que définie par les caractéristiques de son Dieu Yhwh ; mais le concept global de Westermann, peu soucieux des questions strictement formelles, n'a guère convaincu les exégètes.

Pour *résumer* l'apport des recherches sur les genres littéraires, on peut retenir surtout la « découverte » du « *Sitz im Leben* » des psaumes, c'est-à-dire l'importance de leur contexte situationnel. Par là, les exégètes furent sensibilisés à la question du rapport entre collectivité et individualité : même les *contenus* (prières, poèmes, enseignements, etc.) les plus personnels ne peuvent s'exprimer qu'à l'aide de *formes linguistiques* communes à de nombreuses cultures et générations.

3. Les collections

Le travail consistant à rassembler les psaumes en un recueil ne fut pas exécuté d'un seul jet, mais ce livre biblique est plutôt une « collection de collections », achevée seulement après un long processus de transmission et de rédaction. Parmi les indices évidents trahissant des collections particulières ayant préexisté à la constitution du Psautier on mentionnera surtout trois éléments :

a) La note en 72,20 (« Fin des prières de David fils de Jessé ») doit être comprise, d'après l'interprétation la plus plausible, comme une « souscription » (colophon), donc comme une annotation finale (selon les usages de la littérature orientale) rappelant à cet endroit le titre d'une ancienne collection qui portait ce nom précis : « Prières de David fils de Jessé ». On peut donc être sûr de l'existence originellement indépendante d'un recueil « davidique » en tant que tel.

b) Une marque distinctive est aussi la formule (en hébreu) « *l'-Dawîd* » attestée dans l'intitulé de 73 psaumes (donc pour presque la moitié du Psautier !). Un autre groupe est constitué par l'en-tête « *l'-'Asaf* » (Ps 73–83 ; cf. 50) et, d'une manière analogue, par la mention des « fils de Coré » (Ps 42–49, cf. Ps 84–85 et 87–88). On a souvent compris et interprété ces formules au sens d'une sorte de « sceau » attribuant les psaumes à tel ou tel « auteur » (*lamed auctoris*). D'autres y reconnaissent une marque d'« appartenance » (à un recueil de textes) ou une « note de propriété » (reflétant les revendications d'un groupe de chantres).

c) L'existence de collections antérieures à la constitution du Psautier est encore confirmée par les doublets (surtout Ps 14 = 53, mais encore : Ps 70 = 40,14-18 ; 108 = 57,8-12 + 60,7-14). On aurait certainement évité ces répétitions si l'une et l'autre recension du même poème n'étaient pas déjà solidement ancrées dans leur collection respective. Pour ces psaumes « à double », la convergence très large du matériel textuel, d'un côté, exige la supposition d'une origine commune, alors que les divergences tout de même notables, de l'autre côté, soulignent le développement différent de chacun de ces psaumes dans leurs contextes littéraires propres avant leur insertion dans un même recueil canonique.

Il y a donc une certitude incontestable sur ces trois étapes principales : les psaumes particuliers → les collections → le livre achevé et canonisé. Pour les détails pourtant, l'histoire du processus rédactionnel (comme d'ailleurs toute

description scientifique d'une «histoire») ne peut revendiquer que la probabilité d'une plausibilité argumentative. Les esquisses que les exégètes tracent de cette histoire reconstituée sont très variées et sujettes à débat.

Quelle est la collection la plus ancienne avec laquelle il serait possible de faire commencer le processus rédactionnel ? De manière assez unanime, la recherche exégétique suppose que la suite «canonique» des principales collections reflète également, *grosso modo*, les étapes de la croissance successive du Psautier. Cela veut dire que l'on considère la première collection «davidique» (Ps 3–41) comme étant aussi la plus ancienne, et comme constituant le noyau de toute la formation du Psautier. Cependant, d'autres modèles explicatifs peuvent encore être conçus, dont certains sont peut-être même plus cohérents dans leur argumentation.

Toute considération à ce sujet devrait débiter avec la question de la «davidisation» de la tradition psalmique. Comment en est-on arrivé à mentionner le nom de David dans le colophon d'une collection particulière (72,20) et à attribuer finalement le livre entier des Psaumes à cette figure de l'histoire d'Israël ? Ce développement est impensable sans l'étape préalable de l'historiographie deutéronomiste et l'image de David que celle-ci présente. D'abord, et sous l'angle narratif, il faut rappeler qu'à plusieurs reprises, le jeune David est présenté à la cour royale de Saül comme un habile joueur de cithare (1 S 16,16.23 ; 18,10 ; 19,9). Cette tradition présentant David comme *musicien* offre une première explication à l'attribution davidique du Psautier. Mais il faut également insister sur la profonde piété personnelle qui ressort plus d'une fois dans l'image deutéronomiste de David. Il est vrai qu'il a souvent péché contre son Dieu (p. ex. dans l'affaire avec Bethsabée, 2 S 11–12), qu'il n'a pas toujours respecté les règles cultuelles (p. ex. en mangeant du pain consacré, 1 S 21,7), qu'il a connu à la maison la pratique des *teraphîm*, des dieux domestiques (1 S 19,13.16), etc. Étonnamment, les rédacteurs deutéronomistes n'ajoutent pas de notes critiques pour prendre distance par rapport à un tel David, qui se permet des libertés considérables face aux normes en vigueur chez les prêtres et les théologiens judéens. Cette piété «populaire» et «individuelle» représentée par David ne veut pas simplement le succès, le bonheur garanti par Dieu, mais garde une fidélité envers Dieu dans les situations de vie difficiles également. Dans les temps de revers politiques, lorsqu'il doit par exemple prendre la fuite devant Absalom, David ne s'assure pas *cultuellement* de la présence de Dieu (symbolisée par l'arche de l'alliance), mais il place sa confiance en la présence *personnelle* de «son Dieu» (2 S 15,24–26).

David est décrit dans toute son humanité, avec ses succès et ses fautes, ses péchés et leur rémission, exposé aux persécutions et protégé par son Dieu ; il s'agit là d'une remarquable interprétation du roi puissant, fondateur de la dynastie judéenne. À l'époque de l'exil babylonien, sans Temple ni royauté, pouvait naître cette image «humaine» de la piété personnelle, représentée par le roi de l'époque

précédant la construction du Temple salomonien; et il n'y eut qu'un petit pas supplémentaire pour faire de ce David le «chantre favori d'Israël» (cf. 2 S 23,2), pour ainsi dire le patron des psalmistes, et lui attribuer des psaumes, en particulier ceux provenant de cette même piété personnelle. Dans le colophon de 72,20, de tels psaumes sont appelés «prières» (*ṯpillôt*), paroles que l'homme adresse à son Dieu, et David ne porte aucun titre (tels que «roi d'Israël», «serviteur de Yhwh», «oint/messie», etc.), mais uniquement et simplement son patronyme: «fils de Jessé».

Il est probable qu'à l'origine, cette souscription de 72,20 n'a clos que la collection «davidique» des Ps 51–72 car celle-ci atteste comme aucune autre une concentration des indications «biographiques», qui toutes renvoient à des situations précises décrites dans l'œuvre deutéronomiste.

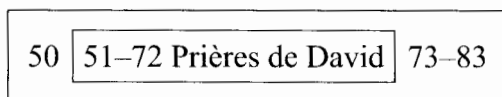
Ps 51 («quand Natan alla chez lui...»)	→ 2 S 12,1
Ps 52 («quand Doëg vint annoncer à Saül...»)	→ 1 S 21,8; 22,9
Ps 54 («quand les gens de Zif vinrent dire...»)	→ 1 S 23,19
Ps 56 («quand les Philistins le saisirent à Gath»)	→ 1 S 21,11-13
Ps 57 («quand, dans la caverne, il fuyait Saül...»)	→ 1 S 22,1-2 (ou 24,1-9)
Ps 59 («quand Saül envoya garder la maison...»)	→ 1 S 19,11-17
Ps 60 («quand il combattait les Araméens...»)	→ 2 S 8,13
Ps 63 («quand il était dans le désert de Juda»)	→ 1 S 23,14

Un critère supplémentaire soutenant l'ancienneté de la collection formée par les Ps 51–72 peut être obtenu par la comparaison des psaumes «à double», Ps 14 et 53: le dernier contient des passages dont la compréhension s'est perdue au cours de la longue transmission, tandis que dans l'autre (Ps 14), une relecture ultérieure a permis de restituer un sens à ces passages problématiques.

À l'époque de l'exil babylonien, période de l'ancantissement de toute structure nationale et cultuelle, la figure de David est ainsi devenue dans cette première collection de psaumes le modèle de l'homme qui, individuellement, expose ses plaintes devant son Dieu.

Après l'exil, le culte sacrificiel se réorganise, le Temple est reconstruit (520-515) et une hiérarchie sacerdotale se met en place. La liste des rapatriés comprend (outre les prêtres et les lévites) les «chantres», fils d'Asaf (Esd 2,41; Ne 7,44). Ces derniers ne sont pas mentionnés dans l'historiographie deutéronomiste; l'œuvre chroniste, par contre, contient plusieurs allusions à leur sujet. Selon les Chroniques, leur ancêtre, Asaf, était déjà chantre sous David (1 Ch 15,17), et même chantre-chef du roi (1 Ch 16,5; 25,2); on retrouve son nom (toujours en tête!) dans l'énumération des chantres officiant dans le Temple de Salomon (2 Ch 5,12). Il est encore mentionné, à côté de David, dans le contexte de la réforme cultuelle du roi Ezéchias (2 Chr 29,30): «... de louer Yhwh avec les

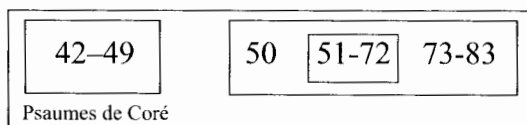
paroles de David et d'Asaf». Cette remarque fait penser à des psaumes, distincts quant à leur origine et leur tradition (avec leurs deux attributions spécifiques), mais réunis dans le même but : les « prières » individuelles (*r'fillôt*) sont devenues « louanges » liturgiques (*hallél*). Les « Psaumes d'Asaf » (Ps 73–83) s'ajoutent ainsi à la collection des « Psaumes de David » (Ps 51–72), mais les introduisent aussi de manière programmatique (Ps 50).



Psaumes d'Asaf

La prochaine phase de l'accroissement successif du Psautier est marquée par l'adjonction des « Psaumes de Coré », placés en tête de la collection précédente : Ps 42–49.

« Psautier élohiste »



L'ensemble de ce recueil (Ps 42–83) a subi une certaine harmonisation rédactionnelle : le nom divin « Yhwh » a été remplacé par l'épithète « Elohim » (Dieu/divinité). On parle alors du « Psautier élohiste ». Cette *harmonisation « élohiste »* est une mesure intéressante, probablement influencée également par la politique religieuse dans l'Empire perse visant à favoriser les dieux internationaux au détriment des dieux nationaux : dans ce contexte, on préfère parler du « Dieu du ciel », du « Dieu suprême », du « Dieu Très-Haut » ou simplement de « Dieu ». Il est compréhensible que les juifs dans l'Empire perse souhaitaient proclamer leur Dieu Yhwh comme étant identique à ce Dieu suprême. Par conséquent, ils n'étaient guère intéressés à accentuer le nom propre de leur Dieu national, et l'appellation « Elohim » (comprise au sens de « Dieu par excellence ») se prêtait désormais mieux que le nom propre *Yhwh*.

A cette même époque, la question de l'auteur des textes sacrés commençait à devenir de plus en plus importante. Retenons pourtant que dans ce « Psautier élohiste », la tradition « davidique » est loin de requérir la prédominance dans la poésie d'Israël : les psaumes « davidiques » de cette collection se trouvent seulement *après* les « Psaumes de Coré » (Ps 42–49) ainsi qu'*après* le premier « Psaume d'Asaf » (Ps 50).

Il en va autrement dans l'étape suivante du développement du Psautier. Désormais, toute une collection de « Psaumes de David » est mise *en tête* : Ps 3–41 :

« Psautier davidique »

3–41

Psautier élohiste : 42–83

84–85

86

87–88

Psaumes de David

Coré

David

Coré

Cette recrudescence du prestige «davidique» peut être une répercussion des espoirs placés en la personne de Zorobabel, gouverneur de Juda, lui-même d'ascendance davidique (1 Ch 3,19; cf. encore Mt 1,12 et Lc 3,27) et petit-fils de l'avant-dernier roi de Juda. Les prophètes Aggée et Zacharie l'avaient vivement encouragé à faire progresser la reconstruction du Temple (Ag 1,2; Za 4,6-10; Esd 5,1-2; 6,14). On peut également constater une tendance grandissante à respecter les textes transmis sous leur forme codifiée: les deux psaumes «jumeaux» (Ps 14 et 53), par exemple, sont maintenus dans ce recueil. En outre, l'harmonisation «élohiste» de la collection des Ps 42–83 est fidèlement maintenue, mais elle n'est plus imposée aux nouveaux ajouts, ni au recueil mis en tête (Ps 3–41), ni aux autres psaumes de Coré joints en annexe (Ps 84–85.87–88).

Au temps de Zorobabel, il n'y avait qu'un petit pas vers le développement d'une ardente espérance messianique (Ag 2,20-23) qui pourtant fut rapidement déçue: pour des raisons obscures (destitution par l'autorité perse? mort soudaine?), Zorobabel disparut de la scène politique, un vide rempli dès lors par le seul grand prêtre Josué (Za 6,9-13). Dans ce climat d'attentes messianiques, on peut situer aussi une certaine rédaction du Psautier: avec le Ps 2 comme nouvelle introduction et le Ps 89 comme une grande conclusion.

« Psautier messianique »

2

3–88 : « Psautier davidique »

89

Les deux psaumes du cadre déterminant la lecture messianique des psaumes «davidiques» rappellent avec insistance le serment que Dieu avait fait à David (Ps 89,4.36.50; cf. Ps 2,7), mais il ne subsiste aucun doute quant au fait que la réalité politique de l'époque était loin de correspondre à la réalisation de ces espérances messianiques (cf. surtout le verset final, Ps 89,52). Des soulèvements contre le pouvoir central (cf. Esd 4,6 et 4,7-23) n'aboutirent pas; malgré toutes les déceptions, le messianisme davidique, royal ou restauratif, ne s'éteignit jamais, mais il devint néanmoins de plus en plus marginal dans la politique *officielle* en Juda.

Cette politique est le mieux représentée par l'historiographie chroniste, qui cherche à éviter le concept d'un messianisme royal et politique. Selon l'œuvre chroniste, la fonction principale de David ne consistait pas à être le fondateur d'une dynastie ou le « messie de Yhwh », mais d'avoir véritablement tout préparé pour la construction du *Temple* et pour le culte liturgique (1 Ch 22–26). Les livres d'Esdras et de Néhémie ne sont intéressés qu'au pouvoir sacerdotal et à la vie spirituelle de la communauté ; ils ne parlent pas des mouvements messianiques.

Certes, la politique dirigée par la classe sacerdotale n'a pu simplement éliminer l'héritage messianique, mais la théologie officielle a tenu à donner une nouvelle interprétation à cette tradition ; pour cette autre relecture, on pourrait parler d'un « messianisme sans messie » (Hans Strauss), c'est-à-dire d'un messianisme *sans* figure royale de messie : le roi, c'est Yhwh, et Yhwh seul ! C'est précisément dans ce milieu qu'il faut situer les « Psaumes du Règne » (Ps 90–99).

« Psautier théocratique »

2–89 : « Psautier messianique »	90–99	100–118
	Psaumes du Règne	Annexes : « Alléluia » etc.

Dans le tableau tracé par ces psaumes, le messie n'apparaît jamais. Dieu seul réalisera la justice sur la terre et créera un nouvel ordre du monde (cf. p. ex. Ps 99,4.8). Toute la terre participera à la louange de Yhwh chantée par Israël (cf. p. ex. Ps 96,1). Cette atmosphère d'enthousiasme imprègne tous les psaumes du Règne. Dans une perspective eschatologique, elle anticipe sur ce qui est attendu pour le royaume de Dieu qui est « proche » (cf. aussi Mt 3,2 ; 4,17 et *par.*). « Yhwh règne » (Ps 93,1 ; 96,10 ; 97,1 ; 99,1) : la forme *verbale* en hébreu n'exprime pas un état, mais une activité ; elle veut affirmer le dynamisme lié à la foi en Yhwh en tant que roi et juge.

Dans le texte massorétique, aucun des psaumes de cette collection des Ps 90–99 n'est intitulé « psaume de David ». Le premier psaume de ce groupe (Ps 90) porte le titre « Prière de Moïse, l'homme de Dieu ». Ainsi l'intérêt principal s'est déplacé : David n'est plus le premier psalmiste, mais il a désormais un célèbre prédécesseur en la personne de Moïse, qui aurait inauguré ce genre de littérature sacrée.

D'autres psaumes d'origines diverses furent joints en annexe (dans le groupe des Ps 100–118), probablement à des moments différents. Pour la plupart, ils expriment la même louange enthousiaste, résumée encore dans un « Alléluia » (= « Louez Yhwh ! ») initial ou final.

Ce n'est pourtant pas exclusivement dans un contexte liturgique de louange que l'on a utilisé les psaumes, mais aussi dans celui de l'enseignement. Il faut supposer l'existence d'écoles sapientiales qui se sont occupées de la transmission de l'héritage religieux, historique et éthique de l'Ancien Israël. Mais en même temps, ces écoles ont exercé une *réflexion* sur la tradition, avec pour but de considérer les impacts de l'héritage pour une situation nouvelle et actuelle. Dans cette perspective, on n'a pas seulement *transmis*, par exemple, le Psautier sous la forme reçue, mais on a aussi *créé* des textes nouveaux. Pour cette « psalmographie savante », il faut particulièrement mentionner le *nouveau cadre* placé autour du Psautier déjà existant : à savoir les Ps 1 et 119.

« Psautier sapiential »

1	2–118 : « Psautier théocratique »	119
---	-----------------------------------	-----

Le cadre indique la clef d'interprétation proposée pour le Psautier entier. Le Ps 1 est une sorte de *proème* (exorde) qui, à la manière de la sagesse, enseigne les « deux chemins » (v. 1 et 6 : *derek*) : celui des « justes » (sages, raisonnables, intègres, etc.) et celui des « mauvais » (insensés, déraisonnables, pécheurs, etc.). Le Ps 119 est une œuvre littéraire prolixe, puisqu'il est de loin le plus long de tous les psaumes ; il comprend 176 versets, regroupés en 22 strophes correspondant aux 22 lettres de l'alphabet hébreu. Sa forme stylistique, qui correspond à celle d'un « acrostiche alphabétique », est très sophistiquée : chaque strophe est composée de huit versets commençant par la même consonne. Son thème principal correspond à celui du Ps 1 : « Heureux ceux dont la conduite [*derek*] est intègre et qui marchent dans l'enseignement de Yhwh » (119,1). Tout au long de ce psaume, l'idée d'enseignement est largement développée ; les termes de ce champ linguistique sont extrêmement nombreux. Cette autre relecture de la tradition psalmique reprend fidèlement l'intention de faire la louange de Dieu, vénéré dès lors comme l'enseignant suprême (Ps 119,102 ; cf. aussi Jb 36,22).

D'autres psaumes acrostiches (Ps 37 ; 111 ; 112), de forte accentuation sapientiale (Ps 37 ; 73 ; 112), proviennent certainement du même milieu de « psalmographie savante ». Il n'est pas exclu qu'ils aient été insérés dans le texte reçu afin de parvenir à un recueil de 120 (12 x 10) psaumes. Puisque le second psaume-cadre (l'actuel Ps 119) atteste une prédilection pour la symbolique des chiffres (22 x 8 versets) et que le Ps 116 était probablement compté comme *deux* psaumes primitivement distincts (cf. la traduction grecque [LXX] : Ps 116,1-9 et 116,10-19), on obtiendrait ainsi effectivement le chiffre 120 pour ce « Psautier sapiential ». Comme les 12 tribus représentent *tout* le peuple d'Israël et les 10 commandements

la totalité de l'enseignement divin, ces 120 psaumes pouvaient prétendre résumer l'essentiel de toute la tradition sacrée. Avec cette symbolique de totalité, la rédaction du Psautier sapientiel revendiquait vraisemblablement avoir établi la forme définitive et quasiment « canonique » de cette collection (cf. Dt 4,2 ; 13,1).

Néanmoins, l'histoire du processus rédactionnel n'était pas encore arrivée à son terme. Toute une petite collection fut encore ajoutée, celle des « cantiques des montées » (ou « psaumes de pèlerinage ») : Ps 120–134. Visiblement, les responsables de cette adjonction n'ont pas apprécié que le Psautier se termine avec une péroraison sapientiale, très artistique et individualisante (Ps 119), mais ils ont voulu accentuer les liens indispensables avec le Temple, ses servants et l'ensemble de la communauté cultuelle. Outre ce recueil des Ps 120–134, dont chaque poème est caractérisé par un intitulé identique, d'autres psaumes furent insérés – probablement par les mêmes rédacteurs – et placés sous une autorité « davidique » (Ps 138–144 ; voir également Ps 137 dans la LXX). Pour corriger le début du « Psautier sapientiel » (Ps 1,1 : « Heureux l'homme... ! »), ce « Psautier liturgique » se conclut sur une reprise correctrice, répétée : « Heureux le peuple... ! » (Ps 144,15). Avec le nombre de 144 psaumes (= 12 x 12), ce Psautier parvient ainsi à surenchérir sur la symbolique numéraire (idée de totalité) déjà exprimée par le chiffre 120 dans le Psautier sapientiel. Après cela, les Ps 145–150 ne forment qu'un grand final en « Alléluia », en analogie au final précédent, celui des Ps 111–117.

« Psautier liturgique »

1–119 : « Psautier sapientiel »	120–134	135–144	145–150
	« Psaumes de pèlerinage »	Annexes « Psaumes de David »	Grand final en « Alléluia »

Certes, on a continué à créer de nouveaux psaumes, mais ceux-ci n'ont plus obtenu un statut canonique. Le Psautier de la Bible grecque (LXX) comprend un psaume supplémentaire, mais celui-ci est clairement indiqué comme étant exclu du compte. Le livre canonique des Psaumes (considéré comme étant d'origine « davidique ») était clos. De nouveaux textes poétiques furent réunis dans un livre à part : les « Psaumes de Salomon ». Ce recueil de 18 psaumes n'a toutefois plus trouvé une reconnaissance générale et définitive en tant que livre canonique. Mentionnons encore les hymnes de Qumran, appelés les « *Hôdayôt* », dont une trentaine ont été trouvés sur des rouleaux malheureusement très endommagés. Pour les communautés chrétiennes, il est également attesté que l'on chantait des psaumes (cf. p. ex. 1 Co 14,26), soit ceux reçus de la tradition, soit des poèmes nouvellement conçus (cf. p. ex. Ph 2,6–11).

4. Le Psautier comme livre biblique parmi les autres

Dans un long processus, les différentes collections de psaumes se sont ainsi transformées en «Psautier», (a) considéré dès lors comme une unité littéraire et (b) attribué à un seul auteur, David. Bien qu'ils ne correspondent pas à l'histoire de la formation du texte, comme nous l'avons vu, ces deux aspects ont profondément influencé la lecture des psaumes.

(a) Parmi les autres textes canoniques, le livre des Psaumes est considéré comme un document unique offert à tout homme afin que, dans une situation dialogique, il puisse «répondre» à l'activité de Dieu se manifestant dans son vécu (Westermann). L'unité littéraire est donc trouvée dans cette situation de «prière» qui peut s'exprimer sous des formes très diverses. Cette compréhension se reflète bien dans la souscription des «*Prières* de David» (Ps 72,20). Cependant, le titre du livre biblique des Psaumes en entier préfère, selon la tradition juive, une définition plus restreinte: *tehillim*, «les louanges»; l'essentiel de la «réponse» de l'homme devrait donc être de chanter la gloire de Dieu. D'après cette lecture des psaumes, l'attitude de lamentation ou de complainte, par exemple, ne serait qu'une phase provisoire dans la vie du croyant; après avoir passé par tous les doutes et épreuves, ce dernier reviendra finalement à la louange de Dieu, tout comme le Psautier s'achève sur la jubilation répétée des «Alléluia».



Musiciens prisonniers (cf. Ps 137).

Cette joie enthousiaste s'épanouit surtout dans une perspective eschatologique: «Ceux qui sèment avec larmes moissonneront avec chants d'allégresse» (Ps 126,5; cf. Ap 19,1-8; 21,4). La lecture principalement hymnique et eschatologique du livre en tant que tel aura des impacts évidents sur l'interprétation des

psaumes particuliers ; elle fait incontestablement partie de l'histoire de cet écrit biblique. Toutefois, il faut souligner que la suprématie de ce type de lecture risquerait de restreindre la diversité du vécu humain qui s'exprime dans les Psaumes. En outre, *une* étape de l'histoire des relectures ne devrait pas l'emporter sur les autres, telles que l'interprétation messianique (cf. le « cadre » formé par les Ps 2 et 89) ou sapientiale (cf. le « cadre » des Ps 1 et 119).

(b) Une diversité comparable se dessine aussi pour la compréhension de l'« auteur » de ce livre biblique, à savoir David. Il peut être l'exemple type du persécuté (cf. p. ex. Ps 59,1 : « ...pour le faire mourir ») ou du pécheur demandant le pardon de Dieu (cf. p. ex. Ps 51). Dans une lecture messianique, il devient « fils » de Dieu (cf. Ps 2,7.12 ; 89,27), personnification de l'alliance éternelle de Dieu avec son peuple (cf. Ps 89,4.29.35.40). Le fait que le Psautier « davidique » comprend de nombreux détails qui dépassent le cadre historique de l'époque de ce roi (ainsi p. ex. la description de l'exil, Ps 137) a conduit les lecteurs ultérieurs, tant juifs que chrétiens, à attribuer à David un esprit prophétique (cf. p. ex. Mt 22,43 ; Mc 12,36 ; Ac 1,16). Les raisons de la « davidisation » du Psautier sont multiples et leur mise en valeur ne fut pas toujours la même au cours de la canonicisation des Psaumes et de leur interprétation.

Bien qu'indispensable pour l'exégèse, la lecture « canonique » ne peut de loin pas revendiquer la priorité sur les autres lectures du Psautier. Car dans l'histoire des psaumes, l'aspect de leur « unification » en un recueil canonique est largement secondaire (et tardive) par rapport à la profonde *diversité* qui caractérise l'origine de ces textes poétiques et leur fonction primitive.

5. La répartition en cinq parties

Le commentaire rabbinique des Psaumes (*Midrash Tehillim*) évoque ainsi la structure du Psautier : « De même que Moïse a donné cinq livres de lois à Israël, de même David a donné cinq livres de Psaumes à Israël ». Cela signifie que l'organisation du livre des Psaumes est orientée sur la *Torah* en tant que modèle d'un texte canonique et liturgique. Dans le texte biblique, on peut bien reconnaître cette répartition du Psautier en cinq parties ; chacun de ces cinq livres est terminé par une doxologie semblable :

Livre		Doxologie
I.	Psaumes 1–41	→ 41,14
II.	Psaumes 42–72	→ 72,18+19
III.	Psaumes 73–89	→ 89,53
IV.	Psaumes 90–106	→ 106,48
V.	Psaumes 107–150	→ 145–150 (?)

Les responsables de cette structuration se sont efforcés de placer les césures en fonction de données littéraires évidentes. En effet, la fin de leur premier livre (Ps 1–41) correspond à la fin de la première collection davidique (Ps 3–41), avant que ne commence le «Psautier élohiste» manifestement différent du point de vue stylistique. La seconde césure s'est visiblement orientée sur la souscription de 72,20 afin de faire coïncider la fin du second livre avec la fin des «Prières de David». La troisième doxologie est placée après le Ps 89 qui, par son contenu, est d'une importance particulière (et qui, d'ailleurs, clôt le Psautier «messianique»). La différence entre le Ps 89 et le groupe des psaumes qui suivent (le «Psaume de Moïse» et les «Psaumes du Règne») est assez nette pour qu'une séparation se recommande à cet endroit précis. Pour la délimitation des livres IV et V, les raisons sont moins claires; le cinquième livre n'a même pas une doxologie analogue aux précédentes, et l'on peut se demander s'il faut attribuer cette fonction doxologique à l'ensemble des Ps 145–150 (cf. l'écho des doxologies en Ps 145,21!) ou au seul Ps 150.

L'intention de faire du livre des Psaumes une «torah de David», pour ainsi dire, est évidente; par contre, en ce qui concerne l'interprétation concrète des psaumes – à savoir chaque psaume considéré individuellement –, l'apport d'une telle contextualisation du Psautier comme *torah* est minime, sinon négligeable. Il est vrai que l'exégèse traditionnelle, trop focalisée sur les détails, risquait de perdre de vue le Psautier dans son ensemble; toutefois, à l'inverse, certaines tendances actuelles de l'exégèse «holistique» balancent vers l'autre extrême, avec le risque que «la forêt ne cache les arbres».

6. Indications bibliographiques

6.1. Commentaires

R. ALTER, *The Book of Psalms. A translation with commentary*, New York, 2007. E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, 2 vol., Paris, 1976; 1979. J.H. EATON, *The Psalms. A historical and spiritual commentary*, London, 2007. M. GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurale et interprétation*, 3 vol., Montréal/Paris, 1984–1994; 1996². J. GOLDINGAY, *Psalms*, 3 vol., Grand Rapids (MI), 2006. F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, BK.AT 15/1 Neubearb., 2007. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, HThKAT, 2000 [Ps 51–100]; 2008 [Ps 101–150]. Id., NEB. AT 40, 2002 [Ps 1–50]. H.-J. KRAUS, BK.AT 15/1, 1989⁶; BK.AT 15/2, 1989⁶ = *Psalms: A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis (MN), 2 vol., 1988–1989. A. LELIÈVRE/A. MAILLOT, *Les Psaumes* (1962–1969), 2 vol., 2007³. M. OEMING, NSK.AT 13/1, 2000 [Ps 1–41]. K. SEYBOLD, HAT I/15, 1996.

6.2. Etats de la recherche

M. GIRARD, «L'exégèse des Psaumes. Etat de la recherche (1980–1992)», dans M. GOURGUES/L. LABERGE (éd.), «*De bien des manières*». *La recherche biblique aux abords*

du XXI^e siècle : Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (LeDiv 163), Montréal/Paris, 1995, p. 119-145. P.H.A. NEUMANN (éd.), *Zur neueren Psalmenforschung* (EdF 142), Darmstadt, 1976.

6.3. *Ouvrages et articles importants*

J.-M. AUWERS, «Le David des psaumes et les psaumes de David», dans L. DESROUSSEAUX/J. VERMEYLEN (éd.), *Figures de David à travers la Bible* (LeDiv 177), Paris, 1999, p. 187-224. J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart, 1975. C. COULOT/R. HEYER et J. JOUBERT (éd.), *Les Psaumes. De la liturgie à la littérature*, Strasbourg, 2006. F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, 1969. P.W. FLINT/P.D. MILLER, Jr. (éd.), *The Book of Psalms. Composition and reception* (VTS 99), Leiden, 2005. H. GUNKEL/J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, 1975³. G.A. HUNTER, *An Introduction to the Psalms*, London, 2008. B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes* (Le Monde de la Bible 59), Genève, 2008. S. MOWINCKEL, *Psalmestudien*, Kristiania, 1922. H.P. NASUTI, *Defining the Sacred Songs : Genre, Tradition, and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOTS 218), Sheffield, 1999. G. RAVASI, *Les Psaumes* (adaptation de l'œuvre en trois volumes par Robert Michaud), Paris, 1993. K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart, (1986) 1991². K. SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, 2003. R.J. TOURNAY, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou La liturgie prophétique du Second Temple à Jérusalem* (Cahiers de la RB 24), Paris, 1988. C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 11), Genève, 2002². E. ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, (1998) 2006².

LA LITTÉRATURE SAPIENTIALE

Thomas Römer

Dans le canon de la Bible hébraïque, trois livres sont généralement classés comme livres de sagesse : Proverbes, Job et Qohéleth ; à ceux-ci s'ajoutent, dans le canon grec, l'Ancien Testament de l'Eglise catholique, les livres de la sagesse de Salomon et du Siracide. Ces livres contiennent la quête largement répandue dans le Proche-Orient ancien, en Egypte, et également dans le monde méditerranéen, d'une compréhension pratique du monde dans lequel on vit. L'intention de la sagesse est d'abord éminemment pratique. Il s'agit de maîtriser le monde et d'énoncer des règles qui permettent de vivre heureux, c'est-à-dire en harmonie avec les règles qui gouvernent le monde et la société.

La racine hébraïque pour désigner la sagesse, *hakam*, possède une connotation pratique et utilitaire. On pourrait dire que le mot comporte une dimension technique. La racine peut désigner les artisans habiles (Es 40,20). De bonnes fileuses peuvent être appelées « sages » (Ex 36,8) de même que des pleureuses (Jr 9,16) ; on peut donc dire que tous les corps de métiers sont liés à la sagesse : tout travail bien fait est un travail « sage ». De même, le roi qui sait gouverner sera appelé « sage » (1 R 3,5 : Salomon). Le principe de la sagesse est que Dieu a organisé le monde selon un ordre qu'il faut découvrir et selon lequel il faut ensuite orienter sa vie. Un « sage » est donc quelqu'un qui sait observer, mais aussi écouter les conseils des anciens et qui pratique la *tsedaqah*, la « justice », c'est-à-dire le comportement voulu par Dieu.

Ainsi, *a priori*, tout le monde peut être « sage », mais en même temps, les « sages » semblent désigner, dans certains textes bibliques, un groupe social bien précis qui est apparemment celui des scribes. Il existe en effet un lien entre sagesse et écriture, puisque ce sont les scribes qui ont mis par écrit des proverbes ou des instructions sur le comportement d'un sage. En ce qui concerne les civilisations méditerranéennes dans un sens large, on peut dire que la sagesse en tant que phénomène littéraire naît au troisième millénaire en Mésopotamie et en Egypte, c'est-à-dire dans les deux civilisations qui ont inventé l'écriture. D'ailleurs, les auteurs de l'Ancien Testament sont conscients que la sagesse s'inscrit dans ce vaste contexte international,

puisqu'ils évoquent, entre autres, la sagesse de l'Assyrie (Es 10,13), de la Babylonie (Es 47,10), et bien sûr la sagesse de l'Égypte (Es 19,12).

La sagesse est donc un phénomène international et le milieu des sages en Juda a du avoir connaissance de la production littéraire de ses voisins.

1. La sagesse mésopotamienne

L'akkadien connaît le terme de *nemequ* que l'on traduit souvent par sagesse. Ce mot est en partie comparable à l'hébreu *hakam* puisqu'il renvoie à l'habileté et la compétence et s'étend à tous les domaines de la vie (Beaulieu).

Les textes de sagesse les plus anciens, sumériens, nous sont parvenus dans des copies d'école. Il s'agit de proverbes, de fables, d'instructions et de disputations. Cette littérature a été enseignée dans «la maison des tablettes» par des scribes chefs aux apprentis scribes. Le texte le plus important de la sagesse sumérienne est *L'enseignement de Shuruppak* à son fils Ziusudra, le Noé babylonien, mis par écrit au troisième millénaire avant n. è. Cette instruction contient des conseils pour un comportement social et moral approprié («ne sois pas cause d'une querelle, ne te fais pas mépriser», «si tu as bu de la bière, ne plaide pas») et comporte de nombreux parallèles aux enseignements égyptiens et au livre des Proverbes (voir l'appel «mon fils, je vais te donner un conseil» qu'on retrouve en Pr 1,10; 2,1, etc.). Shuruppak qui est le nom d'une ville apparaît ici comme nom d'un roi antédiluvien. Apparemment, comme en Égypte et en Juda, le compilateur des proverbes sumériens a voulu mettre sa composition sous l'autorité d'un roi sage du lointain passé. Son fils Ziusudra apparaît également comme enseignant la sagesse dans le récit sumérien *Gilgamesh et la mort*. Ce récit, contrairement à l'enseignement de Shuruppak, souligne que l'instruction de Ziusudra inclut également une composante religieuse, la transmission des rites (*me*) de Sumer (Cavigneaux – Al Rawi). Comme le remarque Beaulieu, la tradition de Ziusudra joue un rôle important pour la sagesse mésopotamienne; elle souligne la connexion étroite entre la sagesse, la royauté et un savoir remontant aux temps les plus reculés.

Une autre figure importante de la tradition sapientale mésopotamienne est celle de Gilgamesh. Il symbolise le roi postdiluvien qui doit réapprendre les fondements de la sagesse. Dans la version ancienne de l'épopée du deuxième millénaire, la sagesse apparaît comme la connaissance que Gilgamesh a acquise lors de son voyage initiatique après la mort de son ami Enkidu. La cabaretière Siduri ainsi qu'Utnapishtim (le rescapé du déluge) lui apprennent que la mort est le destin de l'homme auquel il ne peut échapper et que l'homme doit par conséquent adopter une attitude de «Carpe diem»: «Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité; la vie ils l'ont retenue pour eux entre leurs mains. Toi Gilgamesh, que ton ventre soit repu, jour et nuit, réjouis-toi [...] que tes

vêtements soient immaculés, la tête bien lavée, baigne-toi à grande eau ; contemple le petit qui te tient par ta main, que la bien-aimée se réjouisse en ton sein ! Cela est l'occupation de l'humanité» (Tablette X, col. III, 3-14). Le même conseil se retrouve dans le livre de Qohéleth rédigé plus d'un millénaire plus tard : « Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin, car Dieu a agréé tes œuvres. Que tes vêtements soient toujours blancs et que l'huile ne manque pas sur ta tête. Goûte la vie avec la femme que tu aimes durant tous les jours de ta vaine existence » (Qoh 9,7-9).

Puisque le but de la sagesse babylonienne est l'acquisition de l'intelligence du monde et de la société, les capacités des devins, prêtres et exorcistes y occupent une place importante. Un texte babylonien du huitième siècle contient des enseignements adressés à un prince (Sennachérib ?) en forme de présages. Le fameux poème *Ludlul bel nemeqi* (« Je veux louer le Seigneur de la sagesse »), écrit au VII^e siècle avant n. è., a apparemment vu le jour dans le milieu des exorcistes puisque les maladies envoyées par des dieux ne peuvent être guéries que par des spécialistes. Ce poème fait partie d'une vaste littérature mésopotamienne que les biblistes qualifient souvent comme traitant du « Juste souffrant » à cause des parallèles avec le livre de Job (pour une brève présentation de ces textes voir l'article sur le livre de Job). Ces textes révèlent une attitude sceptique par rapport à la possibilité de comprendre le monde et les desseins des dieux qui peuvent agir d'une manière arbitraire. On y trouve le même constat que dans certains textes égyptiens et de nombreux textes bibliques : même quelqu'un qui se comporte selon les règles de la sagesse n'est pas à l'abri du malheur et de la souffrance.

Une réponse possible à cette « crise » de la sagesse réside, comme dans la Bible (Jb 28) dans l'affirmation que la sagesse est une science secrète inaccessible aux hommes normaux, et réservée à ceux à qui les dieux veulent bien la révéler. Selon van der Toorn, l'insistance sur la sagesse cachée et révélée correspond à une évolution des institutions durant le premier millénaire, à une prise de pouvoir de la classe des scribes (« scribalization of wisdom ») et au fait que la sagesse est désormais seulement accessible via l'écriture. D'une manière générale, on pourra parler d'une théologisation de la sagesse : au premier millénaire, la sagesse mésopotamienne est de plus en plus préoccupée par la question de la médiation entre les dieux et les hommes (Beaulieu). Ce double développement n'est pas sans parallèles avec une certaine évolution de la sagesse biblique et la mise par écrit de ces textes après l'effondrement de la royauté judéenne.

2. La sagesse « syrienne »

Les textes d'Ougarit comportent peu de documents de type sapiential, à part un enseignement écrit en akkadien du XIII^e siècle avant n. è. appelé *L'enseignement de*

Shube 'awilum et qui a été découvert dans une maison parmi de nombreux textes scolaires. Cette instruction, sans doute de provenance babylonienne, contient des conseils d'un père à son fils qui s'apprête à entreprendre un voyage, ou d'un maître à son élève si le voyage en question symbolise la vie (Crenshaw). Ce texte insiste sur la nécessité d'un compagnon, car un homme seul ne peut affronter tous les obstacles qui se dressent devant lui. Comme d'autres textes sapientiaux il exprime un certain machisme ou la méfiance vis-à-vis des femmes : « Ce que contient ta bourse que ta femme ne l'apprenne pas ».

La sagesse d'Ahiqar, largement diffusée dans le Proche-Orient ancien (jusque dans l'île d'Eléphantine), écrite aux alentours du VIII^e siècle en araméen, se rapproche particulièrement du livre de Job au niveau de sa structure : la partie centrale, contenant l'enseignement sapientiel, est entourée par un cadre narratif (voir l'article sur Job). Les formes des proverbes contenus dans la partie centrale se retrouvent toutes dans le livre biblique des Proverbes, comme par exemple les proverbes numériques (voir l'article d'A. Buehlmann sur le livre des Proverbes).

3. La sagesse égyptienne

Comme en Mésopotamie, les scribes ont joué un rôle important dans l'ancienne Egypte. Pour apprendre à lire et à écrire, les jeunes gens de l'élite allèrent à l'école (dans le temple), appelée « maison de vie » (*par-ankh*). C'est ici qu'on apprenait, mais on y produisait également, on collectionnait et on concevait des discours didactiques. Ces textes écrits par les scribes furent, en règle générale, attribués au roi, considéré comme le sage par excellence (comme *L'instruction pour Mérikarê*, *L'instruction d'Amménémès*, *L'enseignement d'Amménémopé*). Ceci s'explique par l'idéologie royale : puisque le Pharaon était le fils, le représentant des dieux sur terre, c'est à lui que les dieux transmettaient la sagesse. Les scribes étaient conscients de leur position importante ; ils se moquaient d'ailleurs des autres métiers, comme le montre un texte appelé la « satire des métiers » (*L'Instruction de Dwa-Khéty*, dont la plupart des documents datent du XIII^e siècle avant n. è.). Cette description ironique des autres métiers vise à démontrer la supériorité du scribe : « Vois il n'y a pas de métier sans patron sauf celui du scribe, car c'est lui le patron ! Si tu sais écrire, cela vaudra mieux pour toi que tous les métiers que je t'ai présentés. » Un texte similaire se trouve dans « l'éloge du scribe », dans le livre du Siracide (Si 38,24-39,11). Certes, en Si 38 les autres métiers sont vus plus positivement, mais « on ne les trouveras pas occupés par des proverbes » (38,33).

Quel était le but des sages égyptiens ? Il s'agissait de former l'homme égyptien par excellence qui vit conformément à l'ordre du monde, qui le conserve et qui aide à le réaliser. Cet ordre du monde est appelé par les Égyptiens *ma'at*.



Personnification de la *Ma'at* (l'ordre du monde égyptien) par une jeune fille qui porte comme coiffure le hiéroglyphe de son nom, à savoir une plume.

La *ma'at* est l'état juste de la nature et de la société, tel qu'il a été fixé par le dieu créateur. Elle englobe tout ce qui est exact, correct, l'ordre, le droit, la justice, la vérité. Les deux termes bibliques qu'on peut mettre en rapport avec la *ma'at* sont *shalom* (« Paix ») et *tsedakah* (« Justice », voir Schmid). Les scribes ont représenté la *ma'at* comme une jeune femme qui porte comme coiffure l'hiéroglyphe de son nom : une plume droite. La plume évoque bien sûr l'outil du scribe, mais elle évoque aussi la fragilité et la souplesse ; la *ma'at* ne peut-être imposée par la force, elle n'est pas non plus une loi immuable. Elle doit être comprise dans chaque situation précise, son contenu concret peut changer. Le vrai sage est conscient qu'il ne comprendra jamais tous les secrets de la *ma'at*. On observe que dans certains textes, la *ma'at* devient une déesse, fille du dieu Rê, garantissant

le trajet quotidien du soleil. Mais en tant que déesse, elle n'apparaît pas dans les grands récits mythiques, elle se trouve avant tout dans la littérature spéculative des sages qui cherchent à souligner son caractère divin. Selon C. Kayatz, certaines descriptions de la *ma'at* peuvent être mises en relation avec la personnification de la sagesse en Pr 8 (voir aussi Levêque). L'idée d'une préexistence de la *ma'at* est attestée dans le texte des Sarcophages (§ 80), et dans plusieurs textes, elle apparaît comme la bien-aimée du roi ou des dieux. Elle peut donc bien être à l'origine de Dame Sagesse dans le livre des Proverbes.

Les parallèles entre Pr 22,17–23,11 et *L'enseignement d'Aménémopé* ont été observés et discutés depuis longtemps (voir l'article sur les Proverbes). L'auteur biblique a du avoir connaissance de ce recueil qu'il a ensuite adapté à ses besoins (Laisney).

4. Les textes de sagesse dans la Bible hébraïque

A côté du livre des Proverbes qui regroupe surtout des textes de sagesse traditionnelle et ceux de Job et de Qohéleth qui réagissent face à une conception trop optimiste de la sagesse, on trouve des textes sapientiaux également dans des Psaumes, comme les Ps 32; 34; 37; 49; 112; 128 etc. Des sentences sapientiales se trouvent également dans certains livres prophétiques (p. ex. Jr 10,2–23; 12,5; Am 5,19; Ez 16,44; 18,2). Le roman de Joseph (Gn 37–50) qui montre comment se comporter avec succès à la cour et face aux femmes séductrices peut également être compté parmi la littérature de sagesse.

Comme en Mésopotamie et en Egypte, la mise par écrit des textes de sagesse est l'œuvre d'une élite qui, durant la monarchie, faisait partie des scribes (voir aussi le lien étroit entre le Deutéronome et la sagesse, soulignés par Weinfeld) et qui, aux époques perse et hellénistique, organisait l'éducation des jeunes au temple ou dans la diaspora (pour Qohéleth voir l'article d'A. Buehlmann).

On peut distinguer deux sources principales : *la sagesse populaire* (des proverbes notamment, reflétant la situation des paysans, observant la nature et essayant de donner des repères pour organiser la vie à l'intérieur du clan; cf. Pr 10,5; 20,4) et *la sagesse de la cour* (des règles, en forme de discours ou de sentences pour réussir sa vie à la cour dans un milieu aisé et un contexte citadin; cf. Pr 23,1–10). Cependant, la première source n'a trouvé son entrée que via des collections faites par les intellectuels. Il existe toujours un débat sur le rôle de la tradition orale dans la transmission des textes sapientiaux; sociologiquement, il n'est cependant guère possible que les collections réunies dans le livre des proverbes aient vu le jour dans quelque chaumière de la campagne judéenne. Plusieurs auteurs distinguent deux étapes dans le processus de collection des proverbes (pour les différents types de proverbes, voir la présentation dans l'article sur le livre des

Proverbes) et des sentences à la cour et dans l'école du temple : une première mise par écrit des règles de comportement, et ensuite une révision plus théologique qui insiste sur le fait que Yhwh sanctionne les comportements bons ou mauvais. Ainsi Whybray fait remarquer qu'en Pr 10–15 et 11–16, qui à l'origine constituaient deux collections indépendantes, les références à Yhwh se trouvent surtout dans les chapitres 15 et 16, aux extrémités des deux ensembles qu'on a fusionnés. Cette théologisation de la sagesse ne signifie cependant pas qu'il existait auparavant une sagesse « profane ». La sagesse traditionnelle de la Bible hébraïque peut d'ailleurs se résumer par le concept de la « crainte de Dieu ».

5. Le concept de la « crainte de Dieu »

La sagesse part de l'idée qu'il existe un lien entre le comportement de quelqu'un et la situation (positive ou négative) dans laquelle il se trouve (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*). C'est Yhwh qui institue et garantit le lien entre le comportement et le sort de l'individu ; il a établi l'ordre du monde et pour que cet ordre puisse être garanti, il doit y avoir l'idée d'un lien entre l'agir de quelqu'un et son destin. Mais tout en affirmant cela, les sages sont conscients que la sagesse des hommes reste limitée. L'homme ne comprend pas toujours les projets de Dieu : Pr 20,24 : « Yhwh dirige les pas de l'homme, comment l'homme comprendrait-il son chemin ? » Tout se passe comme le décide Yhwh et non pas les hommes. Pr 16,9 : « Le cœur de l'homme médite la voie à suivre, mais c'est Yhwh qui dirige ses pas. » Yhwh, en tant que garant de l'ordre du monde, est également le protecteur des pauvres et des déshérités : « Ne dépouille pas le faible, c'est un faible, et n'écrase pas l'homme humble à la porte. Car Yhwh plaidera leur cause et ravira la vie de leurs ravisseurs » (Pr 22,22-23). Le Dieu d'Israël a horreur de l'injustice sociale (qui est du « désordre »), mais se complaît en ceux qui pratiquent la justice (*tsedaqa*).

La bonne attitude du sage vis-à-vis de Dieu est résumée dans la Bible par l'expression « crainte de Dieu/Yhwh ». On s'est souvent interrogé sur cette expression, et on l'a fréquemment interprétée par rapport au sens premier du mot « crainte » : le respect, voire la peur de l'homme face au divin. Cependant, dans la littérature sapientiale, l'expression a un sens plus pratique, comme le montre d'abord Pr 16,6 : « C'est par la loyauté et la fidélité que le péché est expié. C'est par la crainte de Yhwh qu'on s'écarte du mal. » Ce verset, à première vue anodin, critique en fait une conception sacrale, voire ritualiste de la religion (Ernst). En effet, les termes « expier, péché, écarter » proviennent tous de la théologie sacerdotale selon laquelle une faute doit être réparée par des sacrifices ou par des rites (cf. Lv 5,16 et la purification du prophète Esaïe à l'aide d'un charbon ardent pris sur l'autel en Es 6,7). L'auteur de Pr 16,6 transforme cette conception sacerdotale.

Il remplace le sacrifice par la loyauté et la fidélité, deux termes centraux de la pensée sapientielle qui expriment l'attitude qu'il convient d'adopter face à l'ordre du monde tel que Dieu l'a voulu. Juste attitude vis-à-vis de Yhwh, mais également juste comportement vis-à-vis du prochain. Peut-être ce texte reflète-t-il également une polémique entre le milieu des sages (scribes) et le milieu des prêtres.

Dans les Proverbes, la crainte de Dieu désigne le comportement adéquat de l'homme qui veut sauvegarder l'ordre de la création et correspond donc à la vraie sagesse. Ceci devient clair lorsque l'on rapproche les deux Proverbes suivants :

Pr 14,27 : *« La crainte de Yhwh est source de vie pour détourner des pièges de la mort »*.

Pr 13,14 : *« L'enseignement du sage est source de vie pour se détourner des pièges de la mort »*.

L'enseignement de la sagesse équivaut donc à la crainte de Dieu, et cette crainte s'engage pour la vie et s'oppose aux forces de la mort ; elle a donc des connotations éthiques évidentes. Le concept est également international comme le montrent le récit des sages-femmes du Pharaon en Ex 1,15-20 qui, agissant conformément à la crainte de Dieu, s'opposent à l'ordre mortifère du roi d'Égypte ou l'épisode des marins païens dans le livre de Jonas qui, à cause de leur crainte de Dieu, refusent d'abord de livrer Jonas à la mort.

6. La question d'une évolution de la sagesse judéenne

À la suite de l'étude importante de H.H. Schmid, on a souvent adopté l'idée d'une évolution de la pensée sapientielle qui se refléterait encore dans les textes de la Bible hébraïque. Cette évolution se présenterait ainsi : à l'origine se trouve la sagesse empirique qui se fait jour notamment dans des proverbes basés sur l'observation : qui ne travaille pas au moment des semailles n'aura rien à manger au moment de la récolte (Pr 10,5 ; 20,4). Comme en Mésopotamie, on peut observer une théologisation de cette sagesse (voir la différence entre Pr 25-27 et 28-29) : Yhwh y apparaît d'une manière explicite comme gardien du *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, c'est lui qui veille à ce que chaque comportement reçoive sa récompense adéquate (Pr 24,12 ; 25,21-22). Cette sagesse traditionnelle basée sur la quête du comportement juste face au dieu garantissant l'ordre du monde connaît une évolution qui mène selon Schmid à un anthropocentrisme, à une position dogmatique, contraire à celle de la sagesse authentique (voir aussi de Pury). Dans les chapitres 10-15 du livre des Proverbes, qui, à l'origine, constituaient sans doute une collection indépendante, se trouvent de nombreuses sentences qui ne décrivent plus des comportements concrets pour en dégager les conséquences mais qui opposent deux types d'hommes et le sort qui les attend. La perspective cosmologique de la sagesse a été remplacée par une perspective anthropocentrique. On arrive à une

sorte de peinture en noir et blanc qui divise l'humanité en deux catégories (Pr 10,16) : le sage et l'insensé, le juste (*tsaddiq*) et le méchant (*rasha*). Du côté de Dieu se trouvent l'ordre et les justes ; de l'autre il y a le chaos et les méchants. Et Dieu, bien évidemment, donne le bonheur aux justes tandis que le malheur et les souffrances sont réservés aux mauvais. La sagesse classique affirme, elle aussi, la sanction par Dieu des œuvres de chacun, mais elle insiste constamment sur le fait que ce n'est pas à l'homme de décréter comment cette sanction doit se faire.

L'anthropocentrisme de la sagesse qui se fonde sur le dogme de la rétribution se résume donc dans l'idée suivante : « Le mal poursuit les pécheurs et le bien récompense les justes » (Pr 13,21). Or, les expériences de chaque jour contredisent cette affirmation : « Je voyais la chance des impies. Ils ne se privent de rien jusqu'à leur mort, ils ont la panse bien grasse. Ils ne partagent pas la peine des gens, ils ne sont pas frappés avec les autres » (Ps 73,3b-5). Cette tension mène vers une « crise de la sagesse » qui se reflète dans les livres de Job et de Qohéleth qui montrent l'échec de la sagesse : Job insiste sur le fait que Dieu est incompréhensible (Schmid, 186) et Qohéleth en tire les conclusions en affirmant qu'une pensée sapientiale est impossible. On ne discutera pas ici si les interprétations de Job et Qohéleth par Schmid tiennent suffisamment compte de la complexité de ces livres (voir les articles respectifs dans ce volume). Il faut souligner par contre, que la vision linéaire du développement de la sagesse est difficile à maintenir comme le montrent clairement les parallèles mésopotamiens et égyptiens, où l'on trouve également les différentes facettes de la sagesse (sagesse empirique, sagesse théologique, sagesse doctrinale et sagesse pessimiste) sans que l'on puisse mettre celles-ci dans une suite chronologique. Schmid a bien décrit les différents types de discours de sagesse, mais ceux-ci ont apparemment cohabité. On peut d'ailleurs se demander si l'idée d'une évolution de la sagesse vers « l'échec » n'est pas liée à une certaine position théologique protestante d'inspiration barthienne qui se méfie de la sagesse, de son « hédonisme » et de son caractère international (voir notamment Preuß, p. 189, qui affirme que pour le chrétien, l'approche sapientiale du monde n'est pas pertinente ; voir aussi G. von Rad pour qui la sagesse israélite est « secondaire » face à la révélation particulière à Israël. Dans son étude sur la sagesse, il a cependant atténué ses propos). Or, de telles prises de position empêchent une compréhension adéquate de la littérature sapientiale.

7. Différentes réponses à la « crise » de la sagesse

La mise en question d'une sagesse trop optimiste, connue également en Mésopotamie et en Egypte, a produit dans la Bible différentes réactions :

- La révolte. Celle-ci s'exprime notamment dans le livre de Job qui s'interroge sur le comportement de Dieu censé garantir une juste rétribution.

- La résignation ou le passage vers une pensée philosophique. C'est le cas du livre de Qohéleth qui insiste sur l'impossibilité de connaître les plans divins tout en essayant d'élaborer des règles pour une bonne conduite dans ce monde.
- La réactualisation de l'idée de la rétribution. Celle-ci se trouve par exemple dans les discours d'Elihou ajoutés ultérieurement au livre de Job (Jb 32–37). Ces discours, comme d'ailleurs le cadre narratif du livre, présentent le non-fonctionnement de la rétribution comme une mise à l'épreuve du juste par la souffrance. Une autre manière de maintenir l'idée d'une rétribution se trouve dans la pensée apocalyptique dont une des racines se trouvent sans doute dans la sagesse (voir l'article de Ch. Nihan sur les Apocalypses juives). Dans certaines apocalypses, les épreuves du temps présent sont comprises comme préluant au rétablissement des justes lors du jugement dernier.
- La « mythologisation » de la sagesse. Des textes comme Jb 28, Si 24 et Sg 7 affirment que la vraie sagesse se trouve auprès de Dieu et qu'elle reste inatteignable à l'homme, sauf si Dieu veut bien la révéler. La sagesse devient, comme la *ma'at* égyptienne une quasi déesse, présente depuis le commencement de la création (Pr 8,22-31 ; Si 24,3-9 ; Sg 9,9).
- L'identification de la sagesse à la loi. Ce phénomène sous-tend notamment les livres du Siracide et de la Sagesse de Salomon (voir Si 24,23-39 ; Si 39 ; Sg 10 ; Ba 4,1) ; il est le résultat d'une certaine frange du judaïsme de l'époque hellénistique qui veut montrer face à la culture grecque la prééminence de la Torah. Certains commentateurs y voient également le passage de l'universalisme sapientiel vers le particularisme de la révélation de Yhwh à Israël. Peut-être cette identification de la sagesse à la Torah révèle-t-elle aussi un principe herméneutique en lien avec la constitution d'un canon tripartite, centré sur la Torah.

8. Brève conclusion

La littérature sapientiale de la Bible hébraïque se caractérise par une approche du monde qui est largement répandue dans le Proche-Orient ancien et au-delà. La quête d'une spécificité de la sagesse hébraïque est à ce niveau futile. Ce qui fait différer la sagesse de la Bible hébraïque de celles des voisins est sa perspective monothéiste et yahwiste (à noter cependant que dans le livre de Qohéleth, le tétragramme n'est pas utilisé). Dans les livres de sagesse deutérocanonique on constate la volonté de corréler le discours sapientiel avec les traditions du Pentateuque (Sg) et d'identifier la sagesse à la Loi révélée au Sinaï (Si). Les massorètes n'ont pas inclus ces textes dans leur canon, maintenant ainsi la dimension universelle de la sagesse.

9. Indications bibliographiques

9.1. Editions de textes (en français)

A. CAVIGNEAUX/F.N.H. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort, textes de Tell Haddad VI: avec un appendice sur les textes funéraires sumériens* (Cuneiform Monographs 19), Groningen, 2000. V.P.-M. LAISNEY, *L'enseignement d'Aménémopé* (Studia Pohl. Series maior 19), Roma, 2007. J. LEVEQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (CEv Suppl. 46), Paris, 1984. Id., *Sagesses de Mésopotamie* (CEv Suppl. 85), Paris, 1993. R.J. TOURNAY/A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (LAPO 15), Paris, 1998.

9.2. Histoire de la recherche

C. WESTERMANN, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990* (Arbeiten zur Theologie 71), Stuttgart, 1991. R.N. WHYBRAY, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study* (History of Biblical Interpretation 1), Leiden, 1995.

9.3. Etudes sur la sagesse

P.-A. BEAULIEU, «The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature», dans R.J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature, op.cit.*, p. 3-19. J. BLENKINSOPP, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), Louisville, 1995. R.J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (SBL SS 36), Atlanta (GA), 2007. A.B. ERNST, *Weisheitliche Kultkritik: zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts* (BThSt 23), Neukirchen-Vluyn, 1994. C. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9: eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (WMANT 22), Neukirchen-Vlyun, 1966. N. LAZARIDIS, *Wisdom in Loose Form. The Language of Egyptian and Greek Proverbs in Collections of the Hellenistic and Roman Periods* (Mnemosyne Supplements), Leiden/Boston, 2007. J. LEVEQUE, «Sagesse égyptienne, sagesse biblique», dans COLL., *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Paris, 2008, p. 159-164. L. PERDUE (éd.), *Scribes, Sages, and Seers: the Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219), Göttingen, 2008. H.D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (UTB 383), Stuttgart et al., 1987. A. DE PURY, «Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament», *RThPh* 27 (1977), p. 1-50. G. VON RAD, *Israël et la sagesse*, Genève, 1971 (original allemand 1970). T. RÖMER, *Les chemins de la sagesse. Proverbes, Job, Qohèleth*, Poliez-le-Grand, 1999. H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin, 1966. J. TRUBLET (éd.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament* (LeDiv 160), Paris, 1995. K. VAN DER TOORN, «Why Wisdom Became A Secret: On Wisdom As A Written Genre», dans R.J. CLIFFORD (éd.), *Wisdom Literature, op.cit.*, p. 21-29. M. WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford, 1972. J. VERMEYLEN, «La sagesse de la Bible. A la recherche d'un art de vivre», *RTL* 35 (2004), p. 441-473.

JOB

Ernst Axel Knauf et Philippe Guillaume

- Le satan : *Est-ce pour rien que Job craint Dieu ?*
- Dieu : *Tu m'as incité à l'engloutir pour rien !*

L'enjeu principal du livre de Job est la question du mal. Les chapitres 1–2 et 42,7ss., rédigés en prose, forment un cadre autour du reste de l'œuvre, composée en vers. Le cadre en prose s'ouvre sur un hallucinant pari, qui serait stupide s'il n'était divin (1–2), alors que l'enjeu de la partie principale du livre est profondément humain : l'homme se révolte contre un monde qui semble laisser libre cours à l'arbitraire divin. Le livre de Job a inspiré les écrivains et penseurs de tout temps, depuis le « Faust » de Goethe jusqu'au roman de science-fiction de R. Heinlein (*Job : une comédie de justice* [J'ai lu 2135], Paris, 1987). Ceci s'explique par le fait qu'il pose des questions qui sont celles de toute l'humanité.

1. Plan et contenu du livre

Le livre est écrit dans un hébreu de très haut niveau, contenant beaucoup d'hapax et de mots étrangers. Il possède néanmoins une structure assez simple :

I.	Prologue en prose (1–2)
II.	Complainte de Job (3)
III.	Débats entre Job et ses amis (4–27)
IV.	Eloge de la sagesse (28)
V.	Complainte de Job (29–31)
VI.	Discours d'Elihou (32–37)
VII.	Dialogue entre Yhwh et Job (38–42,6)
VIII.	Epilogue en prose (42,7-17)

Les *acteurs* du livre sont :

- Job, un grand propriétaire de bétail de l'Arabie du nord-ouest et sa femme. Le nom de Job signifie peut-être « où est (mon) père ? » (**ayya-abum* ; alternative : « l'ennemi habituel », **ayyâbum*) ;

- dans le prologue : le président de la cour, Yhwh et l'accusateur, le satan (toujours avec l'article, cf. Za 3,1-2);
- dans la partie centrale : Dieu. Il n'y est pas appelé Yhwh, mais avant tout Eloah et Shaddaï;
- les amis de Job, venant des extrémités de l'Arabie : Elifaz de Témân (= Edom) représente une sagesse fondée sur le bon sens, Bildad de Shouah (Moyen Euphrate) est plus traditionnel, alors que Çofar de Naama (Arabie du Sud) a la verve de l'ayatollah passionné qui débite sans cesse des lieux communs;
- Elihou, fils de Barakéel le Bouzite, qui est le seul à être précisément nommé, à appeler Job par son nom et à ne pas subir de reproche en 42,7. Il pourrait appartenir à l'élite de Jérusalem (bien que l'indication de sa provenance pointe vers l'Arabie occidentale, le *Bazu* des textes assyriens). Derrière ce nom pourrait se cacher l'auteur du livre (Weinberg) ou son premier commentateur orthodoxe (Knauf).

On trouve aussi des *figurants* : les enfants de Job, ses serviteurs, Béhémot, Léviathan et le cosmos tout entier.

Scénario : après la présentation de Job comme un opulent personnage à la piété scrupuleuse (1,1-5) le lecteur a le privilège d'assister à une séance du conseil de la cour céleste (1,6-12). A Yhwh qui vante les mérites de son serviteur Job, l'accusateur parie que Job serait moins pieux s'il était moins protégé par Yhwh. Ce dernier accepte le défi et remet la fortune de Job entre les mains du satan. Sur terre, Job, ignorant ce qui vient de se passer là-haut, perd troupeaux et enfants et bénit Yhwh (1,13-22). Lors de la seconde séance du conseil, le satan demande à pouvoir porter atteinte à la santé de Job, ce qui lui est accordé (2,1-7a). Job, couvert d'ulcères, résiste à sa femme qui lui propose de « bénir » (peut-être en hébreu un euphémisme pour « maudire ») Dieu et mourir (2,7b-10). Puis les trois amis arrivent pour consoler Job (cf. 2R 13,14 ; 20,12 = Es 39,1 ; 2Ch 22,6 ; Mt 25,36.39.42-43), mais s'avèreront des consolateurs fâcheux (16,2). Après sept jours de silence, une formidable joute oratoire commence (3,2). Il s'agit d'un débat où chaque intervention de Job est suivie d'une réplique d'un de ses amis. On peut résumer le contenu de cette discussion de la manière suivante :

Premier débat (ch. 3–11)

- | | |
|-----|---|
| 3 | Job : Maudit soit le jour de ma naissance : si au moins j'étais mort-né, j'aurais eu la chance de ne pas devenir cet être tourmenté et ulcéré ! |
| 4–5 | Elifaz : Heureux l'homme que Dieu réprimande ! Implore Dieu, il te restaurera ! |
| 6–7 | Job : Ayez au moins pitié de moi ! Dieu, cet espion, ne me lâche plus, moi qui suis une éphémère buée ! |
| 8 | Bildad : Si tes fils sont morts, c'était mérité ! Mais toi, sois pieux, Dieu te donnera rire et bonheur. |

- 9-10 Job : Certes, je ne fais pas le poids contre Lui. Ce tigre sanguinaire m'a-t-il façonné juste pour me dévorer ?
- 11 Çofar : Que Dieu fasse taire tes blasphèmes ! Tu n'es pas innocent. Affermis ton jugement, reconnais ton erreur, et il te pardonnera.

Deuxième débat (ch. 12-20)

- 12-14 Job : Je ne suis pas moins sage que vous, cessez de rabâcher. Dieu fait et défait à sa guise. Mais qu'il explique pourquoi il s'acharne sur un être innocent.
- 15 Elifaz : Tes paroles sont du vent ! Tes protestations d'innocence te condamnent car c'est sur le méchant que s'abat le malheur.
- 16-17 Job : Vous êtes des consolateurs désolants. Qui s'engagera à me défendre contre Dieu et contre mes amis ?
- 18 Bildad : Nous laisserons-nous traiter d'abrutis ? Le méchant est sans espoir.
- 19 Job : Pitié pour moi, mes amis, car la main de Dieu m'a touché. Mon rédempteur me vengera.
- 20 Çofar : Le triomphe du méchant est bref.

Troisième débat (ch. 21-27)

- 21 Job : Est-ce d'un homme que je me plains ? Les scélérats prospèrent et meurent heureux.
- 22 Elifaz : C'est pour son propre bénéfice que l'homme doit être sage. Job, tu as méprisé les pauvres ainsi que leur créateur.
- 23 Job : Si seulement je pouvais aller jusqu'à Lui pour plaider ma cause. Le monde est rempli d'injustice.
- 25 Bildad : Comment l'homme, ce ver, serait-il juste contre Dieu ?
- 26-27 Job : Le pouvoir du Créateur est inconcevable. Par la vie du Dieu qui me dénie justice, je maintiendrai jusqu'au bout mon innocence.
- 28 *Interlude* : ce discours sur la sagesse attribué à Job devrait être placé dans la bouche du « chœur ». Il résume l'ensemble de ce qui s'est dit jusque-là : où trouver la sagesse ?

Complainte de Job et monologue d'Elihou (ch. 29-37)

- 29-31 Job : Je plaide non coupable, et lance un défi au Puissant au lieu de lui demander de l'aide !
- 32,1-5 *Interlude* : les amis se taisent. Alors entre en scène le jeune Elihou, furieux du silence des anciens qui admettent implicitement la culpabilité de Dieu.

- 32-33 1^{er} monologue d'Elihou: J'espérais que la sagesse des anciens réfute Job, mais les voici silencieux. Je dois donc m'en charger moi-même: Job n'est pas innocent. Qu'il discerne en son malheur la réprimande divine.
- 34 Deuxième monologue: En accusant Dieu de lui dénier justice, Job prouve sa culpabilité. A sa faute, il ajoute la révolte et il réussit à jeter le trouble parmi nous!
- 35 Troisième monologue: Tu te dis plus juste que Dieu? Il ne daigne pas répondre à de telles insanités!
- 36-37 Quatrième monologue: Il n'y a que les endurcis qu'Il ne relève pas. Accepte son châtement sans révolte car tu ne pourras le soudoyer. Célèbre le Seigneur de l'automne, le Seigneur de l'hiver et le Seigneur de l'été!

Débat de Job avec Yhwh (ch. 38-42)

- 38,1-40,2 Yhwh: Je suis compétent pour créer ce qui est bon et ce qui échappe à la compréhension et la mainmise de l'homme.
- 40,3-5 Job: Je mets ma main sur ma bouche, j'ai parlé une fois, je ne répondrai plus.
- 40,6-41 Yhwh: Je suis compétent pour défendre ma création contre le chaos qui la menace.
- 42,1-6 Job: Je renonce à la «théologie» tout en étant consolé (jeu sur le double sens de *n-h-m*)

Epilogue (42,7-17): verdict divin

- 42,7-9 Yhwh: Job a bien parlé! Qu'il intercède en faveur de ses amis qui ont erré!
- 42,8-17 En accord avec les compensations pour dommages stipulées en Ex 22,1-9, le cheptel et les enfants de Job sont doublés, sauf les filles qui restent une charge (Guillaume/Schunck, note 2). Mais elles sont très belles et dotées d'une fortune personnelle.

2. Origine et formation

2.1. La question de la cohérence

Les opinions varient considérablement sur le problème de la composition du livre de Job, et vont de l'hypothèse de l'unité du livre en son entier jusqu'à des stratigraphies littéraires parfois assez compliquées. La plupart des chercheurs (cf. la présentation chez Lévêque) admettent une légende originelle en prose qui daterait de l'époque monarchique (1-2*; 42*), complétée d'abord par les dialo-

gues (3*-31*; 38*-41*), puis par l'insertion de l'hymne à la sagesse (28*) et des discours d'Elihou (32-37). Les défenseurs d'un récit en prose ancien considèrent souvent les scènes de la cour céleste comme des ajouts (la figure du satan n'est attestée que dans des textes tardifs, et le passage de 1,12 à 1,13 pose un problème de grammaire).

L'aspect secondaire des discours d'Elihou est évident, alors que les autres hypothèses littéraires sont plus discutables. En effet, les discours d'Elihou séparent le défi que Job a lancé en 31 de la réponse de Yhwh qui commence maintenant seulement au chapitre 38; ils ne suivent pas non plus la structure tripartite des autres discours. De plus, Elihou ne reçoit pas de réponse, ni de Job, ni de Dieu. Il est donc arrivé plus tard sur la scène. D'ailleurs, il n'ajoute rien à ce qui a déjà été dit, et son intervention peut être considérée comme une interpolation orthodoxe qui permet peut-être à ce livre critique d'entrer dans la bibliothèque du Second temple. Contrairement à ce qui est le cas dans les discours de Jb 28 et 38-41, Elihou prétend que la sagesse peut être trouvée dans l'enseignement biblique traditionnel.



Le roi perse en « maître des animaux ». Ce concept est sous-jacent dans le discours divin en Job 38-39.

Par contre, les arguments en faveur de la séparation entre cadre ou légende et dialogue sont plus discutables. Il est vrai que la prose parle de Yhwh alors que Job et ses amis mentionnent plutôt Eloah et Shaddaï. Mais l'auteur et son public à Jérusalem connaissaient le vrai nom de Dieu alors que Job et ses amis, en tant qu'arabes, utilisent le générique « Dieu » ou le nom « Shaddaï » (Gn 17,1.20). Au VII^e siècle avant J.-C., le roman d'Ahiqar combinait déjà des poèmes sapientiaux avec un cadre en prose. Les tragédies athéniennes du V^e siècle avant J.-C.

contenaient elles aussi des dialogues, un chœur, des monologues, et un «*deus ex machina*» final.

La cohérence du cadre avec les discours repose notamment sur un problème de traduction. En effet, les textes hébreu et grec du prologue placent le lecteur face à un grave dilemme : le verbe *b-r-k* doit être compris comme un euphémisme pour «maudir» (1,5) puis au sens propre en 1,10. Le lecteur doit alors décider si en 1,11.21 ; 2,5.9 Job bénit ou maudit Dieu qui reprend ce qu'il avait donné, et donc si le Job du prologue agit en cohérence avec celui des chapitres suivant où il ne bénit pas Dieu pour le mal et où Dieu affirme sans ambages que Job a bien parlé. Hélas, la plupart des traducteurs décident pour le lecteur et le privent ainsi de sa responsabilité.

Le fait que le texte des dialogues est plus court dans la LXX reflète plus la fatigue du traducteur qu'un texte hébreu plus court que celui du TM (Gorea). Pourtant, les chapitres 22–23 ont été endommagés, puisque le troisième débat s'interrompt brusquement et que l'on peut remarquer que certains versets n'ont plus qu'un stique. Le premier manuscrit de Job a donc dû être retravaillé par les sages du Temple. Jb 28,20-28, par exemple, pourrait être secondaire.

2.2. Datation et milieu producteur

Les razzias de Chaldéens et de Sabéens en Arabie du Nord qui sont mentionnées en 1,14-17 présupposent la situation de l'Arabie du Nord pendant l'occupation de Téma par Nabonide (552-539), lorsque les Chaldéens tentent d'enlever la maîtrise de routes commerciales en Arabie aux Sabéens. La mention de caravanes de Téma et de Saba (6,19) requiert une date aux alentours de 400, lorsque Saba perdit le contrôle du commerce arabe au profit des Minéens et que Téma fut remplacée par Dedân comme centre caravanier principal.

Etant donné que Job est présenté comme riche et juste, qu'il est arabe plutôt que juif, et que le texte connaît bien l'Égypte, l'Arabie et le monde égéen, la première version du livre doit être attribuée à un milieu de propriétaires terriens qui voyageaient ou qui étaient en contact étroit avec des négociants internationaux ayant souffert de la politique décrite en Ne 5 et 13. Comme le livre de Ruth, Job exprime une voix d'opposition à Esdras et Néhémie. Son attitude favorable aux descendants d'Ismaël (Gn 17 ; 25,9) rapproche les auteurs de Job davantage de P que de D (Gn 21,9-21).

L'une des grandes questions que soulève le livre de Jb est de savoir comment Dieu peut être à la fois juste et tout-puissant dans un cadre monothéiste. En effet, en régime polythéiste, le pouvoir d'un dieu peut être limité par celui d'un autre dieu, comme dans le cas d'Ulysse dont les déboires sont expliqués par des querelles entre dieux. D'ailleurs, le problème de la souffrance des innocents ne constitue

pas vraiment le questionnement fondamental et exclusif de Jb ; plusieurs psaumes avaient déjà fait le tour de ce problème. Toutes ces observations mènent au v^e siècle avant notre ère comme *terminus a quo*.

Jb fut rangé parmi les *Ketubim*, considérés comme des commentaires de la Torah et des Prophètes. Sa réception créative de la Torah, d'Es (avec 40-66*) et de Jr le prédestinait à cette place. Que signifie le fait que Dieu, qui a créé la lumière mais non l'obscurité, attribue néanmoins à la ténèbre une place dans la création (Gn 1,1-5)? Et que ni l'été ni l'hiver, ni le jour ni la nuit ne cesseront aussi longtemps que dure la terre? Jb 40 répond que Yhwh, qui a appelé son serviteur Moïse sur la montagne, descend aussi en personne en réponse à l'appel de son serviteur Job (42,7). Le serviteur d'Es 53 souffre pour Israël, alors que Job parle de souffrance sans nommer de bénéficiaire. L'imploration désespérée de Jérémie (Jr 20,7-10.14-18) ne trouve de réponse qu'en Jb 38-41 (suite à la citation de Jr 20,14-18 en Jb 3). L'auteur de Jb vivait donc à Jérusalem pendant le débat qui est à l'origine de la Torah (seconde moitié du v^e siècle), ou juste après sa promulgation au début du iv^e siècle. Comme la Torah représente un compromis entre le romantisme populaire de l'école deutéronomiste (futurs Pharisiens représentés par les amis de Job) et les aristocrates réalistes de l'école sacerdotale (futurs Sadducéens), Jb entra probablement dans la bibliothèque et l'école du Temple à la faveur du même compromis. C'est là qu'il fut préservé et embelli.

Bien qu'étant d'abord un traité théologique, le livre de Jb est mal compris si l'on oublie qu'il s'agit avant tout d'une création littéraire. On pourrait croire que l'auteur exprime son opinion par la bouche de Dieu ou celle de Job, mais ce n'est pas certain dans la mesure où le livre est souvent ironique. Il est donc impie de recevoir «aussi» le mal des mains de Dieu (2,10) car on apprend à la fin que ce n'est pas de là qu'il vient. La rage de Job contre Dieu est déplacée, car c'est le satan qui provoque ses souffrances. Job a raison de craindre pour sa vie bien

Œuvres de sagesse parallèles

Les thèmes traités dans le livre de Job possèdent de nombreux parallèles dans le Proche-Orient ancien (pour les références précises, cf. Albertson et Lévêque).

On mentionnera notamment les textes suivants :

Un *texte médical babylonien*, BAM 234. Un citoyen aisé perd ses biens et sombre dans la dépression et la révolte contre son dieu et le roi. Le diagnostic affirme que la divinité en colère s'est détournée du malheureux et que des maux encore plus grands le guettent (cf. Dion).

La théodicée babylonienne ou Job sumérien. Une complainte annonce que le héros est abandonné par les dieux. Effectivement, les humains l'abandonnent et il tombe malade. Trois rêves annoncent sa délivrance, suite à quoi il est restauré. La rétribution est affirmée sans critique.

Le poème babylonien au *Seigneur de la sagesse* relate l'histoire d'un fonctionnaire déchû et réduit en esclavage. Ce dernier ne comprend pas ce qu'il a pu faire pour mériter un tel traitement. Mais, de guerre lasse, il concède qu'il a peut-être péché sans s'en rendre compte, admettant ainsi implicitement que la souffrance est toujours un châtement.

La sagesse d'Ahiqar offre sans doute le parallèle le plus proche au livre de Job. C'est un écrit araméen des VIII^e/VII^e siècles, qui a été traduit en une douzaine de langues. Un haut fonctionnaire de Sennachérib ne parvient pas à devenir père, malgré ses 60 femmes. Il adopte son neveu et le prépare à assumer sa succession au moyen d'une collection de proverbes. Mais le neveu remercie son bienfaiteur en l'accusant de trahison devant le roi. Déchu, Ahiqar réussit à rentrer en grâce en acceptant de construire le palais entre ciel et terre que réclame le roi d'Égypte. A son retour, il sermonne le neveu avec une seconde série de proverbes.

La fable d'APPU, issue de la mythologie hittite. Un homme riche a une femme hostile qui ne lui donne pas d'enfants. Après de grandes souffrances, il lutte contre Dieu. Il devient enfin l'heureux père de jumeaux.

qu'il ignore que Dieu retient le satan. Pourtant, ses accusations contre un Dieu qui s'amuse à parier sur sa résistance sont justifiées, puisque c'est lui-même qui en fait les frais. Les amis sont complètement à côté de la réalité avec leur récitation de mantras traditionnels sans aucun égard pour la situation personnelle de Job. En fait, à part le satan, personne n'est complètement innocent, surtout pas Dieu. Sinon, accourrait-il si prestement pour répondre au défi s'il ne se sentait pas obligé de le faire en raison de sa responsabilité dans les souffrances de Job? Au début, Job massacre des centaines d'animaux pour les péchés imaginaires de ses enfants. Après ses imprécations adressées à Dieu et au monde qu'il a créé, il devient, à la fin du livre, un saint dont l'intercession sauve des vies. A ce moment, Job, Dieu et, souhaitons-le, le lecteur avec eux, ne sont plus les mêmes qu'au commencement du récit. L'auteur ne juge pas, mais laisse le jugement au lecteur.

3. Thèmes et enjeux

En tant qu'œuvre littéraire, Job se prête à plusieurs types de lecture, dont quatre sont énumérées ici.

La lecture théologique : elle cherche à apporter une solution au problème de la théodicée. Job déplore que la création soit dominée par le chaos (3 ; 21,7-11) ou que le créateur soit un coquin qui se plaît à faire souffrir les autres (9,24). C'est la forme proche-orientale de la théodicée : d'après la réalité telle que nous la vivons, le créateur peut-il être à la fois tout-puissant et juste? La réponse est donnée dans les deux discours divins (Jb 38-41 ; cf. Keel). Dieu se préoccupe encore de sa création, et il est engagé à jamais à la défendre contre le chaos. Pourtant, la

démonstration éclatante de toute-puissance divine aux chapitres 38–41 ne fait guère progresser la discussion. Job se borne à un «Tu sais que je peux tout» (40,2), et malgré l'ambiguïté de ses deux réponses, jamais il ne se repent. Car c'est bien la toute-puissance divine qui fait problème et la clef se trouve en 42,8 où Yhwh affirme que, sans l'intercession de Job, il pourrait commettre une folie envers les amis de Job. Les traducteurs s'empressent de faire de cette folie celle des amis alors qu'elle révèle en la toute-puissance un aspect sombre et terrifiant du divin. Le livre de Job reprend la tradition d'Ez 14 où Job est présenté comme intercesseur aux côtés de Noé et Daniel. Tout en affirmant de bout en bout la responsabilité divine pour le malheur (2,3 ; 42,11), le livre de Job offre une consolation dans l'intercession. Jb exprime une *theologia Crucis ante Christum natum* (une théologie de la croix avant la naissance du Christ).

La lecture anthropologique : celle-ci comprend le livre de Jb en termes de processus de maturation. Durant son débat avec les amis et avec Dieu, Job acquiert une juste appréciation de lui-même et de la vie. Dans l'épilogue, il ne gaspille plus sa fortune en holocaustes pour l'expiation de péchés imaginaires, mais fournit à ses filles les moyens nécessaires à l'acquisition d'une indépendance économique et sociale. Job doit se défaire de l'illusion narcissique qui consiste à croire que tout ce qui lui arrive lui a été spécialement préparé par Dieu en personne. Les discours divins s'opposent à ce fantasme : «Je ne t'ai pas oublié, mon cher Job, mais, un instant, j'ai eu d'autres choses plus importantes dont m'occuper». La souffrance fait donc partie de la condition humaine.

La lecture canonique : on peut lire et comprendre Jb comme le sixième livre de la Torah. D'après la théorie rabbinique du canon formulée dans le Talmud (*baba Bathra* 14b-15a), «Moïse écrivit ses livres (la Torah) et Job». Dans cette perspective, Jb peut se comprendre comme commentaire de la Torah. Il précise par exemple le rôle du chaos au sein de la création, et corrige l'exclusion des femmes de l'héritage (cf. également Nb 27). Job est également un «anti-Moïse», et sa vie rappelle celle d'Abraham telle qu'elle est présentée par le document sacerdotal (P) dans le livre de la Genèse.

La lecture politique : le livre de Jb peut être interprété comme une protestation contre les lectures autorisées de la Bible. Il est la voix de l'opposition, la contestation libérale et rationnelle du deutéronomisme ayant accédé au pouvoir sous Néhémie et peut-être aussi sous Esdras. S'occuper des pauvres est une chose (Job affirme l'avoir fait toute sa vie, cf. 29,12-17 ; 31,13-34), se servir des pauvres dans des luttes de pouvoir en est une autre, comme ce fut le cas pour Néhémie et les amis de Job (chaque fois, les pauvres en sortirent appauvris). A la lecture opprimante de la tradition par ses amis, Job oppose sa propre expérience, sa propre réflexion et sa lecture subversive des traditions. Le texte d'Es 41,20 qui contient une louange au dieu de l'histoire est cité en Jb 12,9 dans l'optique de justifier

une approche empirique et critique de la réalité, une sorte de théologie naturelle. Ce passage préfigure les chapitres 38–39, qui expliquent au lecteur que Job a eu raison de rejeter l'autorité de ses amis. Rien n'est plus suspect qu'une idéologie qui promet un monde sans peine.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

D.J. CLINES, WBC 17, 1989. E. DHORME, EtB, 1926. S.R. DRIVER/G.B. GRAY, ICC, 1921. G. FOHRER, KAT 16, 1963. N.C. HABEL, OTL, 1985. F. GRADL, NSK.AT 12, 2001. G. HÖLSCHER, HAT I/17, 1952². R. SACKS, *The Book of Job with Commentary: A Translation for Our Time* (South Florida Studies in the History of Judaism 197), Atlanta (Ga), 1999. S. TERRIEN, CAT 13, 1963. A. WEISER, ATD 13, 1974. J.A. WHARTON, *Job* (Westminster Bible Companion), Westminster, 1999.

4.2. Histoire de la recherche

H.-P. MÜLLER, *Das Hiobproblem: seine Stellung und Entstehung im Alten Welt Orient und im Alten Testament* (EdF 84), Darmstadt, 1995.

4.3. Monographies et articles importants

R.G., ALBERTSON, «Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature», dans W.W. HALLO/J.C. MOYER et L. PERDUE (éd.), *More Essays on the Comparative Method* (Scripture in Context 2), Winona Lake (IN), 1983, p. 213-230. W.A.M. BEUKEN (éd.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven, 1994. A. BRENNER, «Job the Pious?», *JSOT* 43 (1989), p. 37-52. P.E. DION, «Un nouvel éclairage sur le contexte culturel des malheurs de Job», *VT* 34 (1984), p. 213-215. J.L. CRENSHAW, «Job as Drama», dans Id., *Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon (Ga), 1995², p. 477-480. J. DAY, «How Could Job Be an Edomite?», dans W.A.M. BEUKEN (éd.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven, 1994, p. 392-399. R. GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, Paris, 1985. M. GOREA, *Job repensé ou trahi?*, Paris, 2007. P. GUILLAUME/M. SCHUNCK, «Job's Intercession: Antidote to Divine Folly», *Biblica* 88 (2007), p. 457-472. P. GUILLAUME, «Dismantling the Deconstruction of Job», *JBL* 127 (2008), p. 491-499. O. KEEL, *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien* (LeDiv Commentaires 2), Paris, 1993. E.A. KNAUF, «Hiobs Heimat», *WO* 19 (1988), p. 65-83. T. KRÜGER et al. (éd.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (ATHANT 88), Zürich, 2007. A. LACOCQUE, «Job and Religion», *BiblInt* 4/2 (1996), p. 131-153. J. LÉVÊQUE, *Sagesses de Mésopotamie, augmentées d'un dossier sur le «juste souffrant» en Mésopotamie* (CEV Supp. 85), Paris, 1983. Id., *Job et son Dieu: essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2 volumes, Paris, 1970. C. MAIER/S. SCHROER, «Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch von leitenden Gerechten», dans L. SCHOTTRUFF/M.-T. WACKER (éd.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh, 1998², p. 192-207. A. DE PURY, «Le Dieu qui vient en adversaire», dans R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient:*

Etudes sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire (LeDiv 159), Paris, 1995, p. 45-67. J. WEINBERG, « Was Elihu, the Son of Barachel, the Author of the Book of Job ? », *Trans* 16 (1998), p. 149-166. W. VOGELS, *Job. L'homme qui a bien parlé de Dieu* (LiBi 104), Paris, 1995.

PROVERBES

Alain Buehlmann

Le livre des Proverbes (Pr) est une collection de neuf recueils de sentences, d'origines et de datations différentes, réunis par leur attribution commune à Salomon (1,1). Cette attribution confère au livre son unité et permet en même temps de l'inscrire dans la chaîne de la révélation littéraire d'Israël, dans le sillage des Psaumes de David. La formation de ce corpus et son usage dans la société juive constituent des questions débattues, ne faisant l'objet d'aucune théorie consensuelle. En tant que discours sapientiel, Pr réfère à l'organisation du monde (cosmologie) et à des comportements sociaux (éthique). L'originalité du livre réside dans son mélange de genres littéraires et leur inscription énonciative: du simple recueil accumulant les parallélismes comme autant d'unités discrètes à celui qui les regroupe dans de plus vastes séquences prises en charge par un énonciateur déterminé (un sage, la sagesse elle-même).

1. Plan et contenu du livre

En suivant le fil du texte, nous découvrons la structure suivante :

<i>Section</i>	<i>Titre</i>
I. 1,1-9,18	Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël
II. 10,1-22,16	Proverbes de Salomon
III. 22,17-24,22	[paroles des sages]
IV. 24,23-34	Ceux-ci aussi sont [issus] des sages
V. 25,1-29,27	Ceux-ci aussi sont des proverbes de Salomon que les gens d'Ezékias, Roi de Juda, ont copiés
VI. 30,1-14	Paroles d'Agour, fils de Yaqè, le Massaïte
VII. 30,15-33	Ø [proverbes numériques]
VIII. 31,1-9	Paroles de Lemouël, roi de Massa, que lui inculqua sa mère
IX. 31,10-31	Ø [poème alphabétique sur la femme vaillante]

Ces divisions conventionnelles sont fondées sur les titres des sections. La traduction grecque, Pr LXX, a redistribué les sections en regroupant les petits livrets au centre : I, II, III-VI-IV-VII-VIII, V, IX (cf. d'Hamonville).

Le genre littéraire de Pr est indiqué dans le titre initial : *mīslê š'lomoh*. La LXX traduit ce terme par *paroimiai*, la Vulgate par *Prouerbia*. Etymologiquement, en sémitique de l'ouest, la racine *mśl* exprime l'idée de « comparaison », de « similitude » ; ce sens pourrait convenir à certains passages de la section V (Pr 25-29), où les comparaisons abondent. L'hébreu, à la différence des autres idiomes ouest-sémitiques, ne semble pourtant pas retenir ce sens ; *mśl* pourrait dériver du verbe *mśl*, « dominer », « gouverner ». C'est pourquoi *mśl* a été souvent traduit par « sentence » ou « proverbe », termes qui permettent de lier les sens de « proposition brève de type formulaire » et de « prononcé d'un jugement ». Le relevé des occurrences de *mśl* aussi bien dans Pr que dans les autres livres de l'Ancien Testament montre que ce terme recouvre divers genres littéraires : les formules proverbiales (1 S 24,14), les allégories (Ez 17,1-10), les proverbes, les instructions, les poèmes acrostiches et les macarismes (Pr) (McKane).

La structure linguistique de base de Pr est le *parallélisme des membres* (*parallelismus membrorum*), et ceci quel que soit le genre littéraire mobilisé. Il s'agit d'une structure binaire qui se définit comme la juxtaposition de deux lignes (ou plus) entretenant un rapport de correspondance, celui-ci pouvant être d'analogie, de contraste, de progression, ou autre (Berlin). Les propriétés linguistiques du parallélisme stabilisent l'énoncé et favorisent sa mémorisation.

1. Pr 1-9. La première section du livre contient une dizaine de discours dans lesquels un père/enseignant adresse une parole rassurante à son fils/disciple (1,10-19 ; 2,1-22 ; 3,1-12 ; 3,21-35 ; 4,1-9 ; 4,10-19 ; 4,20-27 ; 5,1-23 ; 6,1-11 (?) ; 6,20-35 ; 7,1-27 ; cf. Whybray, 1994), et trois discours de la sagesse personifiée adressés à l'« humanité » en général ou aux « simples d'esprit » en particulier (1,22-33 ; 8,3-31/36 ; 9,4-6).

a) Les discours du père/enseignant consistent pour la plupart en avertissements à ne pas suivre les « mauvaises routes » des « criminels » (2,12-15) et de la « femme étrangère » (2,16-19) et en exhortations à « tendre l'oreille » et « prêter attention » à ses « paroles » et « commandements ». Ces mises en garde et injonctions, inlassablement martelées du début jusqu'à la fin, constituent pour ainsi dire le « message primaire » de la section I. Après un sommaire assez long (Pr 1-2), Pr 3-4 est consacré à la possibilité de connaître Yhwh (3,5-6) et de trouver la sagesse (cf. 3,13-20) ; cette section débouche sur la réaffirmation du système de la rétribution (chaque action reçoit automatiquement sa récompense ; 3,9-10) et sur celle de l'opposition entre les « sages » et les « imbéciles » (3,35). Cette dernière, constitutive de toute sagesse traditionnelle, présuppose l'opposition cosmologique entre « cosmos » et « chaos » sur laquelle elle se fonde (cf. 3,19-20). Dans les

deux cas, c'est Yhwh qui garantit le système et qui soutient les « justes » contre les « impies » (3,32-35). Cette séquence s'achève en Pr 4,10-27 sur l'injonction à éviter la voie des criminels et concomitamment à s'engager sur la « voie droite ». Les chapitres 5-7 regroupent diverses instructions consacrées à la « femme étrangère » (5,3 ; 6,24 ; 7,5), femme fatale, tantôt prostituée, tantôt adultère. En 5,15-20, le destinataire est invité à « boire l'eau de [sa] citerne », expression qui désigne soit l'épouse indigène, soit, en un sens plus allégorique, la Torah. Ces deux lectures ne sont pas incompatibles, étant donné que la femme était alors responsable de la socialisation religieuse primaire.

b) Les deux premiers discours de la sagesse personnifiée (*h^okmâ* ou *h^okmôt*) sont intercalés entre (et peut-être même enchâssés dans) les discours du père/enseignant (1,22-33 et 8,4-31/36). Ses propos, ainsi que ceux tenus en 9,4-6, sont précédés d'un descriptif de la Sagesse et des lieux publics d'où elle s'exprime (1,20-21 ; 8,1-3 ; 9,1-3). Dans son premier discours, en 1,22-33, la Sagesse prophétise sur ceux qui ne répondent pas à son invitation, puis elle annonce leur malheur imminent. Le deuxième discours de la Sagesse (8,4-31/36) se divise en trois sections distinctes : un passage où celle-ci justifie sa vocation énonciative, son droit à la prise de parole légitime (8,4-11) ; un autre où elle se présente comme institutrice de l'ordre social (8,12-21) ; un dernier où elle célèbre sa participation, aux côtés de Yhwh, à l'institution de l'ordre cosmique (8,22-31).

c) Le chapitre 9 est conclusif : le descriptif de la Sagesse (9,1-3) est formulé non plus au présent générique (*yiqtol-qotel* ; cf. 1,20-21 et 8,1-3) mais au passé rétrospectif (*qatal*). Pr 9 est composé de trois unités (9,1-6 ; 9,7-12 et 9,13-18) qui correspondent aux trois « routes » sapientiales distinguées en 2,9-11 ; 2,12-15 et 2,16-19. Pr LXX accentue cette tripartition en ajoutant deux gloses après le v. 12 et le v. 18, contenant les images du chaos désertique (9,12A-C) et du chaos aquatique (9,18A-D). Le chapitre 9 laisse le dernier mot au destinataire de la section I ; c'est à lui de choisir en définitive entre la bonne voie et les deux mauvaises.

a) le *parallélisme synonymique* (les deux lignes expriment un sens identique ou avoisinant) :

- 17,6 La couronne des anciens, des petits-fils ;
 La parure des fils, leurs pères
 27,2 Qu'un étranger (*zār*) te loue, mais non ta bouche ;
 Un étranger (*n^okrî*), mais non tes lèvres

b) le *parallélisme antithétique* (les deux lignes se correspondent l'une l'autre par une opposition de termes ou de sentiments) :

- 10,1 Un fils sage réjouit son père ;
 Mais un fils stupide est chagrin de sa mère

18,12 Avant la ruine, l'orgueil;
 Mais avant la gloire, l'humilité

c) le *parallélisme synthétique* (forme similaire de construction, mais sans rapport d'équivalence ni d'opposition):

21,30 Il n'y a ni sagesse, ni intelligence,
 ni réflexion vis-à-vis de Yhwh

2. *Pr 10,1–22,16 et Pr 25,1–29,27*. Les sections II et V sont constituées d'une série de proverbes indépendants (sauf rares exceptions) ne paraissant pas faire l'objet d'un agencement particulier (Crenshaw, 1992). La classification élémentaire entre parallélismes synonymique, antithétique et synthétique est due à R. Lowth (1753). Cette classification est encore valable aujourd'hui, même si elle ne permet pas de rendre compte de toutes les formes de parallélisme (Berlin). Les classes additionnelles sont les parallélismes chiasique (ab//b'a'), scalaire (ab//a'b'), emblématique («tel..., ainsi...»); ils constituent des sous-types de la typologie de Lowth.

Les développements de la linguistique au xx^e siècle ont amené certains chercheurs à affiner la classification établie par Lowth. Il a été mis en évidence que la seconde ligne du distique ajoutait souvent de l'information nouvelle, de sorte que la relation entre les deux lignes pourrait aussi se concevoir en termes de progression, d'intensification, et non pas seulement de ressassement (par exemple 21,30; 28,15). Mais surtout, il a été reconnu que le parallélisme constituait une structure linguistique activant immédiatement tous les niveaux de la langue (Jakobson): syntaxique, morphologique, sémantique, lexical et phonétique (cf. Berlin; O'Connor). Dans cette perspective l'intérêt des spécialistes s'est concentré sur les différences syntaxiques d'une ligne à l'autre (proposition verbale//proposition nominale: 10,1; modalité assertive//modalité interrogative: 27,4); sur les substitutions de termes appartenant à un même paradigme (nom//pronom: 13,24; verbe//nom: 13,25; etc.); sur les contrastes morphologiques (qatal//yiqtol: 14,1; singulier//pluriel: 16,25; détermination//indétermination; etc.); ou encore sur les équivalences de son (allitération: 26,3). Cette démarche a aussi mis en évidence le caractère figé et stéréotypé du lexique employé par les auteurs de parallélismes (cf. en particulier les «paires de mots fixes», telles que «ciel//terre», «justes//impies», «père//mère», «lumière//ténèbre», etc.).

3. *Pr 22,17–24,22; 24,23–34*. L'unité de la section III est vivement discutée (cf. Whybray, 1995). Concernant la dépendance de *Pr 22,17–23,11* à l'égard de la sagesse égyptienne d'Amenemopé, certains estiment que la proximité de ces deux textes constitue un phénomène de polygenèse (les ressemblances seraient fortuites). Pour d'autres, au contraire, la référence aux «trente» maximes (22,20)

n'aurait aucun sens si l'on ne postulait un rapport de dépendance, fût-il indirect et médiatisé (par les Phéniciens?), entre Pr et la sagesse d'Amenemopé. L'intégration d'un fragment de sagesse égyptienne dans un ouvrage hébreu atteste ainsi le caractère international des traditions sapientiales.

4. *Pr 24,23-34*. Il s'agit d'une petite collection composite ayant des liens avec *Pr 6,6-11*. Les commentateurs considèrent cette petite section soit comme un appendice à 22,17-24,22, soit comme un second appendice à 10,1-22,16, 22,17-24,22 étant alors déjà considéré comme un premier appendice à la section 10,1-22,16.

5. *Pr 30-31*. a) *Section VI*. Pour certains commentateurs, la section VI est une collection de pièces diverses, de sources différentes, compilées par un éditeur. Le v. 1 est hautement problématique: Agour est un nom propre vraisemblablement arabe; Massa est soit un nom propre (le nom du royaume de ce roi), soit un nom commun signifiant «oracle». Selon A. Meinhold, 30,1-14 est un «résumé théologique» centré sur la piété personnelle et le comportement social qui sied à cette dernière (v. 7-9).

b) *Section VII*. *Pr 30,15-33* consiste en gros en une série de proverbes numériques, v. 15b-16; 18-19; 21-23; 29-31, dont la structure est $x//x + 1$. Soit 30,21:

*Voici trois choses qui font frémir un pays
et quatre qu'il ne peut supporter.*

La structure $x//x + 1$ est commune à toutes les littératures proche-orientales anciennes. Ces proverbes ont pour référent l'être humain, et/ou le monde animal et/ou la nature, de sorte que certains y ont vu un embryon de «science naturelle».

c) *Section VIII*. *Pr 31,1-14* est une instruction d'un roi arabe inculquée par la mère de celui-ci. Il s'agit d'une reine-mère qui enseigne à son fils de ne pas livrer sa force aux femmes ni de boire du vin, mais de prendre fait et cause pour les miséreux et les pauvres. La partie centrale (v. 6-7), en tension avec le v. 4, pose problème par son caractère apparemment cynique.

d) *Section IX*. L'ultime section du livre (31,15-31) dépeint la «femme vaillante», *ʿēšet ḥayil* (31,10). La plupart des interprètes considèrent aujourd'hui qu'il s'agit non pas du portrait d'une femme et mère remarquable, mais d'une hypostase de la Sagesse, voire de la Torah. Sa forme alphabétique acrostiche, de *aleph* à *taw*, image de la plénitude, pourrait indiquer que ce poème est le résumé de l'enseignement du livre tout entier. Il formerait un cadre avec *Pr 1-9* par sa référence à la Sagesse personnifiée.

2. Origine et formation

2.1. Les contextes de production

La littérature exégétique a identifié quatre possibles *Sitze im Leben* de Pr : la cour royale, l'école, le clan (famille), ou encore un mouvement intellectuel sans attaches institutionnelles (cf. Boström). Ces identifications des lieux d'émergence de la littérature proverbiale ne sont pas exclusives les unes par rapport aux autres ; la plupart des exégètes postulent que la finalisation du corpus a eu lieu dans le cadre de l'école du Temple de Jérusalem. Mais toutes se basent sur les appartenances génériques des matériaux contenus dans Pr. Ainsi, par exemple, le genre littéraire du texte d'instruction (cf. Pr 1-9 ; 22,17-24,22) permettrait de « remonter » soit au *Sitz im Leben* de la famille (si on prend à la lettre les mentions du père et de la mère), soit à celui de l'école (si l'on considère que « père » est un équivalent d'« enseignant », et « fils » de « disciple »). L'hypothèse de l'école comme contexte de production de toute la littérature proverbiale possède de sérieux arguments archéologiques et historiques (cf. Lemaire).

2.2. La formation du corpus

Pour la recherche exégétique contemporaine, le regroupement des sections dans un livre unique et leur attribution commune à Salomon (Pr 1,1) résultent d'un processus de collecte et d'agencement des diverses unités qui commence à l'époque préexilique et s'achève à l'époque hellénistique ou un peu avant. Les efforts pour tenter d'en retracer les étapes chronologiques reposent d'une part sur l'analyse de la forme littéraire du matériau inclus dans Pr, et d'autre part sur l'examen des données contenues dans les titres des sections.

a) La forme littéraire

Les énoncés des sections II, IV, V, VII et IX sont affectés, sauf rares exceptions, d'une modalité assertive. Ils posent les choses comme étant vraies et disent quelque chose sur le monde comme il est ; ils constituent le plus souvent des unités discrètes. En revanche, dans les sections I, III, VI et VIII, domine la modalité impérative ; les distiques y sont réunis en séquences centrées sur la figure du destinataire. Dans le but d'opérer un premier tri dans le matériau de Pr en déterminant l'ancienneté relative de ses différentes parties, les exégètes ont longuement discuté de cette différence interne à Pr. Certains d'entre eux ont postulé l'antériorité des énoncés assertifs (*Aussagewort*) de forme simple sur les énoncés impératifs (*Mahnwort*) de forme plus élaborée. Cette hypothèse diachronique a été (plus ou moins) abandonnée lorsque l'on s'est aperçu que les deux formes ont toujours coexisté dans les traditions sapientiales proche-orientales anciennes (Égypte, Mésopotamie ; cf. Whybray, 1995).

b) Les titres et les sections ; la pseudonymie salomonienne

Les titres des sections de Pr fournissent des informations relatives à l'origine et à la destinée des sections. La relation entre un titre et une section soulève une question cruciale dans la mesure où le titre peut être affecté au recueil en amont, lors de sa production, ou en aval, lors de sa diffusion.

Pour la plupart des exégètes, les titres sont d'emblée liés aux recueils, en amont de la compilation de ces derniers dans Pr ; en d'autres termes, l'étude des titres permet de formuler des hypothèses sur la formation diachronique du corpus. Dans cette perspective, le titre de la section V (Pr 25–29) en 25,1, avec sa mention du nom de Salomon (comme auteur) et de l'entité des « gens d'Ezékias » (comme transmetteurs) fournit un ancrage chronologique relatif permettant de tenir cette section (Pr 25–29) pour la plus ancienne de Pr. Le titre de la section II (Pr 10,1–22,16), « Proverbes de Salomon » (10,1), étant plus bref que celui de la section I, « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël » (1,1), passe pour lui être plus ancien, ceci en vertu du principe que plus une tradition est courte, plus elle a de probabilité d'être ancienne (Crenshaw 1992) ; d'autre part, la section II pourrait être contemporaine de la section V, toutes les deux étant composées d'unités discrètes. Les sections III (Pr 22,17–24,22), IV (24,23–34), VI (30,1–14), VII (30,15–33), VIII (31,1–9) et IX (31,10–31) ne recèlent pas assez d'informations pour évaluer leur origine et leur datation ; leur insertion dans le corpus est seulement censée être postérieure à l'élaboration des sections II et V. Seule la mention de noms propres arabes dans les titres des sections VI et VIII pourrait indiquer une provenance étrangère de ces deux petits recueils. La section initiale I (Pr 1–9) viendrait clore le processus de croissance de ce mini-canon salomonien au moment de la stabilisation de ce dernier à l'époque hellénistique ou un peu avant.

Alternativement, certains chercheurs soutiennent que les titres ont été affectés aux diverses sections dans la phase finale de la constitution de Pr, celle de diffusion et de consommation de ce corpus dans le cadre de la communauté discursive de ses usagers (= de ses lecteurs/auditeurs judéens). Selon cette hypothèse synchronique, le titre doit s'interpréter comme « paratexte », c'est-à-dire comme ce qui est destiné à « rendre présent le texte, pour assurer sa présence au monde, sa "réception" et sa consommation » (G. Genette). La relation entre les titres et les sections dans Pr ne concernerait pas le niveau de la production des textes, mais celui du cadre communicationnel à l'intérieur duquel Pr fut divulgué dans sa forme finale, et la corrélation entre *titres* et *auteurs* serait rompue au profit de celle entre *titres* et *éditeurs*. En interprétant les titres comme additions finales appliquées par les éditeurs à des recueils anonymes, la question de l'origine et de la datation de chaque section reste ouverte. En tout cas, l'hébreu classique dans lequel est formulé l'ensemble des sections rend improbable une datation haute, préexilique.

Le premier titre du livre constitue un cas particulier dans la mesure où il attribue l'ensemble du corpus au roi Salomon (1,1). (Remarquons à cet égard que le traducteur de Pr LXX a supprimé tous les titres de section hormis ceux de 1,1 et de 25,2, et ceci au profit d'une attribution exclusive à Salomon). Cette pseudonymie salomonienne (1,1) peut s'interpréter soit comme la signature d'une tradition, soit comme l'inscription dans l'institution de la littérature sacrée d'Israël, les deux options pouvant être complémentaires.

Le recours à la notion de « tradition » est un moyen permettant d'expliquer l'association de Pr avec le nom de ce roi prestigieux. De façon générale, les exégètes ont interprété les mentions du nom de Salomon (1,1 ; 10,1 ; 25,1) comme la signature de la tradition légendaire de Salomon *comme roi sage par excellence*, qui a sa source scripturaire dans le livre des Rois (1 R 3,5.10). Comme il est évident aujourd'hui que le Salomon historique ne saurait être l'auteur empirique des livres qui portent son nom, certains interprètes estiment que c'est à la cour du roi judéen Ezékiás, « nouveau Salomon », que cette tradition a été inventée, dans un but de propagande politique (cf. 25,1). D'autres pensent qu'il existe à la base de cette tradition un « souvenir » de la grandeur intellectuelle de Salomon, faisant de ce roi le candidat idéal pour devenir le « patron » des sages d'Israël des époques ultérieures. Cette conception du lien entre pseudonymie et tradition ne doit pas être exclue, bien que cette tradition (son origine, ses développements) ne soit pas circonscrite pour le moment avec assez de précision. En outre, elle se heurte à deux problèmes. 1) Les indications contenues dans 1 R 3.5.10, en particulier la mention des 3000 proverbes et des 1005 chants de Salomon (1 R 5,12), ainsi que celle de ses listes encyclopédiques (1 R 5,13-14), ne trouvent aucun parallèle dans Pr 2) Cette conception ne parvient pas à expliquer comment les livres sapientiaux de Qohéleth et du Cantique des Cantiques, eux-mêmes très éloignés de Pr au point de vue doctrinal, ont eux aussi été attribués à Salomon (cf. Qo 1,1 et Ct 1,1). A un niveau supérieur, elle ne parvient pas non plus à expliquer de quelle manière la constitution du corpus salomonien (Proverbes, Qohéleth et Cantique) prend place dans le *processus canonique* des *Ketubim*.

Sans exclure la première alternative, le choix du nom de Salomon pourrait dépendre prioritairement des circonstances de formation de la troisième partie du canon juif, les *Ketubim*. Ce processus commence vraisemblablement avec le livre de Job, auquel viennent se joindre au III^e siècle avant J.-C. le livre des Chroniques et les premières collections des Psaumes (Ps 3-41 et Ps 42-71). Le livre des Chroniques connaît déjà l'image de David comme auteur de Psaumes mais ignore celle de Salomon comme auteur de livres sapientiaux. L'attribution d'une littérature à Salomon est très probablement un phénomène qui présuppose l'attribution des Psaumes à David, ceci en vertu du fait que Salomon est le fils de David. Les Ps 71 et 72 semblent même thématiser cette filiation biologique autant que « littéraire ».

Suivant cette hypothèse, l'attribution du corpus sapiential à Salomon (Pr 1,1 ; Qo 1,1 ; Ct 1,1) doit alors être conçue comme un phénomène synchronique, et non graduel, comme le moment de constitution lui-même du corpus salomonien et de son inscription dans le noyau des *Ketubim* primitifs (Jb, 1-2 Ch, Ps*, Pr-Qo-Ct).

3. Thèmes et enjeux

La fonction de Pr et son usage dans la société juive de l'époque sont discutés (cf. Whybray, 1995). Certains soulignent le caractère ludique de certains proverbes (cf. les énigmes dans la section VII), d'autres mettent en avant la fonction didactique (structure parallélistique, procédé mnémotechnique, observations astucieuses) ou philosophique (réflexion sur un ordre inhérent au monde créé). La relation référentielle entre les proverbes et le monde effectif est étroitement liée à ce débat. Certains estiment que les sections (notamment II et V) accumulent des observations sur la vie dérivées de l'expérience collective. Pour d'autres, les proverbes sont produits par l'activité intellectuelle du sage qui raisonne sur l'expérience et l'état présent du monde. D'autres encore, à l'inverse, pensent que les proverbes ont une fonction purement poétique, non pas référentielle ; pour eux, le caractère esthétique de chaque proverbe a plus d'importance que sa signification. Pour d'autres enfin, l'apprentissage des choses du monde ne fait qu'un avec l'apprentissage de la langue hébraïque à travers les proverbes.

A cet égard, la prise en compte de certains phénomènes énonciatifs de la section I (Pr 1-9) permet peut-être d'éclaircir la discussion. Les caractéristiques génériques formelles des discours du père/enseignant (exorde – leçon – conclusion) relèvent du genre littéraire du « texte d'instruction », dont le prototype est égyptien (*Amenemopé*, *Instruction du roi Amenemhèt* ; cf. McKane). Paradoxalement, le père/enseignant ne vise pas tant à instruire son destinataire qu'à le contraindre à faire allégeance à son enseignement (Crenshaw, 1992). Une modalité d'énonciation *impérative* traverse l'ensemble des discours paternels (cf. notamment 1,8.10 ; 3,1.21 ; 4,1.10.20 ; 5,1.7 ; 6,20 ; 7,1.24), modalité qui ne pose pas les choses comme vraies mais place l'interlocuteur face à l'alternative obéir/désobéir. L'acte d'ordonner reflète un type de relation interpersonnelle et sociale d'ordre hiérarchique, « le droit de donner un ordre n'étant pas dévolu à n'importe qui » (D. Maingueneau). L'absence de contenu proprement didactique et la modalité d'expression affectée aux instructions du père/enseignant indiquent *a priori* que l'imagerie du père/enseignant et du fils/disciple, ainsi que le cadre spatio-temporel de l'heure de cours et de la classe d'école qu'elle présuppose, définissent une « scène » qui a fonction de *montrer* quelles sont les conditions légitimes de l'enseignement sapiential traditionnel. Ce dispositif de communication a l'avantage d'intégrer l'œuvre et le monde qu'elle est censée représenter, et duquel elle est

en même temps censée surgir, et par là d'agir sur tout lecteur/auditeur de Pr qui appréhende les énoncés de Pr 1–9 à travers cette scène d'énonciation. La figure paternelle de l'enseignant définit l'*éthos* de l'énonciateur et constitue une voie d'accès au monde *éthique* de l'œuvre. Il s'agit de l'*éthos* du père garant de la stabilité familiale et sociale, de la tradition et de la génération (cf. 4,1–9). Cet *éthos* est indissociable du genre littéraire investi par les auteurs de Pr 1–9 : en effet, la structure binaire caractéristique d'un proverbe « contribue notoirement à la mise en ordre du monde moral censé régir une société » (A. Greimas).

Dans le processus d'obtention des fruits de l'« éducation d'un père » (1,8; 4,1), le rôle du père/enseignant est celui d'un *médiateur* entre Yhwh et le disciple. L'allégeance à ses « paroles » (2,1) donne accès 1) à la « crainte de Yhwh » (2,5) et 2) à « toute bonne route » pieuse (2,9). Passé ce premier stade, le disciple pourra alors s'apercevoir 1') que c'est Yhwh qui donne la sagesse (2,6) et 2') que la sagesse se livre elle-même à lui (2,10). C'est donc à travers un acte de foi conditionnel que l'on devient sage, et non pas par un apprentissage long et laborieux. Mais il y a plus : la « réception » de la sagesse devrait permettre au fidèle de se délivrer de la tentation de deux discours rivaux, dont les protagonistes sont introduits en 2,12–15 (« l'homme qui dit des choses perverses ») et en 2,16–19 (« la femme étrangère dont la parole est flatteuse »). Cette finale du chapitre 2 ainsi que la suite du texte révèlent la fonction discursive essentielle de Pr 1–9 : la *fonction polémique*. Les discours adverses, qui constituent eux aussi chacun une « route » (2,15 et 2,18), relèvent vraisemblablement de positionnements doctrinaux concurrents que les auteurs de Pr 1–9 visent à disqualifier. Leur identification est problématique, mais il s'agit probablement d'écoles de sagesse de Jérusalem favorables à l'hellénisation de la Judée (Hengel, Vermeylen). L'analyse du lexique et de la thématique propres à 2,12–15 (voies droites *versus* voies ténébreuses) et à 2,16–19 (femme étrangère) permettent de caractériser les chapitres 3–4 comme polémique contre le premier positionnement (le « modernisme philosophique ») et les chapitres 5–7 contre le second (le « modernisme du mode de vie »). Une hypothèse audacieuse serait d'identifier ces deux « routes » avec les livres de Qo et du Ct (et leurs communautés discursives respectives), et de considérer Pr 1–9 comme introduction polémique au corpus salomonien tout entier : introduction où la disqualification des novateurs ne fait qu'un avec la légitimation de la *Sagesse transmise* et de la *Tradition* (Pr 10–31).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

A. BARUCQ, Sbi, 1964. R.E. CLEMENTS, « Proverbs », dans J.D.G. DUNN/J.W. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids/Cambridge, 2003, p. 437–466.

R.J. CLIFFORD, OTL, 1999. M.V. FOX, AncB 18A, 2000. W. MCKANE, OTL, 1970. A. LELIÈVRE/A. MAILLOT, LeDiv Commentaires 8, 2000. A. MEINHOLD, ZBK.AT 16.1, 1991. B.K. WALTKE, NICOT, 2004-2005. R.N. WHYBRAY, NCBC, 1994.

4.2. *Etats de la recherche*

J.L. CRENSHAW, «Proverbs, Book of», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5, New York et al., 1992, p. 513-520. I. KOTTSIEPER, «Alttestamentliche Weisheit: Proverbia und Kohelet (I et II)», *Theologische Rundschau* 67 (2002), p. 1-34; p. 201-237. R.N. WHYBRAY, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study* (HBIS 1), Leiden/New York/Köln, 1995.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

J.-N. ALETTI, «Séduction et parole en Proverbes I-IX», *VT* 27 (1977), p. 129-144. A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington (IN), 1985. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (CB.OT 29), Stockholm, 1990. W.P. BROWN, «The Law and the Sages: A Reexamination of Tôrâ in Proverbs», dans J.T. STRONG/S.S. TUELL (éd.), *Constituting the Community*, Winona Lake (IN), 2005, p. 251-280. C.V. CAMP, *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOT.S 320; Gender, Culture, Theory 9), Sheffield, 2000. J. COOK, «The Translator of the Septuagint of Proverbs. Is His Style the Result of Platonic and/or Stoic Influence?», dans M. KARRER/W. KRAUS (éd.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 1. Reihe 219), Tübingen, 2008, p. 544-558. M. V. FOX, «The Epistemology of the Book of Proverbs», *JBL* 126 (2007), p. 669-684. G. GENETTE, *Seuils* (Points Essais), Paris, 1997. A. GREIMAS, *Du sens*, Paris, 1970. M. D'HAMONVILLE, *La Bible d'Alexandrie. 17. Les Proverbes*, Paris, 2000. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, London, 1974. E.A. KNAUF, «Der Kanon und die Bibeln. Die Geschichte vom Sammeln heiliger Schriften», *BiKi* 57, p. 193-198. A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Fribourg (CH)/Göttingen, 1981. D. MAINGUENEAU, *Initiation aux méthodes de l'Analyse du Discours. Problèmes et perspectives*, Paris, 1976. A. MÜLLER, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider* (BZAW 291), Berlin/New York, 2000. J. VERMEYLEN, «La femme étrangère dans le livre des Proverbes», dans T. RÖMER (éd.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience du décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin* (DBAT.B 12), Heidelberg, 1991, p. 221-235. R.N. WHYBRAY, *The Composition of the Book of Proverbs* (JSOT.S 168), Sheffield, 1994.

RUTH

Corinne Lanoir

Ce petit livre de quatre chapitres fait partie des classiques bibliques. Une femme qui renonce à tout pour suivre sa belle-mère et survivre dans des conditions difficiles, une histoire qui commence mal, mais où tout est bien qui finit bien, le tout dans un cadre champêtre rythmé par les saisons et les moissons, voilà qui peut se lire agréablement comme une pause romantique et charmante. Cependant, les enjeux de ce livre ont à faire avec une réalité beaucoup plus conflictuelle qu'il n'y paraît, et la figure de Ruth la Moabite est bien plus riche et probablement plus polémique que le portrait d'une belle-fille modèle et obéissante ne peut le laisser croire.

1. Plan et contenu du livre

On peut définir le genre de ce livre comme une nouvelle. Un homme de Bethléem et sa famille, poussés par la famine, émigrent au pays de Moab. Il y meurt, lui et ses deux fils. Dix ans plus tard, la veuve, Noémi, décide de rentrer à Bethléem accompagnée de sa belle-fille moabite, Ruth. Celle-ci va rencontrer Booz (ou Boaz, dans de nombreuses traductions), un propriétaire terrien de Bethléem, parent de Noémi, qui acceptera de l'épouser; un fils naîtra de cette union, Oved, le grand-père du roi David. Les quatre petits chapitres du récit délimitent les éléments principaux du plan du livre :

1,1-5	Emigration familiale à Moab
1,6-22	Le chemin du retour des femmes vers Bethléem
2,1-23	Ruth commence à glaner dans le champ de Booz
3,1-18	Noémi envoie Ruth passer la nuit sur l'aire avec Booz
4,1-12	Booz négocie son mariage et fait entrer Ruth dans sa maison
4,13-17	Naissance d'un fils, Oved
4,18-22	Reconstitution de la généalogie familiale jusqu'à David

A partir d'une situation de vide total, manifesté au chapitre 1 par la famine, l'isolement, la stérilité, la vieillesse et le désespoir, le récit montre de quelle manière va se reconstruire une maison d'Israël, pour aboutir à une situation de plénitude, déclinée sous forme de récoltes, de présence d'une communauté, de fertilité, de mélange harmonieux entre jeunes et vieux, sans oublier l'espoir ouvert par la généalogie davidique sur laquelle se clôt le récit.

Dans chaque chapitre, un dialogue central fait avancer l'histoire et un mot clef se répète :

- | | |
|---------|---|
| Ch. 1 : | La famine, l'immigration à Moab et le retour. Dialogue : v. 15-18 ; mot clef : retourner (12x). |
| Ch. 2 : | Le glanage dans le champ de Booz. Dialogue : v. 8-13 ; mot clef : glaner (7x). |
| Ch. 3 : | La nuit sur l'aire. Dialogue : v. 9-13 ; mot clef : le «racheteur», <i>go'el</i> (7x). |
| Ch. 4 : | Négociation à la porte de la ville – épilogue. Dialogue : v. 3-8 ; mots clefs : le nom (7x) et le rachat (14x). |

Tour à tour, l'initiative revient à chacun des personnages principaux (Noémi, Ruth, Booz). Concernant le problème de l'apparition et de la mise en place des personnages dans le récit, S. Bar-Efrat propose le schéma suivant :

I	Ceux qui sont morts avant l'action principale	
	Ruth – Orpa	
II	Les femmes de Bethléem	
	Noémi – Ruth	
	Booz – Serviteurs	
		Booz-Ruth
III		Booz – Serviteurs
	Noémi – Ruth	
	Noémi – Ruth	
		Booz-Ruth
IV		Noémi – Ruth
	Booz – proche parent anonyme	
	Les femmes de Bethléem	
	Ceux qui sont nés après l'action principale	

On notera également la mention dans trois chapitres sur quatre de l'importance du thème de la *hesed*, la *fidélité* :

- la fidélité de Yhwh envers les deux Moabites, Orpa et Ruth, que Noémi appelle de ses vœux en 1,8 ;
- la fidélité de Yhwh envers les vivants et les morts en 2,20 ;
- la fidélité de Ruth louée par Booz en 3,10.

Cependant, l'intervention de Yhwh dans ce récit reste très discrète, comme dans les romans d'Esther et de Joseph. Il n'y a pas de rencontres directes avec lui, ni d'anges ni de songes, contrairement aux récits patriarcaux. Deux mentions de Yhwh encadrent le récit, en 1,6, où il est celui qui met fin à la famine, et en 4,13, où il donne à Ruth de concevoir. Dans la déclaration désespérée de Noémi en 1,20-21, on retrouve les accents d'un Job. En 2,3, une formule laisse entendre que lorsque Ruth va glaner dans un champ, « le hasard tombe sur un champ de Booz », sans préjuger de l'origine de cet événement.

2. Origine et formation

2.1. Principales hypothèses de datation

Il est difficile de déterminer de façon évidente l'auteur du livre et sa date de composition. Les commentaires peuvent se regrouper essentiellement autour de deux positions :

(a) Ruth est composé durant la période de la *monarchie* (ainsi par exemple Hertzberg) ; on considère souvent dans ce cas la généalogie de 4,18-22 comme un ajout tardif.

(b) Ruth est un texte de l'époque *postexilique* (Zenger pense même que la version finale date du ^{II}^e siècle avant notre ère) ; on souligne alors la proximité des thèmes de ce récit avec ceux des récits patriarcaux (famine, stérilité, liens avec Tamar [cf. Gn 38], allusions à Rachel et Léa) et l'importance de la question de la relation avec les femmes étrangères.

Les mêmes arguments *internes* (traits linguistiques, formes verbales) sont utilisés par les tenants de l'une et l'autre position : certains considèrent les quelques aramaïsmes comme des indices d'une langue tardive, d'autres comme des formes dialectales du Nord ; des formes archaïques (comme par exemple l'usage du mot *yēbimā* pour «sœur» en 1,15, de *šadday* pour Dieu en 1,20-21, et d'une orthographe ancienne pour «les champs de Moab» en 1,1.2.6.22) peuvent apparaître comme l'indice d'un texte ancien ou comme une façon d'archaïser un texte plus récent (voir la discussion dans Jouön).

Les arguments *externes*, basés sur le contexte historique présumé, donnent également lieu à des positions divergentes, entre les auteurs qui voient une allusion à un temps où les relations d'Israël avec Moab étaient bonnes, par exemple sous la

monarchie davidique, et ceux pour qui la question centrale est le problème de l'intégration ou non dans la communauté judéenne des femmes étrangères à l'époque postexilique (voir ci-dessous la question des enjeux).

Si l'on rassemble l'ensemble des éléments, il semble néanmoins assez plausible de situer le livre de Ruth dans un contexte postexilique où les problèmes du rapport à la terre, ainsi que la question de savoir qui fait partie du peuple et dans quelles conditions, se posent de façon particulièrement aiguë. De plus, les récentes hypothèses sur la datation tardive du Pentateuque permettent de resituer ce livre dans le cadre d'un débat plus large qui s'élabore dans la période du Second temple.



Peinture égyptienne. L'homme coupe le blé, et la femme derrière lui ramasse les épis tombés à terre (cf. Rt 2).

2.2. Place du livre dans le canon

La place de Ruth est un peu flottante, et n'est pas la même dans le canon de la Bible hébraïque et dans celui de la LXX. Dans la Bible hébraïque, Ruth figure parmi les *Ketubim*, les Ecrits (selon le Talmud de Babylone, il est même placé en tête, avant les Psaumes); ce livre est également classé parmi les cinq rouleaux, ou *Megillot* (Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, Qohéleth et Esther), qui sont lus pendant les fêtes. Celui de Ruth (qui peut apparaître soit en Second, après le Cantique des Cantiques, dans un ordre liturgique, soit en premier, dans un ordre chronologique) se lit au moment de la fête de Pentecôte, lorsque l'on offre les prémices de la récolte du blé; or l'essentiel du récit de Ruth se situe entre «le commencement de la moisson de l'orge» (1,22) et la fin de la moisson du blé (2,23). D'autre part, dans la tradition rabbinique cette fête des semaines est également l'occasion de faire mémoire du don de la Loi au Sinaï, et Ruth représente

alors la figure de la prosélyte idéale qui accepte la loi d'Israël. Mais l'institution de la lecture des cinq rouleaux aux cinq fêtes n'est pas antérieure à l'époque post-talmudique.

Dans le canon de la LXX, au contraire, Ruth est placé entre *Juges* et *Samuel*, et fait ainsi la transition entre ces deux livres en proposant une sorte de légende sur l'origine de la famille davidique. On peut d'ailleurs remarquer de quelle manière le début du livre de Ruth établit un lien avec le livre des *Juges* en mentionnant «le temps du gouvernement des Juges» (1,1), et en esquissant un parcours depuis Bethléem qui fait écho à d'autres parcours similaires rapportés en Jg 17–21. En outre, la généalogie finale prépare l'histoire de la royauté élaborée dans le livre de *Samuel*, lequel s'ouvre lui aussi par une figure féminine qui demande un enfant (Anne, la mère de *Samuel*, cf. 1 S 1).

Dans ces conditions, on peut alors se demander si Ruth se trouvait à l'origine entre *Juges* et *Samuel* (cf. la tradition de la LXX), et s'il en a été séparé plus tard pour être placé parmi les *Ecrits*, ou si au contraire il appartenait à l'origine aux *Megillot* (TM), dont il aurait été déplacé par la suite pour être introduit parmi les livres historiques. Aucun indice ne permet toutefois de déterminer clairement la réponse à ce problème. Dans tous les cas, il est sans doute plus intéressant de repérer cette mobilité et d'en explorer les raisons que de chercher à établir quelle est la tradition la plus ancienne. Nous avons peut-être à faire ici à deux traditions bien établies, répondant vraisemblablement à des lectures et des usages différents du texte.

3. Thèmes et enjeux

La richesse et la subtilité de l'écriture, qui laisse entendre et suggère plus qu'elle ne raconte, permet une grande diversité de lectures. Certains lisent surtout dans ce récit une préoccupation éthique : il soulignerait l'exemplarité de la fidélité d'une veuve, voire même de la fidélité en général, pratiquée par tous les personnages principaux (Gunkel, Würthwein). D'autres insistent sur la mise en valeur de la providence divine (Hertzberg) et de son action salvatrice. Yhwh, dans l'ombre, contrôle les événements et protège ceux qui viennent chercher refuge sous son aile.

On peut certainement lire Ruth comme l'histoire d'une ou plusieurs fidélités exemplaires, mais il importe cependant de relever que le comportement des femmes de ce récit est à plusieurs reprises en décalage par rapport aux normes convenues. Le chapitre 3, en particulier, relatant la nuit sur l'aire entre Booz et Ruth, avec ses allusions discrètes mais répétées à une nuit de noces, fait de Ruth une digne héritière de ses ancêtres, les filles de Loth (cf. Gn 19), et la situe dans la lignée des femmes qui ont recours à tous les moyens à leur disposition pour assurer la vie des générations futures. C'est sans doute dans cette perspective qu'il

faut lire la mention de Ruth aux côtés d'autres femmes qui n'ont pas froid aux yeux dans la généalogie de Jésus présentée par Matthieu (Mt 1,5). D'autres encore ont vu dans ce texte un livre de propagande en faveur du mariage selon la loi du lévirat, mais le mariage entre Booz et Ruth diffère néanmoins assez largement de la loi du lévirat telle qu'elle se trouve en Dt 25,1-5.

De manière générale, la plupart des commentateurs sont d'accord pour voir dans ce texte un écrit qui s'inscrit dans un contexte polémique, mais tous ne pensent pas à la même situation. La principale question, dans cette perspective, concerne évidemment la généalogie sur laquelle se clôt le livre. Pourquoi insérer une ancêtre moabite dans la généalogie de Juda et donc de David ? Pour les tenants d'un écrit préexilique, le livre de Ruth est écrit par des défenseurs de la dynastie davidique, notamment afin de justifier cette lignée en montrant que le choix de David et sa famille par Yhwh vient de très loin. Face à certaines contestations qui auraient peut-être critiqué ses origines douteuses ou les relations trop amicales que David entretenait avec Moab, cette histoire montrerait que Yhwh avait depuis longtemps choisi d'inclure une ancêtre moabite dans la lignée de David.

Pour ceux, majoritaires aujourd'hui, qui sont favorables à une datation postexilique, Ruth est un écrit polémique qui s'insurge avec subtilité contre la condamnation et le rejet des mariages mixtes, tels qu'ils s'expriment en particulier dans les livres d'Esdras et de Néhémie, dont le livre de Ruth serait contemporain. En soulignant le rôle positif et essentiel d'une femme moabite dans l'histoire du peuple d'Israël, et en contredisant ainsi ouvertement la position exprimée dans la loi du Deutéronome (cf. Dt 23,4-9), Ruth défend ainsi une perspective universaliste, comparable à ce que propose, dans un autre style, le récit de Jonas, et qui redéfinit notamment les liens entre les femmes étrangères et la terre d'Israël.

Le lecteur est donc renvoyé à la lecture et à l'étude de Ruth, pour se faire une opinion sur un texte qui a malheureusement souvent été aplati dans une lecture univoque et simpliste d'un livre « familialement correct ».

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

I. FISCHER, HThK.AT, 2001. C. FREVEL, NSK.AT 6, 1992. H.W. HERTZBERG, ATD 9, 1985. P. JOÜON, SubBi 9, 1986². A. LACOQUE, CAT 17, 2004. K. NIELSEN, OTL, 1997. E. WÜRTHWEIN, ATD 18, 1969. E. ZENGER, ZBK.AT 8, 1986.

4.2. Etats de la recherche

K.J.A. LARKIN, *Ruth and Esther* (OTGu), Sheffield, 1996. J.-L. VESCO, « La date du livre de Ruth », *RB* 74 (1967), p. 235-247.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

S. BAR EFRAT, «Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative», *VT* 30 (1980), p. 154-173. A. BRENNER (éd.), *A Feminist Companion to Ruth* (The Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield, 1993. A. BRENNER (éd.), *Ruth and Esther* (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 3), Sheffield, 1999. C. GALLAND, *Ruth : approche structurale d'un récit biblique* (mémoire de diplôme de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes), Paris, 1973 (non publié). H. GUNKEL, «Ruth», dans ID., *Reden und Aufsätze*, Göttingen, 1913, p. 65-92. A. LACOCQUE, *Subversives. Un Pentateuque de femmes* (LeDiv 148), Paris, 1992, p. 99-132. U. QUAIST, *Ruth* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum IV,3), Göttingen, 2006. J.-L. SKA, «Le livre de Ruth ou l'art narratif biblique dans l'Ancien Testament», dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)* (Le Monde de la Bible 48), Genève, 2003, p. 41-72. A. WÉNIN, *Le livre de Ruth : une approche narrative* (CEv 104), Paris, 1998. M. WEST, «Ruth», dans D. GUEST, R.E. GOSS, M. WEST, T. BOHACHE (éd.), *The Queer Bible Commentary*, London, 2006, p. 190-194. Z. ZEVIT, «Dating Ruth : Legal, Linguistic and Historical Observations», *ZAW* 117,1, p. 574-600.

CANTIQUE DES CANTIQUES

Christoph Uehlinger

Lorsque dans le *Nom de la rose* d'Umberto Eco, le jeune moine Adson découvre dans la pénombre d'un garde-manger les plaisirs du sexe dans les étreintes d'une pauvre fille anonyme, il n'a d'autres mots pour les dire que des versets empruntés au Cantique des Cantiques. Ce chant, qu'il avait pourtant appris à lire comme un poème allégorique – symbolisant l'amour de Dieu envers son peuple, ou envers la vierge Marie, ou encore le désir du Christ pour sa fiancée l'Eglise... – lui apparaît soudainement sous un jour nouveau, comme un chant célébrant la puissance de l'amour érotique telle une force quasi-divine. Totalement fictive, la scène est pourtant emblématique d'une tradition séculière qui a vu coexister dans la lecture du Cantique ferveur mystique et subtil refus de la sexualité dont ce recueil, pourtant, abonde. Le petit livret compte sans doute parmi les plus étonnants de la Bible hébraïque. Il a de tout temps suscité fascination et perplexité parmi ses lecteurs, à commencer par les Pharisiens du 1^{er} siècle avant J.-C. et la tradition rabbinique ultérieure, pour qui le rouleau du Cantique n'avait de place légitime que dans la liturgie synagogale de la fête pascale : « Nos maîtres enseignent : Qui chante comme un chant profane un seul verset du Cantique attire le malheur sur le monde » (*bSanh* 101a). Selon Rabbi Aqiba (mort en 135), « deux qui font vibrer leur voix avec le Cantique en dehors de son temps et le traitent comme un (vulgaire) chant (d'amour) n'auront pas de part au monde à venir » (*tSanh* 12,10). L'histoire des interprétations et de l'utilisation faite du Cantique oscillera longtemps entre l'enthousiasme des mystiques, la passion des amoureux – et l'embarras des théologiens, surtout modernes : quel peut bien être la place de ces poèmes d'amour, à l'évidence profanes, dans le canon des Ecritures ?

1. Plan et contenu du livre

Le titre (1,1) revendique d'emblée un statut pour le recueil : par opposition à la complainte ou au cantique solennel, l'hébreu *sîr* désigne un chant gai ; le

superlatif *sîr ha-sîrîm* veut élever cette composition au-dessus de tout autre chant profane. Alors que le pluriel évoque une multitude d'autres chants, non retenus, le singulier collectif répond à l'unité thématique de l'œuvre (cf. Es 23,16; Ez 33,32). Quant à l'attribution pseudépigraphe à Salomon, elle prétend à l'unité d'auteur. La tradition garde de Salomon la renommée d'un roi grandiose qui sut allier sagesse et esprit, poésie, plaisirs et jouissance (1 R 5,9ss.; 10; Pr 1,1; 10,1; 25,1; Qo 1,1; 2,1ss.) malgré quelques égarements religieux. Il est probable que l'ascription, qui dépend des mentions du roi dans plusieurs poèmes (1,5; 3,7.9.11; 8,11-12), a favorisé l'inclusion, ou plutôt le maintien, du Cantique dans le canon des *Ketubim*. La lecture allégorique a pour sa part assuré la pérennité de ce recueil dans les traditions juive et chrétienne.

Le titre n'est donc pas anodin; il traduit le souci du ou des rédacteurs de présenter le Cantique comme un ensemble relativement cohérent: c'est plus qu'un simple « *best of...* » des 1005 chants attribués à Salomon en 1 R 5,12.

L'unité du Cantique, tout comme son plan, sont cependant loin de faire l'unanimité parmi les commentateurs modernes, dont beaucoup soulignent le caractère anthologique de l'œuvre. Il faut avouer que l'histoire de l'interprétation est riche en schémas qui, au lieu de partir des données syntaxiques et structurelles des petits ensembles, ont imposé au texte des carcans interprétatifs extérieurs avant même d'y découvrir quelque dynamique évolutive et dramatique:

– Les interprétations *allégoriques* reconnaissent dans le Cantique le reflet de l'affection croissante entre Dieu et Israël (p. ex., depuis l'esclavage égyptien jusqu'à la conquête de Canaan, ou de la captivité babylonienne jusqu'au retour au pays), entre Dieu et la maison d'étude, une cour ou carrément le Sanhédrin, entre Dieu et sa *Torah* (ou sa *shekhinah*, selon diverses interprétations juives); entre le Christ et l'Eglise (traditions orthodoxe et catholique à la suite de 2 Co 11,2; Ap 19,6-8), le Christ et Marie (mystique mariale dès le XII^e siècle), le Christ et l'âme du croyant (tradition protestante à la suite d'Origène), etc.

– Selon les lectures *dramatiques*, attestées depuis Origène (II^e siècle) et soutenues dans certains manuscrits grecs par des compléments de scénario identifiant les voix des protagonistes, le Cantique met en scène, par exemple, la transformation progressive de l'Eglise des païens (la fille noire de 1,5) en fiancée purifiée du Christ (la fille blanche de 8,5 dans certaines versions grecques).

– Les interprétations *scéniques*, *quasi-théâtrales* ou *naturalistes* ont lu le Cantique (tel les *Carmina Burana* ou le *Decameron*) comme une suite de saynètes au cadre palatial ou pastoral (le roi et la jeune fille, la belle et le pâtre...) voire, dans un registre plus bourgeois, comme une œuvre de lyrisme romantique pleine de soubresauts passionnels mise en scène à l'orientale.

Les exégèses *folkloriques*, nourries de comparaisons avec la poésie amoureuse arabe ou syro-palestinienne et d'observations ethnographiques recueillies lors de mariages palestiniens traditionnels, ont voulu ramener l'ensemble des chants à un unique *Sitz im Leben* dans les festivités villageoises du mariage.

— Les interprétations *culturelles*, enfin, ont pris prétexte de quelques passages empreints d'un lyrisme quasi-mythologique (p. ex. 1,13.16; 3,6; 4,8; 6,10) et de lointains «parallèles» sumériens pour plaquer sur le Cantique la théorie du «mariage sacré» unissant un dieu et une déesse sumériens, babyloniens ou cananéens (Dumuzi et Inanna, Marduk et Sarpanitum, Nabû et Tasmetum, Ba'al et 'Anat...), mariage qui aurait été mimé dans un rituel réunissant le roi et une prêtresse afin de catalyser les forces reproductrices de la fertilité et de la nature.

La découverte et la publication, depuis 1874, de papyri et d'ostraca égyptiens d'époque ramesside (XIII^e/XII^e siècles avant J.-C.) contenant plusieurs collections de chants d'amour profanes a sonné le glas de toutes les interprétations susmentionnées : ces collections, qui recèlent de nombreux parallèles avec le Cantique, se caractérisent par une composition apparemment dépourvue de superstructure et ne renvoient à aucun arrière-plan dramatique continu. Il s'agit plutôt de chants et de poèmes épars destinés à réjouir les hôtes d'un banquet (qui peut mais ne doit pas être lié à un mariage) ou à distraire les scribes lassés par le caractère trop sérieux de leur travail souvent répétitif (certains textes sont même conservés sur le verso de documents administratifs). Il ne serait pas étonnant que des lettrés judéens aient emprunté l'un ou l'autre poème du Cantique à leurs collègues égyptiens (même si la plupart des chants bibliques renvoient à un environnement syro-palestinien et non égyptien, ou phénicien). Aussi ne fait-il aucun doute que bon nombre de chants du Cantique trouvent leur origine soit dans la rêverie lyrique de lettrés en mal d'amour, soit dans la distraction poétique qui accompagnait les banquets et les festivités mondaines de l'aristocratie judéo-palestinienne des époques perse et hellénistique.

On comprend qu'en réaction aux égarements évoqués ci-dessus, la majorité des commentateurs du xx^e siècle aient exprimé leur scepticisme face à l'hypothèse d'un plan d'ensemble, se contentant alors d'interpréter les petites unités individuelles (ainsi p. ex. Pope, Keel, Müller). S'il ne fait pas de doute que l'attention accrue portée à ces unités en tant que telles en a fait progresser l'intelligence, permettant notamment d'approfondir de nombreuses questions liées au sens des métaphores et de valoriser la qualité lyrique de chaque poème, ce procédé a aussi provoqué une certaine fragmentation de l'ensemble. Or celle-ci ne répond ni à l'unité de l'œuvre et de l'auteur réclamée par le titre, ni à l'évidente unité de matière, ni aux subtils indices d'enchaînement menant d'un poème à l'autre

(p. ex. de 3,6 à 5,1), ponctués par des refrains et des reprises formelles, ni enfin à la forte impression d'unité que génère le répertoire limité et somme toute assez cohérent des personnages évoqués tout au long du parcours poétique.



Une colombe volant entre un couple trinquant (sceau-cylindre).

En effet, on distingue assez facilement *trois protagonistes principaux* : une jeune fille faisant son entrée dans le harem (1,2ss.) et apparemment promise au mariage royal (3,6-11), qui fera d'elle la « Salomonienne » (*šulammit*) évoquée en 7,1 ; le roi (Salomon) qui, dans un premier temps, semble avoir séduit la belle et qui va ensuite l'épouser ; un *amant* (Amminadib, cf. 6,12 ?), extérieur au palais, vers lequel se tournent les pensées languissantes et les fantasmes nocturnes de la fille (3,1ss. ; 5,2ss.), *amant* qu'elle cherche dans la ville et avec lequel elle semble parfois parvenir à s'unir dans l'intimité bucolique d'un jardin. A côté de ces trois personnages principaux, on trouve en tant que locuteurs collectifs des *groupes anonymes* : les « filles de Jérusalem », demoiselles du harem et confidentes de la jeune fille (p. ex. 5,8-6,3) ; les frères de cette dernière (8,8-10) ; ainsi peut-être que des hommes dans l'entourage d'Amminadib (7,1-8,13 ?). D'autres personnages enfin ne sont que mentionnés par les protagonistes principaux : la mère de la fille (3,4 ; 6,9 ; 8,1-2 ; cf. 1,6), la mère de l'amant (8,5) et celle du roi Salomon (3,11 ; on notera l'absence totale de pères) ; des compagnons bergers (1,7-8), des amis du roi (5,1 ; cf. 1,12) et gardes royaux (3,7-8), les gardes de la ville (3,3 ; 5,7) et de la vigne de Salomon (8,11) ; des reines et autres concubines du roi, innombrables (6,8-9). C'est donc un univers bien circonscrit, nettement plus peuplé du côté du palais qu'en dehors des murs, au sein duquel évoluent les protagonistes ; un univers qui oscille entre la ville, le palais royal, ses fastes, son prestige, et la nature

exubérante du jardin dans lesquels les amants sont seuls à goûter aux délices de leur communion (cf. Bosshard-Nepustil).

Il n'est pas étonnant qu'avec la réhabilitation des approches synchroniques dans l'exégèse contemporaine, plusieurs auteurs récents aient repris la question de l'unité du Cantique, analysé sa structure et sa composition et suggéré un plan d'ensemble (p. ex. Heinevetter, Dorsey). Bien qu'ils divergent dans de nombreux détails, ces auteurs abandonnent généralement le seul modèle linéaire des interprétations traditionnelles et identifient un plan chiasique. Ce dernier semble pivoter autour d'un axe représenté par l'appel de 5,1b qui invite les compagnons (sympo-siastes?) à manger, à boire et à s'enivrer de l'amour (5,1; cf. Qo 9,7-10!). Les indices syntaxiques (changements de locuteurs et de destinataires), les procédés stylistiques, les césures thématiques, les refrains (p. ex. 2,7; 3,5; 5,8; 8,4; 2,16; 6,3), répétitions (p. ex. 2,6-7 et 8,3-4), «rappels» (p. ex. 3,1-5 et 5,2-7; 4,1-7 et 6,4-7), allusions intra-textuelles (2,8-9; 17,8.14), etc. permettent en effet de reconnaître un plan d'ensemble relativement cohérent.

1,1 Titre

A. Au palais de Salomon (1,2-2,7)

1,2-6	La fille chez le roi et dans le harem
1,7-8	Dialogue fictif avec l'amant absent
1,9-11	La fille parée
1,12-14	Le souvenir de l'amant absent
1,15-17	Palais ou jardin? (dialogue avec l'amant)
2,1-6	Maladie d'amour
2,7	<i>Refrain</i> (invocation des filles de Jérusalem)

B. Rendez-vous furtif et première échappée (2,8-3,5)

2,8-14	L'amant à la fenêtre (<i>paraklausithyron</i>)
2,15-16	Rencontre furtive
2,17	Appel à l'amant
3,1-4	Recherche nocturne
3,5	<i>Refrain</i> (invocation des filles de Jérusalem)

C. Mariage royal (Salomon) (3,6-5,1)

3,6-8.9-11	Fastes du mariage
4,1-3.4-7	Exaltation amoureuse I (<i>wasf</i>)
4,8-11	Invitation à la mariée
4,12-5,1a	Entrer dans le jardin, cueillir le fruit...
5,1b	<i>Appel à la jouissance</i>

B'. Rendez-vous manqué, nouvelle échappée et retrouvailles (5,2-6,10)

5,2-7	Rendez-vous nocturne manqué (<i>paraklausithyron?</i>)
5,8	<i>Refrain</i> (invocation des filles de Jérusalem)
5,9	Question des filles : comment est ton amant ?
5,10-6,1	Exaltation de l'amant (<i>wasf</i> en 3 ^e sg.)
6,1	Question des filles : où est ton amant ?
6,2-3	Retrouvailles au jardin
6,4-7	Exaltation amoureuse II (<i>wasf</i>)
6,8-10	Unique colombe

A'. La « Salomonienne » parmi les chars d'Amminadib (6,11-8,4)

6,11-7,1	Déplacement et danse
7,1-10	Exaltation amoureuse III (<i>wasf</i>)
7,11-14	Invitation adressée à l'amant
8,1-3	Si seulement tu étais mon frère !
8,4	<i>Refrain</i> (invocation des filles de Jérusalem)

D. Epilogues : puissance et impuissance de l'amour (8,5-14)

8,5	Parodie sur le mariage
8,6-7	L'amour ne craint pas la mort
8,8-10	Parodie sur les arrangements nuptiaux
8,11-12	Parodie sur les richesses de Salomon
8,13-14	Amour impossible (dialogue)

N. B. : 4,8-6,10 manquent en 4QCant^b; 3,6-8 et 4,4-7 manquent en 4QCant^b, dont le texte n'allait peut-être pas au-delà de 5,1. Certaines entrées dans ce schéma pourraient encore se subdiviser en plus petites unités (cf. seulement 1,2-6 qui contient au moins cinq sous-unités : v. 2a.2b-4a.4b.4c-d.5-6). Mais ce plan répond manifestement à ce que l'on peut considérer comme un principe de base de la poésie ouest-sémitique, à savoir l'enchevêtrement d'une structure chiasique (également appelée « structure concentrique », *pivot pattern*, ou *Stufenschema*) et d'un plan linéaire évolutif (qui, dans le cas présent, ne résout cependant pas le dilemme fondamental de la double appartenance de la fille au roi et à son amant : d'où l'ambiguïté finale de l'épilogue). Si quelques déséquilibres dans le plan peuvent provenir de l'insertion de matériaux secondaires, il paraît difficile, pour ne pas dire impossible, de distinguer avec une probabilité raisonnable les éléments qui constitueraient la composition originale (en dépit de quelques tentatives récentes, notamment par Heinevetter).

2. Origine et formation

2.1. Datation et formation, dossier comparatiste

La datation de l'œuvre ne peut s'appuyer que sur quelques indices linguistiques (Fox) et des considérations plus générales : alors qu'un mot emprunté au

grec (*'appiryôn* en 3,9, de *phoreion*, «palanquin») et un autre au perse (*pardes* en 4,13, de *pari-daidam* «jardin, paradis») pointent vers un *terminus ante quem* non au v^e siècle, le couronnement du marié (3,11) semble inconnu avant l'époque hellénistique. La présence de nombreux aramaïsmes, tendant vers l'hébreu mishnique, ainsi qu'une certaine parenté d'ambiance avec les éléments symposiastes du livre de Qohéleth font pencher la balance vers le III^e siècle, du moins pour ce qui concerne l'agencement rédactionnel de l'ensemble (ce qui n'exclut pas des ajouts ponctuels encore aux II^e et I^{er} siècles avant J.-C.). Les rapports entretenus alors avec la puissante Alexandrie ptolémaïque, où l'on célébrait des auteurs tels que Théocrite, Appollonius de Rhodes et Callimaque, pourraient avoir favorisé la mise en forme d'un Cantique salomonien, résolument judéo-palestinien (donc provincial) mais se présentant comme le sommet de l'art en la matière. La présence de fragments provenant de quatre manuscrits différents du I^{er} siècle avant J.-C. à Qumran (dont deux représentent probablement des recensions abrégées, cf. Tov) donne le *terminus ante quem* et implique un statut quasi-canonique pour le rouleau dès la fin de l'époque hasmonéenne (sans que le texte n'ait encore été entièrement stabilisé pour autant). Faute de citations dans d'autres écrits, on ne peut savoir si les lecteurs de Qumran en firent déjà une interprétation exclusivement religieuse, nécessairement allégorique.

Il est fort probable que le ou les rédacteurs du III^e siècle ont puisé dans un répertoire de chants d'amour déjà existants et d'origines diverses, tant populaires qu'aristocratiques, dont il est difficile de préciser la date. La passion amoureuse n'a pas de conjoncture historique et elle est de nature à favoriser des «tubes» qui empruntent largement au répertoire de stéréotypes traditionnels. Seuls deux personnages sont nommés, Salomon et Amminadib : or ce n'est pas la référence historique qui intéresse, mais la renommée et le prestige du roi magnifique et du grand jouisseur (s'il existe un quelconque rapport entre le Transjordanien [?] Amminadib de 6,12 et les rois ammonites du VII^e siècle avant J.-C. portant le même nom, les deux personnages ne sauraient de toute façon être des contemporains ; noter que la TOB ne traduit pas par un nom propre mais par «nobles gens»). Les références à Ein-Guèdi et aux parfums et aromates produits dans cet oasis au climat particulier se comprennent autant à l'époque perse et hellénistique qu'au VII^e siècle avant J.-C. Nous savons cependant que les chants d'amour tout comme la coquetterie avaient déjà la cote dans la Jérusalem préexilique (cf. Es 3,16-24 ; 5,1ss., et les rassemblements autour du chanteur mentionnés en Ez 33,31-32).

Le problème est lié à celui du dossier comparatiste. De tous les textes antiques et proche-orientaux qui ont été comparés aux poèmes du Cantique, les chants d'amour *égyptiens* s'y apparentent à l'évidence le plus (cf. Fox), certains parallèles saisissants pouvant même faire croire à une dépendance littéraire. Or, les textes égyptiens (pour lesquels on consultera désormais l'ouvrage de Mathieu) nous sont essentiellement connus par des papyri et ostraca d'époque ramesside

(xiii^e-xii^e siècle avant J.-C.). On peut certes postuler l'existence en Egypte d'une tradition continue jusqu'à l'époque ptolémaïque, mais les chaînons sont épars (un chant d'admiration dédié à une prêtresse d'Hathor du vii^e siècle, la tradition des « harpistes » accompagnant *symposia* et mariages, quelques élans amoureux dans des inscriptions biographiques tardives ou la louange d'Asénat dans le roman judéo-égyptien *Joseph et Asénat*, 18,9-10) et ne permettent pas de préciser la date d'un éventuel emprunt. O. Keel s'est prononcé pour l'époque d'Ezékias (cf. Pr 25,1 et la reprise de la sagesse d'Amenemopé en Pr 22,17-23,11); mais les contacts avec l'Egypte furent tout aussi fréquents aux iv^e et iii^e siècles. Les textes araméens d'Egypte ignorant pour l'heure le genre, nous ne savons pas sous quelle forme précise des lettrés judéens ont pu accéder alors au répertoire égyptien.

Le corpus le plus important de poésie amoureuse conservé par la tradition *cunéiforme* (les chants de Dumuzi et d'Inanna; cf. Sefati) remonte à la fin du iii^e et aux débuts du ii^e millénaires avant J.-C. On se gardera donc de tout rapprochement hasardeux. Cependant, la production de chants d'amour n'a jamais cessé dans le monde proche-oriental comme en témoigne, entre autres, un répertoire médio-assyrien mentionnant pas moins de 55 titres. Dans quelques poèmes du Cantique, la bien-aimée apparaît presque comme une figure divine, associée dans un langage quasi-mythique à des animaux tels que la panthère ou le lion, à des montagnes inaccessibles, ou encore à des astres. De tels motifs théomorphes (p. ex. 1,13.16; 3,6; 4,8; 6,10) reflètent une ancienne tradition syro-mésopotamienne: on devine à l'arrière-plan des hymnes à des déesses réputées telles qu'Ishtar ou Tashmetum, des textes célébrant des amours proprement divins (cf. Nissinen), à l'occasion mis en scène à l'aide de statues de culte, sinon des textes décrivant des statues véritables (cf., p. ex., 5,14-15). L'affinité des genres se comprend aisément, d'autant plus que les hymnes sont souvent empreints de ferveur quasi amoureuse. Observons toutefois que le lyrisme du Cantique ne reproduit le mythe, voire le « religieux » lui-même, que d'une manière très particulière et partielle, implicite, esthétisante et en procédant par réminiscence. Quant aux affinités avec la poésie *grecque*, on ne les cherchera pas tant dans les vers de Théocrite et autres bucoliques hellénistiques (qui sont d'une facture sensiblement différente, *pace* Heinevetter) mais plutôt dans la poésie archaïque représentée notamment par Sappho (cf. Müller).

La plupart des poèmes du Cantique revêtent cependant un caractère autochtone indéniable, l'horizon syro-palestinien (de l'Amanus et du Liban au nord jusqu'à Qédar au sud, de Galaad et de Heshbôn à l'est jusqu'au Sharon à l'ouest) englobant naturellement les deux côtés du Jourdain (cf. les références à Damas et Heshbôn en 7,5, à côté d'Ein-Guédi et de Jérusalem). Les genres littéraires employés ont survécu jusque dans la poésie amoureuse syrienne et arabe du xx^e siècle, notamment le *wasf*, description admirative du corps bien-aimé qui en détaille les parties en trouvant pour chacune sa métaphore propre (4,1-7; 5,10-16; 6,4-7; 7,2-6). Malheureuse-

ment, nous connaissons trop peu de la poésie amoureuse «cananéenne», phénicienne, philistine, ammonite ou iduméenne du I^{er} millénaire avant J.-C., mais il est probable que le Cantique ne s'en soit pas particulièrement éloigné.

Les études iconographiques de Keel ont démontré à quel point cette poésie respire par ailleurs les mêmes symboles de vie, de régénération et de jouissance de tous les sens que ceux que déploie l'artisanat artistique de l'Égypte et du Proche-Orient anciens, notamment dans la glyptique, le travail de l'ivoire ou la joaillerie. À côté des images quasi-paradisiques, le Cantique offre de nombreuses références au luxe et à la volupté. On en retiendra avant tout que les métaphores ne visent pas tant à décrire des formes extérieures, physiques, que plutôt l'effet vivificateur et fascinant qui émane de la personne bien-aimée, voire une invitation à la jouissance sensuelle la plus complète.

2.2. Milieux producteurs, fronts polémiques, destinataires

Les poèmes du Cantique sont judéens par la langue, un hébreu tardif non dénué de certains archaïsmes – peut-être la marque d'un style volontairement pseudo-salomonien –, et par l'insistance sur l'environnement palatial salomonien imaginé à Jérusalem. Par ailleurs, des allusions et/ou emprunts faits à la tradition historiographique et religieuse judéenne laissent deviner quelques fronts implicites qui permettent de situer l'œuvre face à d'autres courants de pensée judéenne de l'époque hellénistique :

– Parmi les nombreuses références au jardin, lieu de réjouissance et d'amour, certaines renvoient probablement à l'image du jardin d'Eden, perdu selon Gn 2-3 mais tangible dans le vertige amoureux (cf. 4,12-16; Landy), qui conçoit même la fin d'une malédiction divine, voire une inversion des rôles (Ct 7,11b renverse Gn 3,16; nulle part dans le Cantique la sexualité des amants n'est dirigée vers la procréation). On sent une innocence insouciant qui ignore toute interprétation légaliste des rapports de sexe, une distance ironique aussi face à une quelconque emprise de pouvoir (qu'il soit royal, familial, économique...) sur l'amour : les poètes du Cantique semblent loin de soumettre la passion et la jouissance aux codes patriarcaux, fussent-ils de la Torah. Il est intéressant de noter, par ailleurs, que la plupart des épices et des aromates mentionnées dans le Cantique semblent avoir été utilisées dans l'Antiquité comme moyens de contraception (Brenner).

– La distance est plus grande encore par rapport aux idées «deutéronomistes» : le Cantique ne saurait que faire d'un nationalisme étroit, il se désintéresse totalement de toute confession religieuse ; si Salomon apparaît comme une figure quelque peu ambiguë, ce n'est nullement à cause des nombreuses femmes qu'il aurait aimé (comparer 1 R 11). Le fossé paraît quasi infranchissable face à la tradition prophétique : les références prophétiques à l'amour, le plus souvent une

image du rapport liant Yhwh et Israël (p. ex. Os 2 ; 11 ; Es 5 ; Ez 16 ; 20), tiennent plus de la frustration, de l'obsession jalouse, voire de la pornographie que de la passion amoureuse telle que le Cantique la conçoit. Enfin, les prophètes ne savent que faire de bijoux (Es 3,16-17), parfums et autres richesses « artificielles » (Ez 27), ou de jouissances en pleine nature (Os 4,13-14), alors que le Cantique célèbre, sans retenue aucune, fruits de la nature et artifices subtils.

– Souvent rangé dans la littérature sapientiale, notamment en raison de son ascription salomonienne, le Cantique n'en demeure pas moins un corps relativement étranger : il se désintéresse, voire se moque de références morales, contrairement à l'emphase sérieuse, souvent moralisatrice des sages qui ne cessent de souligner leur souci d'éducation (visant de jeunes hommes) avant tout face à la séduction de la « femme étrangère » (contraster, p. ex., Pr 7 qui est l'exacte réplique, polémique, de la piété sapientiale aux mœurs et fantasmes célébrés par le Cantique). Contrairement à la sagesse traditionnelle (cf. Pr 6,25 ; 11,22 etc.), le Cantique ne contient pas d'expression consciente de misogynie (à part, peut-être, 7,8-9, dont le v. 10 déjoue cependant les pièges). Il est largement désinhibé dans son approche de la femme et de sa sexualité. Par ailleurs, il ne contient aucune tentative de discours théologique, ne serait-ce que pour situer – voire éventuellement exalter – son objet, l'amour humain, dans le cadre de la création divine. Une comparaison entre le Cantique et ce que dit le Livre de la Sagesse (ch. 8) sur l'amour entre Salomon et la Sagesse fait clairement ressortir la distance qui sépare les deux livres.

Il n'y a en définitive que cet autre petit rouleau qu'est le Qohéleth auquel on peut apparenter le Cantique. Les deux œuvres sont proches l'une de l'autre par leur déguisement salomonien, par leur déploiement d'un certain raffinement luxueux, même provincial, dans lequel on croit pouvoir rechercher le bien, le mieux, sinon le tout (cf. notamment Qo 2), par leur « option » pour les sens, l'expérience de l'amour (et de la fête) considéré comme seul antidote dont dispose l'être humain pour contrer la mort. Certes, les deux œuvres sont bien distinctes (le sceptique désabusé qu'est Qohéleth se refuse à la jouissance frivole, et les amoureux fuient en définitive même les plaisirs du symposium pour se retrouver seuls), mais elles sont aussi complémentaires, le Cantique étant au Qohéleth ce que le désir, voire le rêve sont au raisonnement, la jouissance extrême à la reconnaissance de son caractère passager. Les deux livrets sont probablement issus du même milieu lettré proche de l'aristocratie jérusalémite de l'époque hellénistique.

Certains auteurs récents, notamment parmi des exégètes féministes, ont suggéré que le Cantique serait l'œuvre d'une ou de plusieurs auteurs femmes. Si l'on ne peut certes pas exclure cette hypothèse, au moins pour une partie des poèmes (cf. les cantatrices mentionnées en 2 S 19,36 ; Qo 2,8 ; 2 Ch 35,25 ; Esd 2,65 = Ne 7,67), on n'en soulignera pas moins le caractère spéculatif. Il est vrai que la voix

féminine est prépondérante dans ces chants, mais cela ne prouve rien. Notons par ailleurs que contrairement aux apparences, le Cantique n'aboutit jamais à un rapport vraiment égalitaire entre les sexes, même pas dans l'amour : la femme peut être « fiancée » ou « sœur », mais l'homme n'est jamais appelé « fiancé » ou « frère » ; les deux peuvent être « arbre » dont on goûte le fruit, mais elle seule sera « jardin », et elle seule s'offrira (7,11-14) ; l'homme peut succomber à la séduction, mais il ne sera jamais « malade d'amour » au contraire de la femme (2,5 ; 5,8) ; les « filles de Jérusalem » n'ont pas de pendant masculin (les frères ne sont jamais les partenaires d'un dialogue et les gardes se révèlent de piètres confidents) – autant de détails qui semblent indiquer qu'il s'agit bel et bien, en grande majorité, de poèmes écrits par des hommes pour des hommes (Clines). Toujours est-il que cette poésie amoureuse explore les limites du cadre patriarcal... et les transcende, on l'a dit, jusqu'à en évincer la figure du père.

3. Thèmes et enjeux

Le Cantique n'est à l'évidence ni un pamphlet à thèse ni même une « composition programmatique » (*pace* Heinevetter), ne serait-ce qu'en faveur de l'amour libre (extra-conjugal ou autre) : c'est une œuvre de poésie lyrique que l'on appréciera d'abord selon des critères esthétiques. La fonction première de ces poèmes a été de divertir et d'enchanter leur auditoire (Fox : « *entertainment songs* »), celle de l'œuvre d'ensemble de plaire, de susciter le rêve, d'exalter l'amour et d'éveiller les sens de ses lecteurs.

L'absence, dans le Cantique, de toute référence théologique explicite ne doit pas être perçue comme une carence, elle est naturelle dans ce genre de poésie. On résistera donc à l'éventuelle tentation de prêter au Cantique une théologie malgré lui, en se gardant notamment de surcharger *šalhebetyah* en 8,6b : littéralement « flamme de Yah », mais écrit en un seul mot (dans les manuscrits de la famille Ben Naphtali suivis par la BHS), il s'agit d'un superlatif que la TOB traduit bien par « coup de foudre sacré » (cf. Ps 36,7 ; 68,16 ; 80,1,1 etc. ; les manuscrits de la famille Ben Asher ont voulu expliciter en isolant le nom divin : *šalhebet-yāh*). Le terme et son contexte ont bel et bien des réminiscences mythiques, mais l'on ne saurait fixer l'essence d'une œuvre dans une réminiscence. L'enjeu théologique du Cantique réside précisément dans sa nature *profane*, voire dans sa façon particulière de sublimer le mythe et l'expérience du sacré dans le désir et la jouissance de l'amour humain (on hésite à dire : « purement » humain, puisque le poète du Cantique ne vise rien au-delà – mais ce serait imposer au texte un anachronisme). Il est des domaines de la vie humaine dans lesquels, pour des esprits un peu raffinés, la « théologie » au sens propre du terme n'a pas de place ni de droit d'ingérence.

C'est donc avec précaution et délicatesse et seulement dans un deuxième temps que l'on posera la question du rôle que tient le Cantique dans le canon des Ecritures. La présence du Cantique peut certes aiguïser notre compréhension de la genèse historique du canon, qui fut d'abord une sorte de vaste bibliothèque dans laquelle la distraction et le divertissement ne devaient pas manquer même lorsque l'on abordait des sujets graves (cf. 2 M 15,38-39). L'attribution à Salomon a pu donner du poids au recueil, même si elle ne saurait expliquer à elle seule le statut canonique de l'œuvre. Mais ce dernier s'expliquera plus aisément par le surplus de sens que généra l'interprétation allégorique, attestée dès le 1^{er} siècle de notre ère. L'on ne saura peut-être jamais si c'est la canonicité du Cantique qui a engendré son interprétation allégorique ou l'inverse (sans doute s'agit-il là d'une variante de l'histoire de l'œuf et de la poule). Mais il est indéniable que le cadre canonique a augmenté à la sacralisation de toutes les œuvres qu'il englobe, y compris le Cantique.

Loin d'être un accident et encore moins une approche erronée du texte, l'interprétation allégorique du Cantique s'explique par l'histoire de la transmission du livret dans un cadre progressivement circonscrit par l'étude théologique et la fonction liturgique. Dans cette perspective, le poème était désormais lu comme une représentation idéale de l'amour de Dieu pour Israël, antithèse de tous les récits prophétiques qui en avaient fait une histoire de passion frustrée et unilatérale. La lecture synagogale du Cantique lors de la fête de la Pâque s'explique en particulier par un rapprochement avec Os 2,16-22 : l'amour divin pour Israël, qui s'exprima une première fois dans les jours de jeunesse à la sortie d'Egypte, trouvera son accomplissement lors des fiançailles ultimes, précédées d'un jeu de séduction dont les poèmes du Cantique peuvent donner un avant-goût passionnant. Il n'en fallait pas moins pour que Rabbi Aqiba puisse déclarer le Cantique des Cantiques le « Saint des saints » de l'Ecriture (*mYad* 3,5).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

J.C. EXUM, OTL, 2005. G. GARBINI, *Cantico dei cantici : testo, traduzione, note e commento* (Biblica 2), Brescia, 1992. O. KEEL, ZBK.AT 18, 1992 = LeDiv Commentaires 6, 1997. H.-P. MÜLLER, ATD 16/1, 1992. R.E. MURPHY, Hermeneia, 1990. M.H. POPE, AncB 7C, 1977. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici : commento e attualizzazione* (Testi et commenti 4), Bologna, 1992.

4.2. Etats de la recherche

A. BRENNER, *The Song of Songs* (OTGu), Sheffield, 1989. O. KEEL, LeDiv Commentaires 6, 1997, p. 9-52.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

E. BOSSHARD-NEPUSTIL, «Zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds», *BN* 81 (1996), p. 45-71. A. BRENNER (éd.), *A Feminist Companion to the Song of Songs* (The Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield, 1993. Id., *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible* (BIS 26), Leiden, 1997. A. BRENNER/C.R. FONTAINE (éd.), *The Song of Songs* (The Feminist Companion to the Bible. Second series 6), Sheffield, 2000. D.M. CARR, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford/New York, 2003. D.J.A. CLINES, «Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You If You Read It?», dans Id., *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOT.S 205; Gender, Culture, Theory 1), Sheffield, 1995, p. 94-121. D.A. DORSEY, «Literary Structuring in the Song of Songs», *JSOT* 46 (1990), p. 81-96. M.V. FOX, «Love, Passion, and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry», *JBL* 102 (1983), p. 219-228. A.C. HAGEDORN (éd.), *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (BZAW 346), Berlin/New York, 2005. H.-J. HEINEVETTER, «Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!», *Das Hohelied als programmatische Komposition* (BBB 69), Frankfurt a.M., 1988. F. LANDY, *Paradoxes and Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (BiLiSe 7), Sheffield, 1983. Y. MAZOR, «The Song of Songs or the Story of Stories? "The Song of Songs" between Genre and Unity», *SJOT* 1 (1990), p. 1-29. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur* (AnBib 121), Rome, 1989. E. TOV, «Three Manuscripts (Abbreviated Texts?) of Canticles from Qumran Cave 4», *JJS* 46 (1995), p. 88-111. C.E. WALSH, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Minneapolis, 2000.

4.4. *Dossier comparatiste*

M.V. FOX, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison (WI)/London, 1985. B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne: recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire* (Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'étude 115), Le Caire, 1996. B. MUSCHE, *Die Liebe in der altorientalischen Dichtung* (SHCANE 15), Leiden, 1999. M. NISSINEN, «Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs?», dans M. DIETRICH/I. KOTTSIEPER (éd.), «Und Mose schrieb dieses Lied auf...». *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS O. Loretz* (AOAT 250), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1998, p. 585-634. Id., «Song of Songs and Sacred Marriage», dans Id./R. URO (éd.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake (IN), 2008, p. 173-218. Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Ramat Gan, 1998.

QOHÉLETH

Alain Buehlmann

Le livre, datable du temps de l'apparition des Grecs en Orient, au III^e siècle avant notre ère, est un essai de dialogue entre les civilisations hébraïque et hellénistique. Son auteur putatif, Qohéleth, peut être considéré comme le premier philosophe juif. Sous l'influence de la pensée hellénistique et de l'émergence, avec Hérodote et Platon, du «je» individuel, Qo atteste de l'émancipation du sujet et donc de la naissance de l'individu et du sentiment de liberté en milieu hébraïque (Knauf). En effet, alors que dans l'Ancien Testament le discours est rapporté le plus souvent à la 3^e personne – au niveau du commentateur –, ici le «je» intervient comme instance suprême de perception. Le livre critique vivement la sagesse traditionnelle (cf. Proverbes): à l'encontre de la société traditionnelle où la question du vrai ne se pose jamais car la vérité est ce qui est *transmis* (cf. Pr 4,1-9), Qohéleth essaie d'imposer la pensée rationnelle et l'empirisme.

1. Plan et contenu du livre

1,1	Titre
1,2	Sommaire du livre

Plan de la philosophie fondamentale (1,3–6,9)

1,3–3,22	<i>Niveau de réflexion</i> (le moi, la sagesse): 1,4-11: cosmologie; 1,12–2,26: anthropologie; 3,1-22: 2 ^e cosmologie (exégèse de Gn 1–9)
4,1–5,8	<i>Niveau de collection de matériau</i> (la société): 4,1-7: le pauvre; 4,8-12: le riche; 4,13-16: le roi; 4,17-5,6: Dieu; 5,7-8: conclusion
5,9–6,9	<i>Niveau d'exégèse</i> (expérience de littérature = expérience du vivant); répertoire de cas: 5,9-11: introduction; 5,12-16: perte de l'avoir; 5,17-18: jouissance de l'avoir; 6,1-2: non-jouissance; 6,4-6: cas limite: avoir et ne pas jouir; 6,7-9: conclusion
6,10-12	<i>Transition: vivre plutôt que mourir</i>

Plan de la philosophie pratique (7,1–12,7)

7,1–8,2	Polémique contre certains positionnements (thème: sagesse); 7,1-7: Cantique des Cantiques?; 7,8-14: Histoire deutéronomiste?; 7,15-24: Proverbes?; 7,25-8,1: Ct?
8,2-16	Le pouvoir (royal), une structure du monde
9,1-10	Résumé de Qo 1–8
9,11–11,6	Vivre dans un monde absurde: 9,11-12: introduction au thème du contingent; 9,13–10,1: cas d'absurdité; 10,2-7: effets de la stupidité; 10,8-15: collection cynique sur la sagesse; 10,16-20: sélection de cas absurdes; 11,1-6: cynisme pragmatique
11,7–12,7	Poème décadent sur la décadence et la mort
12,8	2 ^e sommaire du livre
12,9-11	1 ^{er} Epilogue
12,12-14	2 ^e Epilogue

La plupart des spécialistes (cf. cependant Rose) se représentent Qohéleth comme un auteur unique, qui a composé le livre portant son nom de manière individuelle, à l'exception du cadre rédactionnel (1,1.2; 12,8) et des deux épilogues (12,9-11 et 12,12-14).

Bien que l'on puisse reconnaître assez aisément plusieurs séquences à l'intérieur du livre, les avis des chercheurs diffèrent pourtant sensiblement lorsqu'il s'agit de proposer une *structure* d'ensemble qui reflète la démarche et le projet épistémologiques de l'auteur. Le plan proposé ci-dessus doit être considéré en ce sens aussi comme une tentative provisoire de structuration du livre et de son système philosophique.

Examinons à présent quelques essais de reconstitution de la structure du livre qui ont marqué l'histoire de la recherche.

1.1. La démarche d'A.G. Wright

Cet auteur structure le livre en s'appuyant sur des critères formels (comme la répétition du vocabulaire). Wright présente lui-même sa démarche comme une option méthodologique « objective » et « formelle ». Son analyse le mène au résultat suivant :

I.	ch. 1–6	« examen de la vie humaine »
II.	ch. 7–12	« conséquences »
A.		« ne pas trouver » (7,1–8,17)
B.		« ne pas savoir » (9,1–12,7)

Le premier ensemble (1–6) examine la condition humaine sous le signe de la vanité (l'emploi répétitif de *hebel* sert ici de critère objectif de structure). Le second ensemble (7–12) se subdivise en deux sections tirant chacune les conséquences de l'examen initial : l'homme « ne peut trouver » ce qu'il recherche (7–8) ; il « ne peut savoir » ce qui arrivera dans l'avenir (9–12). L'apport fourni par cette ligne d'interprétation consiste dans la valorisation des critères objectifs de structure, comme la fréquence de certains termes et la répétition de certaines formules (cf. similairement Crenshaw, Murphy, Schoors).

1.2. La démarche de N. Lohfink

Cet exégète considère le livre comme un traité philosophique et le divise en plusieurs sections reliées selon le schéma argumentatif utilisé par les philosophes cyniques grecs, le *palyndrome* : A-B-C-X-C'-B'-A'. Il classe en même temps ces diverses rubriques selon le modèle rhétorique de la *disposition*. Lohfink postule ainsi l'amalgame de deux structures (*Doppelstruktur*) :

Structure palindromique :

A	1,2-11	cosmologie
B	1,12-3,15	anthropologie
C	3,16-4,16	critique sociale I
X	4,17-5,6	critique religieuse
C'	5,7-6,9	critique sociale II
B'	6,10-9,10	critique idéologique
A'	8,16-12,8	éthique

Structure linéaire quadripartite :

I.	1,2-3,15	(<i>exordium</i> et) <i>demonstratio</i>
II.	3,16-6,9	<i>explicatio</i>
III.	6,10-9,10	<i>refutatio</i>
IV.	8,16-12,8	<i>applicatio</i> (et <i>peroratio</i>)

La division du livre en quatre sections (mais non le modèle palindromique) a obtenu l'approbation de divers exégètes (Backhaus, Schwienhorst-Schönberger, Fischer). Quelles que soient leurs divergences concernant l'interprétation des quatre parties, tous reconnaissent que la première (1,3–3,15/22) est la plus cohérente, qu'elle constitue le noyau de la doctrine de Qohéleth et simultanément un réservoir de formules dans lequel l'auteur a puisé des « auto-citations » pour l'élaboration des trois autres parties (Backhaus).

1.3. La démarche d'E.A. Knauf/A. Buehlmann

Knauf a émis une hypothèse selon laquelle la matière conceptuelle du livre a été réunie en deux parties distinctes correspondant à deux niveaux interprétatifs de la réalité : une « partie de philosophie fondamentale » (Qo 1–6), qui pose de manière absolue que tout est absurde parce que tout est « transitoire » (*hebel*) ; une « partie de philosophie pratique » (Qo 7–12), qui admet au contraire des différences et une relativité des opinions. Dans cette seconde partie, les piliers du plan fondamental sont quelquefois préservés (cf. Qo 7,23 ; 8,16 ; 9,1–10*). La distinction opérée par Knauf est d'abord une distinction épistémologique, mais puisque l'on constate que le livre commence par l'un des plans et se termine par l'autre, il s'agit aussi d'une distinction structurelle (cf. Buehlmann). Cette division correspond à la proposition de plan avancée ci-dessus.

1.4. Autres démarches

Certains exégètes renoncent à identifier une structure globale tout en reconnaissant qu'il existe une cohérence thématique, stylistique et méthodologique à l'intérieur du livre (Fox, Whybray) ; d'autres encore estiment que le livre est le résultat d'un processus de formation diachronique et tentent d'en retracer les étapes (Podechart, Rose).

En dépit des efforts prodigués par la recherche exégétique pour déterminer l'existence, la non-existence, ou l'existence partielle d'une structure globale de Qo et pour définir éventuellement celle-ci, aucune proposition ne fait l'objet d'un consensus à l'heure actuelle.

2. Origine et formation

Selon le témoignage du premier épilogue, Qohéleth fut un « sage qui enseigne publiquement » (12,9). Le nom propre Qohéleth est un participe féminin de *qhl*, « rassembler », et signifie peut-être un nom de fonction (mais laquelle ?) – à moins qu'il ne s'agisse d'un sobriquet (Lohfink, 1995). Le niveau de langue, ainsi que certains thèmes abordés, permettent de dater de façon relative Qo, et de reconstituer de façon probable le processus qui a conduit à son introduction dans les *Ketubim*.

2.1. Le niveau de langue

Le langage mobilisé par Qohéleth est un indice de datation. Le livre est écrit en *hébreu parlé*. L'ancien narratif (*wayiqtol*) a disparu et la fonction des temps

verbaux a changé par rapport à l'hébreu classique : le parfait (qatal) est devenu le passé, le participe (qotel) est devenu le présent, l'imparfait (yiqtol) est devenu le futur. La simplification du système verbal commence au v^e siècle avant J.-C., voire même auparavant, lorsque l'araméen est en train de remplacer l'hébreu ; ce processus s'achève avec la mise par écrit de la *Mishna* et de la *Guémara* à partir de 200 après J.-C. (Pérez Fernández). Mobiliser le registre de l'hébreu parlé ne résulte pas d'un choix de la part de l'auteur, ni d'une incapacité à écrire correctement, il est indissociable de l'univers de sens que l'auteur cherche à imposer. Parce qu'il n'y a pas de progrès dans le monde (*hebel* ; 1,9), il n'y a pas non plus de progrès dans l'énonciation : l'«hébreu populaire» peut être une fonction par laquelle Qohéleth vise à exprimer sa conception d'un monde chaotique.

2.2. La position sociale de Qohéleth

Qohéleth est un riche confronté aux problèmes de l'aristocratie jérusalémite au III^e siècle avant J.-C. Son monde est celui de la maximisation du profit (terme technique : *yitron*) (Knauf). Le concept de profit est une innovation culturelle choquante pour la mentalité orientale accoutumée à l'économie de subsistance. Les Ptolémées sont des génies de l'exploitation et de la taxation (taux d'impôt de 60 à 80 % ; cf. Préaux). Ils sont en outre racistes ; seuls les Grecs composent la classe gouvernementale, les élites locales en étant exclues. La perte de l'autonomie politique a été compensée par une invitation à participer à l'économie d'Etat (cf. la ferme de l'impôt). Qohéleth exprime cette *double structure d'exclusion politique et d'intégration économique* : d'une part son pessimisme reflète la frustration de l'aristocrate évincé des décisions politiques ; d'autre part, et précisément à défaut d'une occupation à responsabilité, Qohéleth a eu le temps et l'argent pour philosopher en sceptique (Knauf).

La conception d'un monde stable (Qo 1 et 3) et d'une société stratifiée (Qo 4–6) suggère que le contexte intellectuel de Qohéleth est celui des Sadducéens (héritiers lointains du parti sacerdotal [«P»] de la période Perse). Ainsi, par exemple, loin de se scandaliser contre le fait qu'il y a des riches et des pauvres (cf. Prophètes, Ps), Qohéleth se sert de ce clivage pour illustrer l'absurdité du monde. Qohéleth pourrait être ainsi l'«exégète» de la cour sadducéenne (Lohfink, 1980).

2.3. La production et la réception du livre

Selon l'hypothèse géniale de Lohfink, Qohéleth aurait été un professeur de sagesse tenant école privée et payante à côté du Temple (au marché ou ailleurs). C'est dans ce contexte qu'il faut sans doute situer non seulement l'enseignement

de Qohéleth, mais aussi la rédaction de son œuvre, que celle-ci soit le fait de Qohéleth lui-même ou d'un disciple. Et c'est sans doute aussi dans le cadre d'une bibliothèque privée que l'on peut imaginer la première réception du livre, lieu où il pouvait être consulté et consommé. L'intégration physique du livre dans la bibliothèque centrale du Temple de Jérusalem coïncide avec le moment de sa « canonisation » dans la collection primitive des *Ketubim*. Cette intégration implique que le livre revêt le statut de livre scolaire et qu'il fait partie intégrante de l'enseignement des jeunes juifs (pour étudiants avancés selon Lohfink, 1995). Il est probable que cette étape s'est produite concomitamment à l'introduction des deux autres livres salomoniens (Pr et Ct) dans la même institution. Si tel est le cas, c'est à ce moment que Qo fut attribué à Salomon (1,1) et que le second épilogue (12,12-14) fut ajouté, par manière de compromis, à la fin du livre.

3. Thèmes et enjeux

Qohéleth représente le mariage judaïsme-hellénisme. D'un côté, il se sent concerné par l'hellénisme, et peut-être a-t-il appris le grec ; de l'autre, il est un sage de Jérusalem. Il pense en hébreu et par conséquent il *importe* l'hellénisme, contrairement à ce qui se fait d'ordinaire parmi les intellectuels. Sa pensée est à la frontière de ce que peut exprimer l'hébreu, et cela explique pourquoi il n'est pas facile à lire et à comprendre. Il réévalue constamment la pensée traditionnelle à la lumière de la pensée grecque, ce qui provoque la reformulation des pensées locales de l'époque. Ainsi, par exemple, le chapitre 3 peut être analysé comme une reformulation rationaliste du récit de la création (Gn 1-9), où l'image de l'homme comme force reproductrice (Gn 1,27-28) est réinterprétée comme force intellectuelle (Qo 3,10; cf. Krüger).

Il est difficile et risqué de systématiser la pensée de Qohéleth (beaucoup y ont renoncé, considérant que le livre est un « carnet de notes éparses »). La présence, à l'intérieur du discours de Qohéleth, d'énoncés qui semblent présupposer d'autres énonciateurs constitue l'une des difficultés majeures de l'interprétation, en ceci qu'elle rend problématique la source de l'énonciation et la prise en charge de certains énoncés par tel ou tel locuteur. La polyphonie du texte comprend l'éventuel dialogue avec un interlocuteur, les citations, les auto-citations, voire les auto-allusions (Backhaus), ainsi que les phénomènes de mention tels que l'ironie et la subversion ; elle fait l'objet d'une longue quête exégétique. Quoi qu'il en soit, avec la présentation du monde en 1,4-11, on a affaire à des énoncés généralisants qui ne sont pas ancrés dans un contexte d'énonciation particulier (l'instance énonciative garantissant la vérité des énoncés est un ON, c'est-à-dire « tout le monde », non pas un JE), tandis que le JE de l'énonciateur apparaît en 1,12 dans une situation d'énonciation originale, celle d'un monologue intérieur (cf. Qohéleth 1,16 :

«J'ai parlé moi avec mon cœur: ...»), qui permet de transmettre des contenus représentés à l'intérieur de la conscience. Ce dialogue avec soi-même, où l'énonciateur est en même temps le destinataire (TU), est peut-être à la base de certaines obscurités du texte concernant la source énonciative de certains énoncés.

Le problème auquel est confronté Qohéleth est d'ordre épistémologique: que puis-je savoir et comment? (Fox). Pour Qohéleth, la vérité est inatteignable: si l'homme peut s'en «approcher» (*bqš piel*), il ne peut la «trouver» (*ms'*); et même si le sage prétend «connaître» (*d't*), en fait lui non plus «n'est pas en mesure de [la] trouver» (8,17).

Dans la tradition biblique, Qohéleth est le premier à avoir introduit l'expérience comme critère de la vérité, qui reste inaccessible: «On a dit... Mais moi, j'ai vu...». Cet empirisme implique une révision critique des idéologies; c'est une manière de confronter la théorie à la pratique. Ainsi, par exemple, la présentation du monde en 1,4-11 ne parle pas de Dieu, mais seulement des éléments du monde et de l'homme. Par là, l'explication traditionnelle de l'origine du monde, le combat de Dieu contre le chaos, se trouve démythologisée (1,4-8) et l'idée d'un Dieu qui agit dans l'histoire est niée (c'est aussi une manière de dépolitiser la notion de «pays», *'eres*; cf. Krüger). L'attitude empirique et l'attitude critique sont indissociables. La découverte fondamentale de Qohéleth, c'est le *transitoire*, l'*accident* (1,2 et 12,8; pour une traduction de *hebel* par «transitoire», cf. Crenshaw). Au cours de son enquête philosophique (1,13), Qohéleth n'a trouvé que des accidents (1,14); or, *c'est l'accident qui dévalue toutes les idéologies*.

Il s'ensuit que la notion de base de sa pensée est que ce qui dure est bon et, inversement, que ce qui passe est mauvais (éternité *versus* transitoire). Par exemple, Qohéleth reconnaît qu'il existe une différence relative, c'est-à-dire empirique, entre le sage et l'imbécile (2,13-17); mais fondamentalement, il n'y a pas de différence, car la mort, accident suprême, annule cette différence, ou du moins l'annulera (2,17). Ce qui dure sans limite, c'est le monde, mais non pas la génération humaine (opposition posée en 1,4). Le chapitre 3 oppose l'éternité de la création (*'ôlām*, v. 11) aux temps limités de chaque action humaine (3,1-8). Ce que l'homme ne peut contrôler, c'est le *contingent* (*miqrēh*; 2,14; 3,19; 9,3). Dieu (5,1; 9,1), l'avenir (3,22; 6,12; 10,14), la mort (3,20; 8,8) sont contingents; même les «justes» ne contrôlent pas cela (9,1; cf. 8,5-8).

Dans ce cadre de l'existence transitoire et contingente, la critique de Qohéleth porte sur toute activité (*'āmāl*) de l'*homo faber* (cf. Lohfink, 1980). Le *'āmāl* et ses synonymes *mā'asīm*, *'inyan* caractérisent l'objectivité des faits vis-à-vis de la non-pertinence de la foi et de l'orthodoxie; ils constituent dans sa pensée la seule base pour l'intelligibilité de Dieu, des hommes et du monde (1,3; 1,13-14; 8,16), en d'autres termes, la base épistémologique pour la critique et le rationalisme.

Le *'āmāl* (cf. 1,3 ; 3,9) est chaque action ou profession productive, y compris la profession intellectuelle (2,21 ; 8,17). Il peut s'hériter (2,19), être accaparé (2,21), devenir une addiction (2,23 ; cf. Qo 4-6) ; il désigne aussi une action en vue d'une rétribution (cf. 2,26). Le profit (*yitron*) est le but du *'āmāl* (cf. 1,3 ; 3,9) ; mais le profit non plus n'apporte rien, étant lui-même transitoire (2,11).

Après cette critique radicale, que reste-t-il à l'homme ? La vie relative, limitée, transitoire, et néanmoins très agréable. La vie est l'unique valeur pour Qohéleth (9,4). Qo 3 en est une bonne illustration : le monde, éternel et beau, existe sans l'action de l'homme ; il n'est pas influencé par elle, fonctionne sans elle. Le *'āmāl* n'est pas dans la création de Dieu. Ce qui reste à l'homme, c'est la « part » (*heleq*), c'est-à-dire boire, manger et se réjouir de la création (2,24 ; 3,12-13 ; 3,22 ; 5,17 ; 8,15). Cette « part » et cette « joie » (*śimhāh*) s'opposent au *'āmāl* (cf. 2,10 : se réjouir « en dehors » du *'āmāl*). La joie est l'unique valeur et la seule qui se trouve en dehors de la problématique du « profit » et en laquelle par conséquent *on ne peut pas investir*. Mais comment se réjouir dans un monde transitoire et contingent ? Dans l'instant, et seulement dans l'instant. Mais l'instant aussi est transitoire ; et après, on meurt.

L'empirisme de Qohéleth aboutit aussitôt au scepticisme. Dieu est incompréhensible, transcendant, « Il est au ciel » (5,1). L'homme doit se débrouiller seul ici-bas. L'éthique est désormais sans garantie de réussite pour le sage. Cette pensée est moderne : s'il n'y a pas de garantie de bonheur, il y a néanmoins la possibilité pour l'homme de chercher son bonheur (9,10).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

M.V. FOX, *Qohelet and his Contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield, 1989. J.L. CRENSHAW, OTL, 1988. T. KRÜGER, BK.ATXIX (Sonderband), 2000. N. LOHFINK, NEB.AT, 1980. R.E. MURPHY, WBC 23A, 1992. G.S. OGDEN, *Qoheleth : A New Biblical Commentary* (Readings : A New Biblical Commentary 1), Sheffield, 1987. E. PODECHARD, EtB, 1912. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, HThKAT, 2004.

4.2. Etats de la recherche

I. KOTTSIEPER, « Alttestamentliche Weisheit : Proverbia und Kohelet (I et II) », *Theologische Rundschau* 67 (2002), p. 1-34, p. 201-237. D. MICHEL, *Qohelet* (EdF 258), Darmstadt, 1988. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Kohelet : Stand und Perspektiven der Forschung », dans L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York, 1997.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

F.J. BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* (BBB 83), Frankfurt a.M., 1993. A. BUEHLMANN, *La structure logique du livre de Qohéleth. Ou comment être sage sous les Ptolémées?* (BN.B 12), München, 2000. J.-M. CARRIÈRE, «Qohélet, une morale sans telos?», dans O. ARTUS (éd.), *Eschatologie et morale* Paris, 2009, p. 245-260. L. CRENSHAW, «Qoheleth in Historical Context», *Biblica* 88 (2007), p. 285-299. A.A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247), Berlin/New York, 1997. P. GARUTI, *Qohélet: L'ombre et le soleil. L'imaginaire civique du Livre de l'Ecclésiaste entre judaïsme, hellénisme et culture romaine* (Cahiers de la Revue Biblique 70), Pendé, 2008. E.A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK.AT 29), Stuttgart, 1994. Y.V. KOH, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth* (BZAW 369), Berlin/New York, 2006. T. KRÜGER, *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch* (Habilitationsschrift München), München, 1990. J.-J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Etude exégétique et intertextuelle* (Héritage et projet 49), Montréal, 1992. N. LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohéleth et les débuts du canon», dans P. BOVATI/M. ROLAND (éd.), *Ouvrir les Ecritures: mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris, 1995, p. 77-96. D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann. Bibliographie zu Qohelet* (BZAW 183), Berlin, 1989. M. PEREZ FERNANDEZ, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, Leiden/Boston/Köln, 1999. C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique: la Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce, 323-146 av. J.-C.* Tome 1, Paris, 1997⁴. M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168), Fribourg/Göttingen, 1999. A. SCHOORS, «La structure littéraire de Qohéleth», *OLP* 13, 1982, p. 91-116. Id., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth* (OLA 41), Leuven, 1992. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2), Freiburg i.B./Basel et al., 1994. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York, 1997. A.G. WRIGHT, «The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet», *CBQ* 30, 1968, p. 313-334. W. ZIMMERLI, «Das Buch Koheleth – Traktat oder Sentenzensammlung?», *VT* 24, 1974, p. 221-230.

LAMENTATIONS

Christoph Uehlinger

Petit livre relativement méconnu – exception faite de mélomanes savourant les nombreuses compositions musicales dédiées aux *Lamentationes Ieremiae prophetae* depuis le Moyen Âge –, les Lamentations méritent la pleine attention de l'exégèse et de la théologie pour deux raisons apparemment contradictoires. D'une part, ce sont d'éminents exemples de poésie biblique qui utilisent tous les registres formels, stylistiques et expressifs du genre avec grande compétence, et qui ne sont, à cet égard, en rien inférieurs aux psaumes les plus achevés; d'autre part, ces cinq poèmes approfondissent de manière saisissante la réflexion biblique sur le thème de la souffrance humaine. Il s'agit ici du traumatisme physique et moral causé par un désastre politique: la chute de Jérusalem-Sion, la destruction de ses institutions dont le Temple, l'oppression de sa population par des occupants étrangers. A qui la faute? Les cinq poèmes peuvent être lus séparément, comme autant de tentatives différentes et complémentaires de comprendre. Lus les uns après les autres, dans l'ordre voulu par un rédacteur, ils proposent un véritable parcours théologique qui passe du désarroi le plus total par la mise en cause de Dieu, puis à une réflexion mobilisant la conscience morale devant le mal intervenu vers une attitude de prière mettant en équilibre l'ensemble des responsabilités, humaines et divine.

1. Plan et contenu du livre

Le judaïsme ancien a transmis le livret des Lamentations sous deux noms différents: 'ēkāh «hélas», l'incipit du livret (1,1; cf. 4,1; 5,1), est aujourd'hui la désignation hébraïque la plus commune; le terme ouvre traditionnellement une complainte funèbre (cf. 2 S 1,19.25.27; Es 1,21; Jr 48,17). L'autre nom, qînôt «chants tristes, plaintes», attesté dans le Talmud (*Baba Bathra* 15a), correspond aux désignations grecques (*thrēnoi*, latinisé *threni*), latines (*lamentationes*) et modernes; le terme hébreu – qui ne figure pas dans le livret – a cependant une résonance de plainte funèbre plus prononcée que ses traductions. A la suite de

2 Ch 35,25, où l'on parle du prophète Jérémie entonnant des complaintes funèbres à la mort du roi Josias et d'un livre dans lequel on aurait rassemblé ces textes, on a assigné Lm au prophète, ce que le texte grec explicite par une introduction en prose : « Et il advint après qu'Israël eut été conduit en captivité et Jérusalem détruite, que le prophète Jérémie s'assit en pleurs et exprima la complainte suivante au sujet de Jérusalem » (Lm 1,1). Une tradition rabbinique identifie Lm aux « suppléments » de Jr mentionnés en 36,32 ; en lisant Lm à la suite du livre de Jr, la Vulgate a perpétué cette tradition. Depuis, l'attribution des Lm au prophète Jérémie jouit d'un statut quasi-canonique dans la tradition chrétienne, qui lit des parties de Lm (voir notamment 1,12) lors des cérémonies du Vendredi saint.

Aucun manuscrit hébraïque ancien n'atteste cependant un lien textuel direct entre Jr et Lm. Quatre manuscrits fragmentaires attestés à Qumran (3Q3, 5Q5 et 5Q7 avec des leçons de type « proto-massorétique », 4Q111 avec quelques variantes intéressantes [cf. Schäfer]) semblent lire Lm en tant que composition indépendante. Toutefois, la facture relativement négligente de ces manuscrits (inversions de « Sion » et « Jérusalem », de *Yhwh* et ^ʾ*donāy*, corrections, nombreuses variantes orthographiques etc.) indique qu'ils servaient un usage de lecture plus privé et occasionnel que liturgique. Dans l'ordre massorétique et la BH, Lm figure parmi les « écrits » (*Ketubim*), et appartient plus précisément à la collection des cinq petits « rouleaux » (*Megillot*), réservés pour les grandes fêtes. Le livret est lu lors de la fête du 9 Ab (juillet/août) en commémoration des destructions du Temple de Jérusalem par Nabuchodonosor (en 587 avant J.-C.) et Vespasien (en l'an 70 de notre ère), selon une pratique attestée dès le VI^e siècle de notre ère.

L'unité du livret des Lm se fonde sur trois plans : contenu, genre et forme, la parenté étant la plus sensible entre les ch. 1–2 et 4. Ceux-ci évoquent la souffrance de Jérusalem, représentée comme une femme châtiée (la « fille de Sion » ou « fille de mon peuple ») qui a tout perdu et dont les enfants ont été soit massacrés, soit déportés, soit réduits à l'état de servitude (ch. 5). Les descriptions de la désolation de Sion oscillent entre la nostalgie d'un passé idéalisé (« grande parmi les nations »), le souvenir traumatique du siège et des massacres subis lors de la chute, et la peine vécue au présent par une société déstructurée face à ses occupants. Chacun des cinq chapitres offre un psaume de lamentation, proche de la complainte funèbre dans le rythme et dans le contenu : complaintes d'une voix anonyme (« je »), voire de Sion-Jérusalem qui telle une mère pleure ses enfants (ch. 1–2) ; méditation d'un individu anonyme, qui représente une sorte de juste souffrant emblématique (« C'est moi, l'homme qui a connu la misère... »), sur les effets et les raisons du châtiment divin (ch. 3) ; complainte d'une voix collective (« nous ») évoquant le sort de Sion-Jérusalem dans l'attente d'un proche retournement (ch. 4) ; prière collective insistante (« nous ») demandant à Dieu de revenir sur le sort de la communauté de Sion (ch. 5 : « souviens-toi, Yhwh... »). Quatre

des cinq poèmes sont construits sur le mode de l'acrostiche : aux ch. 1-2 et 4, le premier mot de chaque verset commence par une nouvelle lettre de l'alphabet (p. ex., 1,1 [*'alef*] *'ēkāh...* ; 1,2 [*bêt*] *bākô tibkēh...* ; 1,3 [*gimel*] *gāltāh yehūdāh me'onī...* ; 1,4 [*dalet*] *dārke šīyyôn...*, etc.). Au ch. 3, ce principe est multiplié par trois, de telle sorte que le poème doit être lu par groupes de trois versets commençant chacun par la même lettre. La plus grande amplitude de ce psaume le fait aisément repérer comme le pivot de la composition finale, ce d'autant plus qu'il est lui-même construit de manière concentrique. Seul le dernier chapitre abandonne le principe de l'acrostiche, mais le nombre de versets (22) rappelle encore le lien avec l'alphabet. Derrière ces références explicites ou voilées à l'alphabet, on reconnaît sans peine une ambition littéraire, la recherche d'un ensemble complet et d'une certaine perfection (« l'alpha et l'oméga ») qui veut tout dire (« de A à Z » ; cf. la finale en *tam* « complet », en 4,22). Autre explication, plus en phase avec le contenu particulier de ces poèmes : l'alphabet ne représente pas seulement une contrainte restrictive, mais permet en quelque sorte de *contenir* le trop-plein d'émotion et de souffrance que les auteurs veulent mettre en évidence.

A. Sion, femme abandonnée, sans consolateur (ch. 1)

- | | |
|---------|---|
| 1,1-11 | Sion en pleurs (description en 3 ^e pers. fém.) |
| 1-6 | Sion, veuve solitaire |
| 7-11 | Jérusalem se remémore sa chute |
| 1,12-22 | Sion se met à parler (discours direct) |
| 12-16 | Sion en appelle aux passants anonymes |
| 17-22 | Sion s'adresse à Yhwh en considérant son infidélité |

B. Le châtement de Yhwh au jour de sa colère (ch. 2)

- | | |
|-------|---|
| 1-10 | L'action de Yhwh contre Jérusalem |
| 1-5 | Yhwh s'est comporté comme un ennemi destructeur |
| 6-10 | Les effets de l'action divine : l'ordre et le plan divins obscurcis |
| 11-22 | Le poète (1 ^{re} pers. sing.) s'adresse à Sion |
| 11-17 | Bouleversé, le poète confirme à Sion que sa situation est l'accomplissement du plan de Yhwh |
| 18-19 | Le poète encourage Sion à s'adresser à Yhwh |
| 20-22 | Supplique de Sion (« Vois, Yhwh, et regarde... ») |

C. Méditation de l'homme qui a expérimenté la souffrance (ch. 3)

- | | |
|------|--|
| 1-16 | Complainte de l'homme persécuté par Yhwh (« c'est moi, l'homme... ») |
|------|--|

17-24	Dialogue de l'homme avec son «âme»/son cœur
25-32	Yhwh est bon pour qui se fie en lui (sentences, 3 ^e pers. sing.)
33-39	L'action de Dieu est juste (questions rhétoriques)
40-47	<i>Examen de conscience collectif (« nous »)</i>
48-51	Le poète bouleversé par le destin de Jérusalem
52-54	Complainte de l'homme persécuté par ses ennemis
55-66	Prière adressée à Yhwh
55-57	Exaucement («tu as dit: ne crains pas!»)
58-63	Confession de l'homme libéré par Yhwh
64-66	Demande de rétribution contre les persécuteurs

B'. Du désastre au rétablissement (ch. 4)

1-10	Les horreurs du siège de Jérusalem (description en 3 ^e pers.)
11-16	Yhwh a puni les péchés des prêtres et des prophètes (description en 3 ^e pers.)
17-20	Désespoir des survivants abandonnés («nous»), orphelin de leur roi
21-22	Annnonce du juste retour: châtement d'Edom et rétablissement de Sion

A'. Prière collective rappelant à Yhwh que l'opprobre perdure (ch. 5)

1-14	Description de l'opprobre: Jérusalem sous occupation étrangère («nous»)
15-18	Diagnostic du désespoir et confession («nous avons péché»)
19-22	Invocation de Yhwh: «Fais-nous revenir vers toi, et nous reviendrons»

Chacun des cinq poèmes se distingue par une thématique particulière:

Au *ch. 1*, le thème récurrent est l'absence d'un consolateur (v. 2b.9b.16b.17a.21a) pour celle qui est décrite comme une veuve violée et souillée, privée de ses enfants, méprisée et abusée par ses adversaires. Les passants (v. 12) et les peuples du monde entier (v. 18) sont invités à mesurer l'immensité de cette douleur, sans qu'ils puissent eux-mêmes y apporter une consolation. Celle-ci ne saurait venir que de Yhwh (cf. les cris «vois, Yhwh!» aux v. 9.11.20): s'il a frappé Jérusalem pour ses fautes, il devrait désormais faire de même avec les ennemis à cause de leurs crimes (v. 21-22). Le chapitre décrit un premier parcours de Sion face à sa souffrance: des gémissements sans parole à l'anamnèse doulou-

reuse de son péché (v. 5b.8a.14.18a.20b.22b), de l'interpellation des passants à celle de Dieu. Lm 1 suppose un lien nécessaire entre l'énormité de la catastrophe et celle du péché de Jérusalem et de ses habitants.

En contre-point, le *ch. 2* met l'accent sur l'action de Yhwh : c'est bel et bien lui – et non seulement un ennemi humain – qui a anéanti Jérusalem *au jour de sa colère*, attaquant, détruisant et assassinant *comme* un adversaire (v. 4-5, cf. Jr 12,7 ; 30,14) ; il a pris en dégoût sa ville, son sanctuaire, ses fêtes, ainsi que ses rois, prêtres et prophètes. Ce qui est arrivé est la manifestation d'une volonté divine (v. 17!). Mais l'auteur de l'agression n'en est pas la cause : Jérusalem s'était fait tromper par les prophètes (un thème cher à Jr et Ez). Si elle veut espérer un retournement, elle doit implorer Yhwh en lui rappelant la démesure de sa colère, qui le rend semblable à un tueur, et en lui présentant la misère de ses enfants.

Le *ch. 3* change complètement de ton en présentant la *prière-confession* d'un individu anonyme qui semble vouloir concentrer – tel un juste souffrant, voir le prophète des « confessions » de Jérémie ou le « serviteur de Yhwh » d'Es 53 – la colère et le châtiment de Dieu sur sa propre personne : « C'est moi, l'homme qui a connu la misère... Contre moi, il (Yhwh) tourne et retourne sa main... » A la manière d'un psaume de lamentation et de certaines plaintes de Job, le poème décrit l'action de Dieu contre l'homme accablé avant que le raisonnement intérieur de ce dernier (mis en scène sous forme d'un dialogue du désespéré avec son âme) débouche sur une maxime sapientiale rappelant cette fois plutôt la théologie des amis de Job, notamment d'Elihou : maux et biens « sortent de la bouche du Très-Haut » ; au lieu de se révolter contre le Créateur, l'homme ferait mieux de se montrer brave contre ses péchés (v. 37-40). La soumission à la volonté divine permet d'invoquer Dieu avec confiance, ce qui ne devrait pas manquer de changer le cours des choses puisque Dieu se fait proche de celui qui l'appelle.

Nouveau changement de ton avec le *ch. 4* qui nous ramène à la *situation de Jérusalem châtiée* : assiégée, Sion ne nourrit plus ses enfants ; au centre de la première séquence, le v. 6 précise que la faute de Jérusalem (« la fille de mon peuple ») a dépassé celle de Sodome. Or si cette faute a eu des conséquences dramatiques pour tout le peuple, la responsabilité en incombe aux prophètes et aux prêtres (v. 13). D'où pourrait donc venir le secours, d'autant que le peuple a perdu son roi (« l'oint de Yhwh », v. 20) ? Annonçant le châtiment d'Edom et la fin de la période d'expiation pour Jérusalem, les v. 21-22 ne laissent aucun doute : ce sera de la part de Yhwh.

Le *ch. 5* entonne alors une *complainte collective* invoquant Yhwh (« Souviens-toi, Yhwh, de ce qui nous est arrivé... ») : longue et émouvante description de la *vie sous occupation étrangère*, suivie du constat que ce malheur est la conséquence d'un péché collectif (« nos pères ont péché », v. 7 ; « nous avons péché », v. 16). Le psaume se termine par une réaffirmation de la confiance en Dieu –

pourquoi resterait-il immuable pour toujours ? son irritation ne doit-elle pas avoir une fin ? – tout en réservant à Dieu seul la liberté de déterminer et la durée et la mesure du rejet.

Ce résumé veut souligner à la fois l'individualité de chaque poème, dans sa forme, sa thématique particulière, sa façon propre d'envisager la question de la responsabilité devant le désastre, et la dynamique d'un agencement réfléchi des cinq psaumes en une sorte de parcours méditatif quasi didactique, menant du désespoir de Jérusalem vers l'espoir d'un retournement. Tout au long de ce parcours, le lecteur est amené à comprendre les raisons historico-théologiques du désastre (péché d'Israël, colère et plan de Yhwh), à préciser voire corriger la notion de péché collectif en attribuant la responsabilité ultime à des institutions clefs du passé (les prophètes et les prêtres), puis à assumer la suite de cette histoire douloureuse en la confrontant à sa propre conscience d'homme ou de femme mettant sa foi en Yhwh.

2. Origine et formation

À y regarder de près, on remarque que les cinq poèmes dessinent des portraits singulièrement différents de Jérusalem-Sion et de ses habitants : (cf. ci-contre)

Il est généralement admis que les cinq poèmes ne peuvent remonter ni à un seul auteur, ni à une même époque. Si le *terminus a quo* ne peut faire aucun doute (prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en juillet/août 587 avant J.-C.), il est difficile de préciser dans quelle mesure les auteurs de Lm ont pu être des témoins contemporains des événements. C'est improbable d'abord pour Lm 3, qui ne contient aucune référence explicite à une situation historique concrète ; le poème abonde en formules fréquemment employées en milieu sapientiel d'époque tardive, notamment dans le livre de Job (IV^e-III^e siècles) et dans des psaumes tardifs, et représente sans doute la composition la plus récente de l'ensemble. Lm 5 décrit une situation d'occupation prolongée qui n'est pas sans rappeler la prière de Néhémie (Ne 9,36-37 – à moins que la référence conjointe à l'Égypte et à Assur en 5,6 ne présuppose déjà la position intermédiaire de Juda entre Ptoléméens et Séleucides au III^e siècle ?). La référence aux pères fautifs (5,7 ; cf. Ez 18,2) ne donne aucun indice historique précis. Relevons que ce chapitre se préoccupe exclusivement de questions sociales mais ne fait aucune référence aux institutions cultuelles et religieuses ; la désolation de la montagne de Sion (5,18) peut, mais ne doit pas, présupposer un Temple en ruines et totalement hors de fonction. Au contraire, Lm 5 est le seul des cinq poèmes qui aurait pu être composé pour une utilisation rituelle régulière (cf. Ps 44 ; 60 ; 74 ; 79 ; Es 63,7-64,11).

	ch. 1	ch. 2	ch. 3	ch. 4	ch. 5
Nom de la ville	Sion, fille de Sion, fille de Juda, Jérusalem	Sion, fille de Sion, fille de Juda, fille de mon peuple, fille de Jérusalem	fille de mon peuple	Sion, fille de Sion, fille de mon peuple, Jérusalem	Sion
Nom collectif des habitants	Juda (fém.!), Jacob	Israël, Jacob	-	fils (!) de Sion	(// villes de Juda)
Fonctions et groupes sociaux mentionnés	princes, prêtres, anciens, vierges et jeunes gens, enfants	roi, princes, prophètes, prêtres, anciens, vierges, mères, enfants, vieillards	 «les filles de ma cité» (v. 51)	«l'oint de Yhwh», prophètes, prêtres, anciens, jeunes gens, mères, enfants	princes, anciens, femmes, adolescents, «nos mères» vieillards
Dieu	Yhwh, «Seigneur» (^ʿ <i>donāy</i>)	Yhwh, «Seigneur» (^ʿ <i>donāy</i>)	Yhwh, «Seigneur» (^ʿ <i>donāy</i>), Très-Haut (^ʿ <i>elyon</i>), Dieu au Ciel (^ʿ <i>el ba-samayim</i>)	Yhwh, la «face de Yhwh» (v. 16)	Yhwh, «père» (v. 3?)

Pour ce qui est des ch. 1-2 et 4, une majorité de commentateurs adopte des dates assez hautes dans le courant du vi^e siècle avant J.-C., donc relativement proches des événements (ainsi Berges : Lm 2 peu après 587, Lm 1 vers 550, Lm 4-5 vers 520-500 avant J.-C.). La chronologie relative est alors établie sur la base d'indices indirects, concernant par exemple une évolution de l'image de Dieu (de l'agresseur impitoyable au Très-Haut souverain) ou de la théologie «deutéronomiste», des critères flous qui présument probablement des développements trop linéaires. La comparaison avec d'autres ensembles littéraires, notamment le corpus prophétique, peut fournir des repères plus fiables même si l'histoire rédactionnelle de ce corpus reste débattue à son tour. Ainsi, en Lm 1, la mention d'amants traîtres (1,19) et de la mise à nu de la fille Sion violée renvoie à un motif développé plus largement dans la littérature prophétique d'époque perse

(Os, Jr, Ez); celle de la transgression de l'interdiction pour des étrangers d'accéder au Temple (1,10; cf. Dt 23,4; Ez 44,9; Ne 13,1-3) reflète la clôture de la communauté culuelle postexilique (*qāhal* «assemblée») et est elle aussi tardive (v^e siècle?). Restent Lm 2 et 4, sans doute les plus anciens chapitres du corpus, que beaucoup considèrent comme des témoignages proches de la catastrophe. C'est oublier que ces poèmes, aussi poignants qu'ils puissent paraître au lecteur moderne, font eux aussi un large usage de motifs stéréotypés et traditionnels (p. ex. celui du cannibalisme des mères dans une ville assiégée, 4,10), ce qui n'enlève rien à leur intensité dramatique mais fait douter de la nécessaire proximité aux événements décrits. Une phrase comme 4,22 paraît impensable avant le dernier tiers du vi^e siècle (cf. Es 40,1-2). 4,13-15, qui attribue la responsabilité ultime du drame aux prophètes et aux prêtres, fait écho à une polémique analogue dans le livre de Jr et reflète probablement un conflit socio-culturel précis. En comparaison, Lm 2 – plus radical, il est vrai, quant au portrait qu'il dresse du caractère impitoyable de Yhwh – utilise allègrement «Juda», «Israël» et «Jacob» en parallèle voire comme des synonymes, ce qui paraît impensable avant la fin du vi^e, voire le v^e siècle.

De nombreux exégètes expliquent la présence en Lm de motivations du châtiement proches de la littérature prophétique par une utilisation conjointe de textes prophétiques pré-dtr et de Lm 2; 4 et éventuellement Lm 1 dans le cadre d'assemblées de deuil collectif (*Volksklagefeiern*) durant la période exilique. Nous avons déjà dit qu'un *Sitz im Leben* littéraire est plus vraisemblable pour Lm qu'un cadre rituel ou liturgique. S'il est justifié de regarder les ch. 2 et 4 comme le noyau le plus originel de la collection, et Lm 4 peut-être comme le plus ancien (*pace* Kaiser pour qui ce chapitre dépendrait à la fois de Lm 1 et de Lm 2), rien ne nous oblige d'en situer la composition durant la période de l'exil proprement dite.

Les auteurs de Lm ont-ils pu s'inspirer de modèles littéraires extra-bibliques? La question se pose depuis que les assyriologues ont identifié des «lamentations sur la ruine d'une cité et de ses sanctuaires» (*city laments*, *Stadtuntergangsklagen*) comme un genre distinct de la littérature religieuse mésopotamienne. Ces compositions commémorent et interprètent la chute de la III^e dynastie d'Ur, joyau de la culture sumérienne, vers 2000 avant J.-C. dans la perspective de scribes et prêtres de la dynastie d'Isin (xix^e siècle avant J.-C.), qui conçurent leur propre époque comme une grande œuvre de restauration de la civilisation. La chute des villes et de leurs sanctuaires est considérée comme voulue et ordonnée par les grands dieux, notamment Anu et Enlil; la destruction des sanctuaires reflète l'abandon d'une ville par ses dieux tutélaires. Lorsque la divinité principale est une déesse, elle peut entonner sa propre complainte et se lamenter de la perte non seulement de son sanctuaire mais aussi de ses enfants: «Ningal s'exclame: Hélas, ma ville! Hélas, ma maison! Ma ville est détruite, ma maison est détruite, Nanna,

Ur est détruite, ses habitants sont dispersés!» Certains voient dans cette déesse tutélaire le modèle de «Sion» personnifiée telle qu'elle apparaît en Lm, mais le rapprochement a ses limites. Non seulement il faut supposer que la littérature biblique n'aurait conservé aucune trace du statut divin initial de Sion-Jérusalem (inversement, jamais la littérature mésopotamienne n'irait jusqu'à représenter une déesse menstruante, cf. Lm 1,9!). Mais en outre, le motif de la ville et de son bien-être personnifiés sous les traits d'une femme représente un développement métaphorique indépendant en milieu ouest-sémitique (où *ʾîr* «ville» est un terme féminin), et notamment dans la littérature prophétique (Wischnowsky), sans lien direct et originel avec les cultes mésopotamiens.

La composition des «lamentations sur la ruine d'une cité» mésopotamiennes remonte au début du II^e millénaire, et se situe donc loin des Lm dans le temps et dans l'espace. Ces textes ont cependant connu une sorte de réemploi dans un genre littéraire dérivé, les lamentations dites *balag*, dont la transmission dans les écoles cunéiformes s'est perpétuée jusqu'à l'époque séleucide. Il s'agit là de compositions importantes au statut quasi-canonique comptant entre 300 et 450 lignes, caractérisées par de longues sections litaniques. De nombreux motifs décrivant la souffrance de la population, la faim, la maladie, la mort par l'épée, etc., rappellent de près les images de Lm. Si l'on considère que ces litanies *balag* semblent même avoir migré en territoire égyptien et peut-être grec, il n'est pas exclu que les auteurs des plus anciens chapitres de Lm aient eux aussi pu connaître pareilles compositions (Gwaltney).

Toujours est-il que les Lm bibliques représentent des créations à part, plus que de simples dérivés. Aussi l'intérêt premier d'une comparaison de Lm avec les «lamentations sur la ruine d'une cité» ou les *balag* mésopotamiens, voire des textes égyptiens ou grecs, ne réside pas dans la reconstitution d'une quelconque dépendance mytho-théologique peu probable, mais dans la confrontation de stratégies religieuses et intellectuelles adoptées face à des événements et des destins comparables. Sur ce plan, Lm se distingue surtout par une réflexion sur les causes et les responsabilités morales du désastre, réflexion à peine esquissée dans les autres textes.

La forme de l'acrostiche (cf. Ps 9 10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Na 1,2-8; Pr 31,10-31; Si 51,13-30; un hymne acrostiche à Sion est conservé en 11Q5 [11QPs^a] xxii 1-15; et cf. Ps 33; 38; 50; 103 pour des psaumes dits «alphabétisants» qui, comme Lm 5, ne suivent que le nombre des lettres de l'alphabet) ne laisse aucun doute quant à l'enracinement social des auteurs de Lm: il doit s'agir de membres de l'élite lettrée de Jérusalem, plus précisément de chantres appartenant à l'une des «écoles» du Temple postexilique. Les références et renvois multiples, explicites ou implicites, au corpus prophétique – notamment les livres de Jérémie (voir en Jr 4–10 les nombreuses mentions de la «fille Sion», «fille

Jérusalem» ; voir également Lm 1,5ss.//Jr 13,20ss.), d'Ezékïel (cf. Lm 2,14//Ez 12,24 ; 13,6ss. ; 21,28.34 ; 32,28), du «Deutéro-Esaïe» (cf. Lm 1,9//Es 47,7) – et aux Psaumes supposent que les auteurs de Lm avaient un accès direct à ces écrits, ce qui s'expliquerait le mieux par leur appartenance à un milieu scribal, probablement lévite.

Ce n'est sans doute pas un hasard si les deux poèmes les plus anciens, Lm 2 et 4, suivent l'alphabet selon un ordre «irrégulier» *pē-ʿayin* (cf. Ps 10, peut-être Ps 34) attesté parfois en épigraphie, alors que Lm 1, plus récent, observe l'ordre habituel *ʿayin-pē*. Au ch. 3, l'ordre *pē-ʿayin* peut ici s'expliquer par le fait que le poème a d'emblée dû être composé en vue de former la charnière entre les ch. 2–4, sinon le pivot central de l'ensemble des Lm. Quant au choix de l'acrostiche en général, il a depuis toujours suscité l'étonnement des exégètes : comment comprendre le rapport entre cette forme poétique très contraignante et le sujet même des Lm, qui semble exiger authenticité et expressivité plus que virtuosité académique ? Osons une hypothèse, spéculative, certes, mais plausible dans un environnement intellectuel familier des joutes rhétoriques et autres compétitions lyriques : la forme acrostiche des plus anciens poèmes (Lm 2 et 4) a dû viser l'exploit littéraire autant que la plausibilité rhétorique (mais non la performance rituelle). Une fois présent comme «modèle», cette forme aura alors suscité des imitations qui tentèrent de varier et de surpasser le modèle initial.

Ces variations représentent des regards théologiques différents sur la catastrophe qui a frappé Jérusalem-Sion, des interprétations alternatives ou complémentaires. Si le rassemblement dans une collection thématique est d'abord une œuvre de compilation, l'agencement final traduit aussi la volonté de décrire un véritable parcours d'empathie, de réflexion et de prière, parcours dans lequel la pièce centrale, la prière individuelle du ch. 3, tient un rôle clef. Rappelons-nous qu'un travail de rédaction est toujours conditionné par les matériaux préexistants : si un rédacteur de textes en prose peut corriger et amplifier un texte à sa guise, un autre opérant avec des poèmes acrostiches a moins de latitude pour modifier ses sources. Il exprimera alors son point de vue propre, soit par un nouveau poème complet (en l'occurrence, le ch. 3), soit par sa manière d'enchaîner des unités indépendantes dans une suite qui lui semble cohérente.

3. Thèmes et enjeux

Avant d'être une œuvre à caractère théologique proprement dit, le livre des Lamentations s'offre à ses lecteurs comme le reflet d'une ambition littéraire et d'une esthétique particulière. L'évaluation des enjeux de lecture ne saurait faire abstraction de la contrainte formelle, délibérée, que ses auteurs se sont imposée, à savoir l'acrostiche. Il ne paraît pas exagéré de considérer Lm comme une *Modell-*

dichtung, dont les poèmes individuels cherchent à «canaliser» l'expérience de la violence vers une réflexion contenue et contrôlée face à Dieu, responsable ultime du cours de l'histoire, afin de mieux assumer une réalité socio-politique ressentie comme particulièrement douloureuse.

Assumer cette réalité implique d'abord de ne pas l'édulcorer, ni de diminuer la part de révolte face à Dieu qu'elle peut générer. En ce sens, les Lm sont un parent du livre de Job, avec lequel elles partagent d'ailleurs de nombreux motifs, notamment dans le portrait qu'elles dressent de Dieu : chasseur et guerrier maniant l'arc, le filet et le glaive de manière impitoyable, n'hésitant pas à sacrifier même des enfants innocents. Qui veut défendre la moralité de Dieu et de l'histoire s'est de tout temps heurté au scandale de la souffrance des innocents, des enfants en particulier qui subissent des événements pour lesquels ils ne peuvent être tenus pour responsables. Si les Lm n'hésitent pas à attribuer la faute du désastre d'abord aux prophètes trompeurs, puis aux prêtres, enfin au péché des habitants de Jérusalem voire de la ville personnifiée, il ne reste pas moins vrai que le châtement était incommensurable puisque la guerre et l'oppression avaient frappé non seulement les coupables, mais aussi et surtout les plus faibles qui «n'y peuvent rien». C'est face à cette réalité incontournable du châtement des innocents qu'une théologie doit éprouver sa validité. Voilà pourquoi les Lm insistent tant sur les images des mères et de leurs petits enfants, images considérées les mieux aptes à émouvoir un Dieu réputé pour son amour de la justice, mais étrangement muet depuis le jour où il avait dévasté Jérusalem. On ne saurait être plus éloigné de la notion d'un «Bon Dieu» lorsque celui à qui sont dûs respect et sacrifices apparaît sous les traits d'un égorgeur sanguinaire (cf. Lm 2,20-22).

Lm rappelle Job dans son approche du mal par la juxtaposition d'aspects et de regards multiples, qui se complètent, d'une part, mais qui complexifient également, d'autre part, la perception que les hommes peuvent avoir de Dieu et de leur destin. Ce qui distingue ce livret de la fresque dramatique de Job, c'est d'abord son attention à un drame collectif, historique au sens où ses conséquences perdurent encore après des générations ; c'est ensuite la stratégie particulière qu'il emploie pour mener le lecteur du rôle de spectateur effrayé devant l'indicible vers une reconnaissance de sa responsabilité personnelle devant le mal, puis vers l'intégration dans une prière communautaire qui en définitive remet l'histoire dans les mains de Dieu. Rendre supportable la tension entre l'horreur qu'on peut éprouver face à l'histoire, l'exigence de chaque personne devant sa propre responsabilité dans une subtile démarche d'identification avec les victimes, et l'incapacité de l'homme (surtout s'il se tient du côté des victimes) à tout changer par ses propres moyens : voilà un défi, et non des moindres, que Lm tente de relever. C'est dire aussi l'actualité brûlante de ces poèmes pour des lecteurs contemporains. Si pour le lecteur juif ces poèmes restent indissociables du destin particulier de Jérusalem,

d'autres ne manqueront pas de lire également, à travers le destin de Sion, les souffrances d'hommes, de femmes, et d'enfants meurtris ailleurs chaque fois qu'une guerre vient frapper sans distinction des populations entières.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

U. BERGES, HThK.AT, 2002. A. BERLIN, OTL, 2002. F.W. DOBBS-ALLSOPP, *Interpretation*, 2002. J.M. DROIN, *Le Livre des Lamentations*, Genève, 1995. R. GORDIS, *The Song of Songs and Lamentations*, New York, 1974. R.D. HILLERS, *AncB 7A*, 1992². O. KAISER, *ATD 16,2*, 1992⁴, p. 291-386. J. RENKEMA, *HCOT*, 1998.

4.2. Etats de la recherche

C. WESTERMANN, *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, 1990.

4.3. Ouvrages et articles importants

E. ASSIS, «The Alphabetic Acrostic in the Book of Lamentations», *CBQ* 69 (2007), p. 710-724. R. BARTELMUS, «Von jungfräulichen Huris zu “pflückreifen Trauben” (C. Luxenberg) oder: Vom myrrhegetränkten Venushügel (Hld 4,6) zur Kirche als Braut Gottes. Überlegungen zur Möglichkeit einer theologischen Lesung des Hohenlieds – ausgehend vom Phänomen der Polyvalenz semitischer Lexeme», dans F. HARTENSTEIN/M. PIETSCH (éd.), «*Sieben Augen auf einem Stein*» (*Sach 3,9*). *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn, 2007, p. 21-41. U. BERGES, «“Ich bin der Mann, der Elend sah”» (*Klgl 3,1*). *Zionstheologie als Weg aus der Krise*», *BZ* 44 (2000), p. 1-20. E. BOASE, *The Fulfilment of Doom? The Dialogic Interaction Between the Book of Lamentations and the Pre-Exilic/Early-Exilic Prophetic Literature* (*Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 437*), London, 2006. F.W. DOBBS-ALLSOPP, «Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations», *JSOT* 74 (1997), p. 29-60. ID., «Linguistic Evidence for the Date of Lamentations», *JANES* 26 (1998), p. 1-36. M. EMMENDÖRFER, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklaglieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (*FAT 21*), Tübingen, 1998, spéc. p. 17-76. C. FREVEL, «Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni)», dans O. KEEL/E. ZENGER (éd.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (*QD 191*), Freiburg i.Br., 2002, p. 99-153. W.C. GWALTNEY, «The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature», dans W.W. HALLO *et al.* (éd.), *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake (IN), 1983, p. 191-211. A. LABAHN, «Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur anthropo-

logischen Theologie der Klagelieder», *VT* 52 (2002), p. 513-527. N.C. LEE, *The Singers of Lamentations. Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo* (BIS 60), Leiden, 2002. C.R. MANDOLFO, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets. A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (SBL Semeia Studies, 58), Leiden et al., 2007. L. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, «Primeval History in the Persian Period?», *SJOT* 21 (2007), p. 106-126. P. SCHÄFER, «Der Masoretische Text der Klagelieder und die Handschriften 3QLam, 4QLam und 5QLam^{ab} aus Qumran», dans U. DAHMEN et al. (éd.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn, 2000, p. 127-147. L.S. TIEMEYER, «Geography and Textual Allusions: Interpreting Isaiah xl-lv and Lamentations as Judahite Texts», *VT* 57 (2007), p. 367-385. M. WISCHNOWSKY, *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments* (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn, 2001, part. p. 90-100.

4.4 Dossier comparatiste

M.E. COHEN, *Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, 2 vols., Potomac (MI), 1988. P. MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations, 1), Winona Lake (IN), 1989. J.F. QUACK, «Die Klage über die Zerstörung Ägyptens. Versuch einer Neudeutung der "Admonitions" im Vergleich zu den altorientalischen Städteklagen», dans B. PONGRATZ-LEISTEN et al. (éd.), *Ana šadī Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. FS W. Röllig* (AOAT 247), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 345-354. S. TINNEY, *Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 16), Philadelphia (PA), 1996.

ESTHER

Jean-Daniel Macchi

La thématique d'ensemble du livre n'est guère réjouissante, puisqu'elle souligne les dangers qui menacent le croyant dans un monde hostile. Pourtant, Esther est un livre de fête qui célèbre le salut des juifs lors d'un pogrom dans l'Empire perse. Dès lors, c'est dans une ambiance de carnaval et de joyeux chahut que ce livre est lu à la synagogue lors de la fête de Pourim.

1. Plan et contenu du livre

Le livre d'Esther forme une belle pièce de littérature romanesque. L'intrigue est bien menée, on y trouve suspense et mystère, rebondissements, coups de théâtre, ironie et humour, le tout se terminant par un *happy end*. Des thèmes fondateurs, tels que la haine et la vengeance, y sont notamment traités. Les personnages sont fortement typés, bons et méchants se distinguent aisément et, phénomène rare dans l'Ancien Testament, les aspects psychologiques des personnages sont mis en avant. Un roi alcoolique est manipulé par ses conseillers, Esther hésite à risquer sa vie, et le chapitre 6 nous donne même explicitement accès aux ambitions d'Haman. Le récit se déroule dans le monde de luxe, de démesure et d'intrigues qui caractérise la cour du roi perse Ahashwérosh (= Xerxès).

Situation de départ et mise en place des personnages (ch. 1-2)

- | | |
|---------|--|
| 1 | Destitution de la reine perse Vasti. A la fin de deux banquets royaux (v. 1-4.5-8), la reine Vasti refuse de venir exhiber sa beauté (10-12). Sur le conseil des spécialistes du droit, le roi décrète dans tout le royaume la destitution de Vasti (13-22) |
| 2,1-20 | Esther devient reine. Un concours est organisé avec les plus belles vierges du royaume. Esther, fille adoptive du juif Mardochée, participe et triomphe. Un banquet d'intronisation est organisé |
| 2,21-23 | Mardochée déjoue un complot |

Corps du récit (3,1-9,19)

- 3 **Début du conflit entre Haman et Mardochée.** Mardochée refuse de se prosterner devant Haman, nommé premier ministre. Pour le punir, Haman obtient la proclamation d'un décret royal ordonnant l'extermination de tous les juifs de l'Empire pour le 13 Adar
- 4,1-14 **Réaction de Mardochée, implication d'Esther.** Mardochée demande à la reine d'intervenir auprès du roi. Après un premier refus, motivé par la crainte de mourir en se présentant auprès du roi sans avoir été convoquée, Esther accepte d'intervenir
- 4,15-17 **Jeûne** de tous les juifs de Suse
- 5,1-8 **Premier banquet d'Esther.** Esther se présente auprès du roi qui ne la sanctionne pas. Elle l'invite avec Haman à un banquet, au terme duquel elle les réinvite pour le lendemain
- 5,9-14 **Aggravation du conflit entre Haman et Mardochée.** Mardochée refuse toujours de se prosterner. Sur le conseil de sa femme, Haman érige un gibet pour Mardochée et se prépare à aller demander sa tête au roi
6. **Première élévation de Mardochée (retournement de situation).** Durant la nuit, le roi lit les annales et se rend compte que Mardochée n'a jamais été remercié pour le complot déjoué. Haman arrive à la cour. Le roi lui demande alors ce qu'il offrirait à quelqu'un que le roi voudrait honorer. Haman, croyant que c'est de lui dont il s'agit, propose de faire parader cette personne vêtue royalement dans la ville. Le roi lui ordonne alors d'organiser cela pour Mardochée. De retour chez lui, Haman apprend de sa femme qu'il va continuer de déchoir devant Mardochée (12-14)
- 7,1-8,2 **Deuxième banquet d'Esther.** Peu après, lors du second banquet, Esther demande au roi de sauver sa vie et celle de son peuple. Elle accuse Haman d'être la cause du drame. Haman est condamné à mort malgré ses supplications. Mardochée est nommé ministre à la place d'Haman
- 8,3-17 **Le contre-décret.** Esther demande au roi d'annuler le décret contre les juifs. Cela étant impossible, un second décret est alors proclamé, permettant aux juifs de massacrer leurs ennemis
- 9,1-19 **Massacres des ennemis des juifs,** le 13 Adar dans tout l'Empire perse, et les 13 et 14 Adar à Suse. Les jours suivants, les juifs fêtent leur victoire par deux banquets

Situation finale et épilogue (9,20–10,3)

9,20-32	Institution de la fête de Pourim par un décret de Mardochée et d'Esther
10,1-3	Mardochée gère l'Empire perse

Après l'épisode de l'éviction de Vasti, le récit entremêle un double fil conducteur : le conflit entre Haman et Mardochée, d'une part, et le destin d'Esther ainsi que sa relation avec le roi, d'autre part.

On retrouve différents motifs et techniques littéraires qui contribuent à rendre l'œuvre intéressante et à la structurer. Plusieurs épisodes sont destinés à maintenir le suspens : Esther acceptera-elle la mission de Mardochée (ch. 4) ? Que prépare-t-elle avec ses banquets ? De même, les rebondissements ne sont pas absents, par exemple lorsque l'on apprend que le décret du roi ne peut être abrogé (8,8), alors même que l'on croyait les juifs sauvés à la fin du ch. 7. On trouve en outre le thème récurrent de l'élévation et de la chute ; Haman est élevé par deux fois – d'abord par le roi (3,1-2), puis par Esther qui l'invite comme l'égal du roi (ch. 5) – avant de déchoir, d'abord avec l'obligation d'honorer son ennemi (ch. 6), puis en étant condamné à mort (ch. 7). Ce dernier moment n'est d'ailleurs pas sans humour noir, puisque c'est précisément le gibet construit par Haman afin d'y faire pendre Mardochée qui sera responsable de sa propre fin. Mardochée opère le parcours inverse à celui d'Haman, puisqu'il commence par chuter lors de l'émission du premier décret (ch. 3) ; il est ensuite condamné à mort par Haman (5,14), avant de rebondir et d'être élevé lors de son triomphe du ch. 6, puis par sa nomination à la place d'Haman. D'autres retournements de situation apparaissent encore : signalons ainsi les cas de Vasti, qui finit destituée après avoir été reine, d'Esther, qui triomphe de son ennemi après avoir risqué la mort en se présentant devant le roi, et finalement des juifs eux-mêmes, qui finissent par triompher de leurs ennemis après avoir été condamnés.

Parmi les thèmes récurrents, on mentionnera notamment les banquets, que l'on retrouve pas moins de dix fois. Ils apparaissent le plus souvent par paires. Le ch. 1 s'ouvre par deux banquets royaux, Esther organise elle-même deux banquets, et le récit se conclut par les deux banquets de Pourim en 9,17-19. En outre, les événements principaux du récit se terminent le plus souvent par des banquets. Le thème du décret royal intervient également à quatre reprises. Il souligne à la fois l'universalité et la puissance de l'organisation perse, mais aussi ses limites. Le décret de pogrom ne peut pas être annulé, mais un contre-décret doit être proclamé. Si Vasti est anéantie par un décret, l'influence d'Haman, d'abord, puis de Mardochée, est mise en avant par la compétence de ces derniers à proclamer les décrets royaux.

Sous sa forme actuelle, le livre explique l'origine de la fête de Pourim. Il faut cependant noter que cette thématique de Pourim apparaît principalement à la fin du texte, et qu'elle est rattachée de manière assez artificielle, par l'étymologie du tirage au sort de la date du pogrom (3,13), à la question du décret contre les juifs et à son annulation.



Scènes du livre d'Esther dans une peinture de la synagogue de Doura-Europos.
A gauche Mardochée en vêtement royal (cf. Est 6),
à droite le roi perse avec Esther.

2. Origine et formation

2.1. Le contexte historique d'Esther

Le nom hébreu du roi mis en scène dans le livre d'Esther, Ahashwérosh, est une bonne transcription de la forme perse originale du nom du souverain que les textes grecs appellent Xerxès. Le livre situe donc son action sous Xerxès I^{er} (486-464 avant J-C). Durant cette période, l'Empire perse est à son apogée et s'étend de l'Asie mineure à l'ouest à l'Inde à l'est et à l'Egypte au sud.

Plusieurs éléments décrits dans l'œuvre sont compatibles avec ce que nous savons du monde perse. On pense notamment à la richesse des palais, à la présence à la cour de conseillers et d'eunuques influents et comploteurs, à l'enregistrement des bienfaiteurs, à l'existence d'une poste efficace. Cependant, le récit comporte de nombreuses invraisemblances, de sorte que le livre d'Esther doit plutôt être considéré comme une œuvre de fiction que comme un livre historique. Parmi ces invraisemblances mentionnons quelques exemples : la femme de Xerxès est bien connue, elle se nomme Amestris ; en outre, la reine est généralement choisie parmi les grandes familles perses ; enfin, l'empire ne semble jamais avoir eu 127 provinces comme l'affirme le livre d'Esther. De plus, la proclamation d'un édit sur la vie privée du roi, ou l'annonce d'un pogrom un an à l'avance, tiennent plus de l'ironie littéraire que de l'événement historique. Finalement, et en dépit de la documentation relativement importante dont nous disposons pour la période de Xerxès, les événements mentionnés ne sont aucunement corroborés dans la littérature extra-biblique.

2.2. *Processus rédactionnel*

Les questions du processus rédactionnel et du milieu dans lequel ce texte a été rédigé ne peuvent être séparés du problème posé par les textes grecs d'Esther. En effet, outre le texte hébreu massorétique (TM), le livre d'Esther nous est parvenu sous deux formes assez différentes.

Le texte de la LXX constitue probablement une traduction d'un texte hébreu proche du TM dans laquelle ont été introduites six longues additions. Sur cette question, voir le chapitre de cette introduction spécifiquement consacré à l'« Esther grec ».

Un autre texte grec, plus court que celui de la LXX et appelé « Texte Alpha » (TA), nous est connu par quelques manuscrits. Bien que le TA connaisse les additions de la LXX, il est surtout intéressant du fait qu'il présente un texte nettement plus court que celui du TM dans les parties qu'il a en commun avec ce dernier. La thèse la plus souvent admise aujourd'hui considère que le TA originel (sans les six additions, lesquelles ont été probablement insérées très tardivement à partir de la LXX) est la traduction d'un original hébreu plus ancien que le TM d'Esther (cf. Clines, Kossman), le « Proto-Esther ». Ce texte plus ancien ne comportait ni le motif du massacre des anti-sémites, ni le thème du caractère non révocable des lois perses. Le Proto-Esther émane vraisemblablement d'un groupe juif installé en diaspora à la période perse ou au début de la période hellénistique. Le regard porté sur le monde perse et sur la possibilité pour des juifs de vivre en paix dans un royaume étranger est nettement moins négatif que dans le TM. L'idéologie du Proto-Esther n'est pas très éloignée de celle du roman de Joseph, un livre dont les parallèles avec Esther sont nombreux et dans lequel apparaît également l'idée que, malgré des difficultés indéniables, un juif peut prospérer à l'étranger et être appuyé par le souverain local.

La rédaction massorétique durcit nettement le ton. Le combat contre les ennemis des juifs devient quelque chose de beaucoup plus violent, et c'est par les armes que ce conflit finit par se résoudre. Cette rédaction pourrait émaner d'une période et d'un milieu où les tensions avec l'empire dominant étaient devenues plus importantes et où des conflits ethniques explicites se développaient. On peut penser à la période hellénistique tardive, par exemple dans le contexte des tensions liées à la révolte maccabéenne. Cette conclusion semble corroborée par le fait que le 13 Adar est mentionné comme le jour célébrant la mort de Nicanor (l'ennemi de Juda Maccabée) en 1 M 7,49 et 2 M 15,36, et que cette date correspond précisément à la date du massacre des ennemis des juifs dans la rédaction massorétique d'Esther.

L'hypothèse suggérée ci-dessus reste cependant discutée. Certains auteurs défendent des datations nettement plus anciennes, tant du TM que du TA, et postulent même l'antériorité du TM sur les deux traductions grecques (cf. Jobes).

Reste à se demander si sous sa forme originelle, le livre d'Esther n'est pas le fruit du regroupement de plusieurs récits antérieurs. Alors qu'on a parfois soutenu l'existence de récits indépendants liés l'un à Esther et l'autre à Mardochée, R. Kossman soutient que trois récits indépendants ont été à l'origine de la première version d'Esther : une histoire de Vasti, un récit de conflit entre un sage et un orgueilleux – ce récit est surtout présent au ch. 6 (Mardochée/Haman) –, ainsi qu'un récit impliquant Haman, Mardochée et la reine (ch. 3–5 et 7). Finalement, signalons que le nom même des protagonistes a parfois fait penser qu'un ancien mythe impliquant les divinités Ishtar (Esther) et Marduk (Mardochée) aurait été transformé et historicisé. L'ensemble de ces hypothèses sur la préhistoire du texte sont difficiles à étayer tant d'un point de vue textuel que par des données externes, et sont dès lors fortement sujettes à caution.

3. Thèmes et enjeux

Le livre d'Esther n'a pas toujours eu bonne presse dans les milieux chrétiens ; son caractère à la fois violent et nationaliste a souvent été critiqué. Il faut cependant noter qu'au-delà de cet aspect, ce livre soulève des questions théologiques à la fois fondamentales et actuelles sur la légitimité de la violence et des moyens utilisés pour se défendre. La question de la place des juifs dans un monde dominé par des étrangers, en particulier, est fortement développée dans le livre d'Esther. Les juifs sont-ils appelés à s'impliquer dans le respect de leur identité dans le monde qui les entoure ou, comme Esther le fait au début du livre – sur le conseil de Mardochée –, ont-ils intérêt au contraire à cacher leur identité ? Les relations avec les non-juifs sont-elles nécessairement fondées sur des rapports de forces ?

La place de Dieu dans le livre est en outre une question difficile. Le TM ne mentionne à aucun moment son œuvre, ni ne mentionne de pratiques religieuses strictement juives ; signalons que le jeûne (4,15-17) n'est pas une pratique spécifique de la piété juive. On peut se demander si cette absence de Dieu dans le TM n'est pas le résultat d'une technique littéraire délibérée de l'auteur. Le lecteur pourrait ainsi être appelé à discerner la main de Dieu derrière des événements qui peuvent certes être le fruit du hasard. Ainsi, le secours venant d'un autre lieu, qu'évoque Mardochée en 4,14, pourrait faire allusion à l'action divine. Ce type de technique littéraire n'est pas sans rappeler le roman de Joseph, où, là également, Dieu n'est que très rarement mentionné au cours du récit avant que Joseph ne finisse par interpréter théologiquement les événements (Gn 45,5).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

H. BARDTKE, KAT 17/4-5, 1963. A. BERLIN, JPSTC, 2001. F.W. BUSH, WBC 9, 1996. D.J.A. CLINES, NCBC, 1984. M.V. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament), University of South Carolina (SC), 1991. G. GERLEMAN, BK.AT 21/1, 1970-1973. J.D. LEVENSON, OTL, 1997. J.A. LOADER, ATD 16/2, 1992. C.A. MOORE, AncB 7B, 1971. A. MEINHOLD, ZB.AT, 1983. L.B. PATON, ICC, 1908.

4.2. Etats de la recherche

C.A. MOORE, « The Book of Esther », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 2*, New York et al., 1992, p. 633-643. H. WAHL, « Esther-Forschung », *ThR* 66 (2001), p. 103-130.

4.3. Ouvrages et articles importants

D.J.A. CLINES, *The Esther Scroll: The Story of the Story* (JSOT.S 30), Sheffield, 1984. K.H. JOBES, *The AlphaText of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153), Atlanta (GA), 1996. R. KOSSMANN, *Die Esthernovelle vom Erzählen zur Erzählung. Studien zu Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches* (VT.S 79), Leiden/Boston/Köln, 2000. A. LACOCQUE, *Esther Regina*, Evanston, 2008. E. & M. LUBETSKI, *The Book of Esther. A Classified Bibliography*, Sheffield, 2008. J.-D. MACCHI, « Les livres d'Esther. Evolution littéraire et approche narrative », dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Genève, 2003, p. 239-249. K. DE TROYER, *The End of the Alpha Text of Esther: Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41* (SBL.SCS 48), Atlanta (GA), 2000. H.M. WAHL, « Das Motiv des "Aufstiegs" in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Esther und Daniel », *ZAW* 112 (2000), p. 59-74.

APOCALYPSES JUIVES

Christophe Nihan

Introduction

Durant la première moitié du ^{xx}e siècle, les apocalypses juives sont restées un objet d'étude relativement marginal pour l'exégèse historico-critique ; en général, les commentateurs avaient tendance à voir dans ces écrits un rejeton tardif et bâtard de la prophétie biblique. Durant la seconde moitié du ^{xx}e siècle, et surtout à partir des années 1970, les écrits et les traditions apocalyptiques sont graduellement redécouvertes ; des chercheurs européens, israéliens et nord-américains tels que K. Koch (Allemagne), P. Sacchi (Italie), M.E. Stone (Israël) ou J.J. Collins et P.D. Hanson (Etats-Unis) attirent ainsi l'attention sur la richesse de ces écrits, ainsi que sur leur importance pour le judaïsme du Second temple. Ce développement s'explique notamment par l'apport des découvertes de Qumran, qui ont permis de mieux comprendre les origines de la littérature apocalyptique, ainsi que par une meilleure prise en compte de la complexité et de la diversité internes de cette littérature. Depuis cette époque, les apocalypses – tant juives que chrétiennes – sont rapidement devenues un objet d'étude à part entière (voir Collins 1979 ; Hellholm ; Collins & Charlesworth), et continuent aujourd'hui encore de recevoir une attention considérable de la part des chercheurs (voir par exemple le récent état de la recherche chez DiTommaso). De manière générale, l'intérêt des apocalypses juives tient notamment au fait qu'il s'agit, pour la plupart, d'œuvres littéraires originales et hautement érudites, qui se situent simultanément au croisement de nombreuses traditions savantes. L'étude de ces écrits permet ainsi de mieux cerner les croyances et les représentations religieuses et philosophiques du judaïsme naissant à l'époque du Second temple.

La présentation qui suit ne se veut en aucun cas exhaustive mais vise à introduire le lecteur à quatre questions fondamentales pour l'étude des apocalypses : (1) le genre littéraire et les thèmes de cette littérature, (2) son contexte historique et culturel, (3) les traditions littéraires dont elle dépend, et (4) ses milieux de production. Conformément à la perspective générale adoptée dans cette Introduc-

tion, l'accent est mis plus spécifiquement sur les apocalypses juives (et non chrétiennes) dans la période allant du Second temple jusqu'à la révolte de Bar-Kochba et la seconde guerre juive (132-136 ap. n. è.). On laissera par conséquent de côté le problème, fascinant mais complexe, de la permanence et de la transformation des traditions apocalyptiques dans le judaïsme rabbinique de la fin de l'antiquité et du moyen âge. Pour plus de détails sur certaines apocalypses juives du Second temple, on se référera notamment aux articles sur « Hénoc » (M. Langlois) et « Daniel » (J. Vermeulen) dans cette Introduction. Sauf exception, les citations suivent la traduction du volume de la Pléiade consacré aux écrits intertestamentaires (A. Dupont-Sommer et M. Philonenko [éd.], Paris, 1987).

1. Définition, corpus et genre littéraire

La définition des apocalypses juives et la délimitation du corpus concerné soulèvent des problèmes méthodologiques importants, mais qui ne peuvent être ignorés. Le terme d'« apocalypse » vient du grec *apocalypsis*, ou « révélation ». Ce terme est employé pour la première fois pour désigner le contenu d'un écrit spécifique dans l'Apocalypse de Jean, laquelle s'ouvre par la déclaration suivante : « La révélation (*apocalypsis*) de Jésus-Christ » (Ap 1,1). A partir de là, ce titre sera utilisé dans d'autres textes juifs et chrétiens de l'antiquité tardive dans un sens générique, autrement dit pour désigner un écrit contenant une révélation (voir par exemple l'Apocalypse d'Abraham ou l'Apocalypse grecque de Baruch). C'est ensuite la critique moderne qui, au XIX^e siècle, étendra la désignation d'« apocalypse » à toute une série d'écrits présentant un ensemble de ressemblances entre eux et avec l'Apocalypse de Jean. C'est également la critique moderne qui crée le terme « apocalyptique », employé non seulement comme un adjectif (= ce qui a trait aux apocalypses) mais également – et même principalement – comme un substantif (« l'apocalyptique »). Dans ce dernier usage, l'« apocalyptique » désigne un ensemble d'idées censé constituer une « vision du monde » (*Weltanschauung*) propre aux apocalypses. En outre, dans la mesure où cette vision du monde se serait développée dans certains milieux spécifiques du judaïsme du Second temple, « apocalyptique » devient également la désignation d'un « mouvement » socio-religieux au sein du judaïsme, mouvement qui serait à l'origine des apocalypses juives ; on a ainsi souvent pu parler de « courants apocalyptiques », voire même de « communautés apocalyptiques ». Il y a donc une triple acception du terme « apocalyptique » (voir p. ex. Hanson) : comme genre littéraire, comme ensemble d'idées et de croyances, et comme mouvement ou courant socio-religieux.

La recherche sur les apocalypses juives s'est longtemps efforcée d'établir une corrélation étroite entre ces différentes dimensions ; dans cette conception, les apocalypses juives (par exemple Daniel) ont été composées dans des « communautés

apocalyptiques» épousant étroitement le système de croyance exposé et développé dans ces apocalypses. Progressivement, et notamment à partir de la publication de l'ouvrage de K. Koch en 1970, les limites d'une telle conception sont devenues de plus en plus manifestes. La notion de «communauté apocalyptique» est d'abord et avant tout une construction moderne qui court un risque de circularité: on postule l'existence d'une telle communauté derrière chaque apocalypse, pour ensuite s'efforcer de reconstruire le profil sociologique de cette communauté sur la base des indices identifiés dans l'écrit en question. Du point de vue de la sociologie du judaïsme du Second temple, toutefois, il est difficile, sinon impossible, d'identifier clairement le profil de telles «communautés apocalyptiques». Même si l'on accepte de voir dans la communauté de la mer Morte (Qumran) le représentant par excellence d'une telle «communauté apocalyptique» (ainsi par exemple Collins), ce que certains auteurs contesteraient aujourd'hui, il demeure frappant de constater que, si l'on a retrouvé plusieurs écrits apocalyptiques dans la bibliothèque de la communauté, cette dernière n'a pourtant apparemment jamais composé d'apocalypses à proprement parler! En réalité, de nombreux témoignages indiquent que les principales apocalypses juives, telles que 1 Hénoc et Daniel, n'étaient pas confinées à des milieux spécifiques (telles que les soi-disant «communautés apocalyptiques»), mais ont bénéficié d'une certaine diffusion au sein du judaïsme du Second temple. Les traditions hénociques, par exemple, n'ont pas été composées à Qumran (une partie de ces traditions sont d'ailleurs antérieures à l'existence de la communauté); néanmoins, le fait que l'on a retrouvé sur le site de Qumran des fragments de la plupart des sections du livre d'Hénoc (à l'exception des *Paraboles*, 1 Hén 37–71) témoigne de la popularité des traditions associées à Hénoc au sein de cette communauté. Comme l'écrit Collins (1984 = 1998), «les apocalypses juives n'ont pas été produites par un seul “mouvement apocalyptique” mais constituent un genre qui pouvait être utilisé par différents groupes et dans différentes situations». Une telle conclusion n'implique nullement qu'il faille renoncer à réfléchir au contexte sociologique et historique des apocalypses juives, bien au contraire (ci-dessous, § 4); elles indiquent simplement que la corrélation entre le *genre littéraire* des apocalypses et leur *contexte de production* (et/ou de diffusion) est bien plus complexe qu'on ne l'a longtemps imaginé.

L'impossibilité d'identifier un «mouvement apocalyptique» dans le judaïsme du Second temple, voire même de caractériser un «univers apocalyptique» (comme ensemble de croyances et de représentations) cohérent, conduisent progressivement la plupart des chercheurs dès les années 1970 à reprendre le problème de la définition des apocalypses en partant essentiellement, sinon exclusivement, du *genre littéraire* de ces écrits. Ce choix méthodologique est notamment exposé et justifié dans l'ouvrage collectif publié en 1979 par Collins (*Apocalypse: The Morphology of A Genre*), et on le retrouve dans de nombreuses études par la suite.

Cette approche n'est elle-même pas sans soulever certaines difficultés ; en effet, les apocalypses témoignent d'une grande pluralité de genres différents, allant de la simple liste au testament en passant par le songe, la vision, l'oracle, l'instruction sapientiale, etc. La question de savoir si l'on peut parler d'un « genre » propre à l'apocalypse est donc traditionnellement disputée ; G. von Rad, par exemple, voyait déjà dans l'apocalypse exclusivement un « *mixtum compositum* » (un genre mixte), et rejetait l'idée d'un genre spécifiquement « apocalyptique ». Cela étant, on retrouve dans toutes les apocalypses une structure générale, selon laquelle *une révélation concernant une forme de savoir ésotérique est faite à une figure prestigieuse du passé par l'intermédiaire d'un être surnaturel (messenger divin), révélation qui peut notamment porter sur le sens caché de l'histoire et/ou le monde transcendant*. Cette définition générale de l'apocalypse était déjà celle proposée par Collins dans l'ouvrage collectif de 1979, et on retrouve de fait, à quelques variantes près, une définition similaire chez de très nombreux auteurs.

«Apocalypse» désigne un genre de littérature de révélation (*revelatory literature*) incluant un cadre narratif, dans laquelle une révélation est médiatisée par un être supraterrestre (*otherworldly being*) à un récipiendaire humain, dévoilant une réalité transcendante qui est à la fois temporelle, dans la mesure où elle envisage un salut eschatologique, et spatiale, dans la mesure où elle implique un monde autre, supranaturel (Collins 1979, p. 9).

Si l'on adopte une telle définition du terme « apocalypse » en tant que genre littéraire, il faut inclure parmi les principales apocalypses juives de l'époque pré-rabbinique 1 et 2 Hénoc, Daniel, 4 Esdras, 2 Baruch, ainsi que l'*Apocalypse d'Abraham*.

Le livre d'Hénoc est un recueil de différentes révélations faites au patriarche au patriarche Hénoc, le septième ancêtre antédiluvien de l'humanité selon Gn 5,21-24. Les plus anciennes traditions sont, d'une part, le *Livre des Veilleurs* (1 Hén 1-36) qui relate notamment la chute des anges (les « veilleurs ») et la corruption consécutive du monde terrestre (1 Hén 6-16), ainsi que les voyages du patriarche Hénoc aux confins de l'univers où il se voit révéler les secrets du cosmos (1 Hén 17-36) ; et d'autre part, le *Livre astronomique* (1 Hén 72-82), qui se présente également comme une vision du monde céleste révélée à Hénoc (bien qu'un voyage céleste d'Hénoc ne soit pas rapporté ici) et qui explique en détail le fonctionnement des différents corps célestes et leur signification. Sur la base des fragments araméens du livre d'Hénoc qui ont été retrouvés à Qumran il est possible de dater ces deux traditions du III^e siècle av. n. è. déjà ; en outre, le fait que tant le *Livre des Veilleurs* que le *Livre astronomique* ont manifestement connu une histoire littéraire complexe suggère que certaines parties de ces écrits sont plus anciens encore, et pourraient vraisemblablement remonter jusqu'au IV^e siècle (pour 1 Hén 6-16) voire jusqu'au V^e siècle (pour les traditions de spéculation cosmologique contenues dans

le *Livre astronomique*). D'autres écrits apocalyptiques sont clairement associés au contexte de la domination hellénistique en Judée dans les premières décennies du II^e siècle av. n. è. Les *Songes d'Hénoch* (1 Hén 83-90) et l'*Apocalypse des Semaines* (1 Hén 93; 91,12-17) sont des apocalypses «historiques» visant à offrir une interprétation de l'histoire passée et future d'Israël à la lumière des événements récents et de la certitude de l'imminence du jugement divin, l'*Apocalypse des Semaines* est apparemment un peu antérieure à la révolte maccabéenne (167-164), alors que les *Songes d'Hénoch*, dans leur forme finale, sont clairement rédigés durant la révolte maccabéenne (cf. 1 Hén 90). Les ch. 7-12 de Daniel, dans leur forme actuelle, datent également de cette époque, bien que le ch. 7 (rédigé en araméen, et non en hébreu à l'instar des ch. 8-12) soit clairement plus ancien, et pourrait refléter à l'origine les événements liés au règne d'Antiochus III à Jérusalem entre 200 et 187 av. n. è. A l'exception possible de 2 Hénoch (I^{er} siècle de notre ère?), qui reprend la tradition des voyages célestes d'Hénoch en développant considérablement les spéculations cosmologiques, les autres apocalypses juives mentionnées ci-dessus sont toutes postérieures à la destruction du Second temple en l'an 70. En particulier, 2 Baruch et 4 Esdras, tous deux rédigés vers 100 de notre ère, développent une réflexion très élaborée sur la signification de la capture de Jérusalem et la destruction du temple par l'armée romaine. Les deux écrits insistent notamment sur le problème de la justice divine, et sur le fait que le monde présent est un monde «usé» et sur le déclin, qui doit bientôt être remplacé par un monde neuf et glorieux (p. ex. 2 Bar 85,10: «Car la jeunesse du monde est passée, et la vigueur de la création est à son terme»). La capture de Jérusalem et la chute du temple sont également reflétées dans l'Apocalypse d'Abraham, qui contient notamment le récit de la vision céleste par Abraham du sens caché du cosmos et de l'histoire mondiale et qui date également de la fin du I^{er} siècle.

S'il est possible d'identifier les principales apocalypses juives sur la base de leur genre littéraire, il faut garder à l'esprit que la notion d'une révélation de nature ésotérique n'est cependant pas propre aux apocalypses, mais se retrouve dans plusieurs autres genres littéraires du Second temple, tels que les testaments (Testament araméen de Lévi, Testament d'Abraham), ou la «*Rewritten Bible*», genre dont relèvent typiquement le Rouleau du Temple à Qumran, l'Apocryphe de la Genèse, ou Jubilés. En outre, les frontières entre les différents genres littéraires qui relèvent de la catégorie «littérature révélée» sont généralement loin d'être étanches: le Testament de Lévi, par exemple, débute par une vision des «sept siècles» et de la fin du monde (Test. Lévi 2-5) qui rappelle les visions d'Hénoch, alors que l'Epître d'Hénoch, qui conclut cette collection, imite pour sa part le genre du testament (cf. 1 Hén 91,1ss.). Le Testament d'Abraham, un texte du II^e siècle de notre ère qui nous est parvenu sous deux recensions, l'une brève et l'autre longue, entretient de nombreux parallèles avec l'Apocalypse d'Abraham, bien que la dimension de spéculation mystique et cosmologique qui caractérise

l'Apocalypse soit considérablement moins marquée dans le Testament. Quant aux Jubilés, un écrit juif du II^e siècle av. n. è., il s'agit pratiquement d'un cas-limite. Cet écrit se présente comme une révélation faite par un ange à Moïse au mont Sinaï, et contient notamment une petite apocalypse au ch. 23 ; formellement, on pourrait donc le ranger parmi les apocalypses au sens de la définition avancée plus haut. À l'inverse, les principales apocalypses proprement dites (1 et 2 Hénoc, Daniel, 4 Esdras, 2 Baruch, Apocalypse d'Abraham) témoignent d'une très grande diversité tant du point de vue de la forme que du contenu. Dès 1979, Collins proposait de distinguer entre deux principaux types d'apocalypses, celle incluant un voyage supraterrrestre (1 et 2 Hénoc, Apocalypse d'Abraham), et celles sans voyage supraterrrestre (Daniel, 4 Esdras, 2 Baruch ; voir encore récemment p. ex. Arcari 2004). Il est manifeste, en outre, que la dimension de spéculation ésotérique est nettement plus importante dans le premier type que dans le second. Déjà Dn 7–12 apparaît très en retrait pour ce qui touche aux spéculations cosmologiques en comparaison avec le Livre des Veilleurs et sa description des confins du cosmos (1 Hén 17–36) ou du *Livre astronomique* (aussi appelé *Livre des Luminaires*, ou *Traité d'astronomie*) et son exposé des lois secrètes qui régissent les astres (1 Hén 72–82). Quant au 4 Esdras, il semble explicitement nier la possibilité de voyages supra-terrestres et du savoir ésotérico-cosmologique qui accompagne ces voyages (voir p. ex. 4 Esd 4,7-8, et comparer avec les visions du premier voyage d'Hénoc en 1 Hén 17–19). L'eschatologie des premières apocalypses juives diffère elle aussi de manière significative ; en particulier, alors que 1 Hén et Daniel se distinguent par un dualisme marqué, selon lequel les conflits et les épreuves sur terre sont essentiellement le reflet de conflits cosmiques entre les puissances célestes (voir plus loin, § 2), ce dualisme a presque entièrement disparu en 4 Esd et 2 Bar. Ainsi, si pour 1 Hén et de nombreuses autres traditions juives du Second temple, c'est la révolte d'une partie de l'armée céleste qui est à l'origine du mal sur terre, 4 Esd et 2 Bar substituent désormais à cette vue une explication selon laquelle le mal et la souffrance proviennent de l'usure de ce monde-ci, lequel est sur le point d'être remplacé par un monde meilleur.

À l'instar de Collins, la plupart des auteurs tendent à inclure l'eschatologie dans la définition de l'apocalypse. Ce point fait toutefois l'objet d'un débat, notamment dans le monde anglo-saxon, et certains chercheurs, tout en acceptant l'existence d'un genre littéraire propre aux apocalypses, tendent à minimiser l'importance de l'eschatologie dans la définition de la littérature apocalyptique. Pour ces auteurs, comme Rowland ou Davies, la principale caractéristique des apocalypses est beaucoup plus à chercher dans la notion d'une forme de savoir *ésotérique* (secret), obtenu par révélation divine plutôt que par recherche empirique, comme dans la sagesse traditionnelle. Ce type de savoir mantique (i.e., divinatoire) et ésotérique peut certes s'appliquer à des questions comme le sens

de l'histoire, la fin du monde et sa recréation, ou encore le destin des justes ou la vie après la mort ; mais ce n'est là, en somme, qu'un domaine d'investigation parmi de nombreux autres, tels que l'astrologie, la botanique, l'angélogie, etc. Pour Davies, en particulier, les apocalypses ne sont ainsi en fin de compte que la forme sous laquelle les scribes juifs du Second temple ont poursuivi et développé à leur manière le type de « culture divinatoire » (*mantic culture*) déjà élaborée dès le II^e millénaire par les scribes de Mésopotamie et d'autres grandes cultures de l'antiquité, telles que l'Égypte. Cette position est conforme à l'étymologie du terme « apocalypse » (« révélation » en grec), comme on l'a vu plus haut. En outre, elle a le mérite de mettre en avant l'enracinement des apocalypses juives (au sens étroit du terme) dans la littérature ésotérique du Second temple ; la prise en compte des liens profonds qui unissent l'apocalyptique à la science et la sagesse mantiques de l'Israël et du Proche-Orient ancien représente d'ailleurs l'une des avancées les plus significatives de la recherche dans les dernières décennies (voir ci-dessous, § 2). Néanmoins, on peut se demander si cette conception ne tend pas à minimiser le rôle de l'eschatologie dans les principales apocalypses juives de l'époque pré-rabbinique. Malgré leurs divergences, la notion générale du jugement eschatologique de la terre par Dieu joue un rôle prépondérant dans des écrits comme 1 et 2 Hénoc, Daniel, 2 Bar, 4 Esd et l'Apocalypse d'Abraham, à tel point que l'on peut dire que, dans la plupart des cas, ce jugement constitue un aspect essentiel de la révélation transmise par l'apocalypse. Le second voyage d'Hénoc relate notamment différentes visions liées au jugement eschatologique, telles que l'enfer des astres et des anges, le séjour des esprits, l'Arbre de Vie et la Jérusalem eschatologique où seront « plantés » à nouveau les « justes » d'Israël (1 Hén 21–26) ; comparer encore 1 Hén 90 ; Dn 10–12, etc. En outre, en dépit de la très grande diversité des scénarios eschatologiques décrits par les apocalypses juives, il est néanmoins possible d'identifier un certain nombre de constantes. En particulier, toutes envisagent une forme de jugement final, accompagné d'une séparation entre justes et impies, d'un renouvellement du cosmos (sous la forme d'une création nouvelle ou d'une transformation du monde présent) ; la présence de références, sous une forme plus ou moins élaborée, à une forme de vie après la mort (résurrection ou autre) est également une constante dans ces apocalypses (voir 1 Hén 22 ; Dn 12, etc.). Davies lui-même est ainsi obligé de proposer de considérer l'eschatologie comme un « sous-genre » des apocalypses juives (à côté d'autres sous-genres tels que l'astronomie, la *halakhah*, etc.). Toutefois, dans la mesure où il s'agit d'un aspect central qui revient dans toutes les principales apocalypses juives, cette solution semble abusive ; on a plutôt affaire, selon toute vraisemblance, à un trait définitoire du genre. À l'inverse, l'eschatologie ne joue qu'un rôle secondaire dans d'autres genres relevant eux aussi de la « littérature révélée » au sens large : elle est pour ainsi dire absente du Rouleau du Temple, par

exemple, et si la dimension eschatologique est nettement plus présente en Jubilés (cf. Jub 23 !), le thème central de la révélation demeure d'abord et avant tout la *halakhah*, l'interprétation et la pratique de la *torah* (Loi).

En ce sens, les apocalypses juives représentent une forme spécifique d'un phénomène plus général, qui a parfois été désigné comme l'« eschatologisation de la sagesse » (cf. encore récemment DiTommaso) et qui correspond à l'infléchissement progressif d'une littérature de sagesse ésotérique dans une perspective eschatologique. Comme le montre l'exemple d'Hénoch, ce phénomène débute en tout cas au III^e siècle (voir le *Livre des Veilleurs*) pour culminer au II^e siècle av. n. è. (Dn 7–12, *Apocalypse des Semaines*, *Apocalypses des Animaux*) puis, à nouveau, à partir de la fin du I^{er} siècle de notre ère, suite à la destruction de Jérusalem. À l'origine, il s'explique essentiellement par le contexte historique et socio-économique de l'époque hellénistique, ainsi que, sur le plan de l'histoire des idées, par la fusion croissante des traditions prophétique et sapientiale. Cette « réinterprétation eschatologique de la sagesse » se laisse bien observer pour les plus anciennes traditions apocalyptiques : le cas du *Livre astronomique* (1 Hén 72–82), notamment, est particulièrement intéressant à cet égard. Le *Livre astronomique* consiste essentiellement en un traité d'astronomie, dont on a pu démontrer qu'il s'inspirait vraisemblablement de l'un des principaux traités astronomiques babyloniens, MUL^{APIN}, dont le nom signifie en babylonien « la constellation de la charrue » (voir Koch et Albani). À l'origine, il s'agit donc typiquement d'une forme de sagesse « mantique » (i.e., divinatoire) et ésotérique ; à un certain stade de sa transmission, toutefois, la description de la « loi de tous les astres des cieux » (1 Hén 72–79) a été complétée par un ensemble de prédictions sur la fin des temps et le destin des justes et des pécheurs (1 Hén 80–81). Cette observation corrobore l'idée que, si l'apocalyptique juive trouve effectivement son origine dans une tradition de sagesse mantique et ésotérique, à partir du III^e siècle av. n. è. déjà la présence de l'eschatologie est définitivement devenue une composante essentielle du genre. La question de savoir jusqu'à quel point il est possible de caractériser l'eschatologie propre aux apocalypses, notamment par rapport à l'eschatologie des textes prophétiques, demeure néanmoins une question débattue par les chercheurs (voir ci-dessous § 3.).

Les réflexions qui précèdent mettent déjà en évidence le problème posé par l'évolution du genre de l'« apocalypse » dans le judaïsme de l'antiquité. À l'instar d'autres genres littéraires, la littérature apocalyptique ne saurait être approchée uniquement d'un point de vue synchronique et typologique : il est important de considérer également son développement dans une perspective diachronique, ainsi que les rapports de dépendance et d'interaction entre les différentes apocalypses. De nombreux auteurs soutiennent aujourd'hui l'idée selon laquelle Dn 7–12 représenterait déjà une réaction par rapport à la tradition de spéculation cosmo-

logique préservée dans les parties les plus anciennes de 1 Hénoc, et cette hypothèse pourrait notamment rendre compte de l'absence de tout voyage céleste chez Daniel (L. Arcari). À l'inverse, certains auteurs ont ainsi plaidé pour une approche essentiellement diachronique, voire même *génétique*, du problème du genre littéraire dans les écrits apocalyptiques juifs. C'est le cas notamment de P. Sacchi et de plusieurs de ses élèves (voir sur ce point la synthèse utile chez Boccaccini). Selon le modèle développé par Sacchi, il convient en réalité de partir du *Livre des Veilleurs* – l'une des plus anciennes traditions apocalyptiques préservées en 1 Hén – dont le thème central serait le problème de l'origine du mal ; les écrits ultérieurs ne pourraient être qualifiés d'« apocalyptique » que pour autant qu'ils s'inscrivent dans le prolongement de cette tradition (ce qui amène d'ailleurs Boccaccini et d'autres auteurs à mettre en question la désignation d'« apocalypse » pour Daniel). Cette approche a le mérite de soulever la question de la dépendance littéraire et conceptuelle entre les écrits juifs considérés comme « apocalyptiques » et d'offrir, en ce sens, un correctif aux approches plus comparatives et typologiques développées dans le monde anglo-saxon. Néanmoins, la question du genre littéraire des apocalypses juives ne saurait être envisagée exclusivement sous l'angle génétique, comme le soutient en principe l'école de Sacchi. Ce n'est pas parce que les traditions sur Hénoc représentent vraisemblablement les plus anciennes traditions apocalyptiques juives (voir encore ci-dessous) que l'apocalyptique juive, comme genre littéraire, doit être cantonnée de fait à 1 Hénoc. Depuis les années 1990, la plupart des auteurs privilégient ainsi une approche qui, tout en partant d'une définition générale de l'apocalypse selon des critères de genre et de forme, s'efforce ensuite de mieux différencier les écrits apocalyptiques juifs sur le plan historique en tenant compte de leur évolution (laquelle peut parfois s'étendre sur plusieurs siècles, comme dans le cas de 1 Hénoc) et de leurs éventuels rapports de dépendance.

2. Le contexte historique et culturel des premières apocalypses juives

Parce que Daniel a longtemps été regardé comme la plus ancienne apocalypse juive, l'idée a souvent prévalu selon laquelle l'apocalyptique juive était essentiellement une littérature de contestation, enracinée dans un contexte historique précis, celui du soulèvement de Judas Maccabée contre le souverain séleucide Antiochus IV Epiphane en 167-164 av. n. è. Cette vue classique, que l'on retrouve aujourd'hui encore dans plusieurs dictionnaires et manuels d'introduction, a pourtant été remise en question dès 1976 avec la publication par J.T. Milik des premiers fragments en araméen de 1 Hénoc retrouvés dans la grotte 4 de Qumran. Sur la base de critères paléographiques, Milik démontrait notamment que les fragments des deux plus anciennes sections de 1 Hénoc (*Livre des Veilleurs* et

Livre astronomique, cf. 4QEn^a et 4QEnastr respectivement) dataient du début du II^e siècle av. n. è. déjà, une conclusion qui, depuis lors, n'a jamais été sérieusement remise en question et qui implique par conséquent que ces deux sections de 1 Hén sont antérieures à 200. Cette thèse peut d'ailleurs encore être appuyée par d'autres observations internes, comme par exemple le fait que l'*Apocalypse des Semaines* (1 Hén 93 et 91,12-17), elle-même vraisemblablement antérieure au soulèvement maccabéen, semble déjà connaître une version du *Livre des Veilleurs*, lequel doit donc nécessairement être encore plus ancien. Dans ce cas, s'il est juste de voir dans les premières apocalypses une littérature de résistance à la culture helléniste – et plus tard romaine – il n'est plus possible de rattacher l'émergence de l'apocalyptique juive à un événement historique précis, tel que la révolte maccabéenne ; il s'agit d'un phénomène considérablement plus complexe et diversifié, qui est notamment attesté dès le début de l'époque hellénistique à travers les plus anciennes traditions de 1 Hénoch. Les grandes apocalypses « historiques » de la première moitié du II^e siècle av. n. è., qui se prolongent plus tard, après la destruction du Second temple, dans des écrits tels que 4 Esdras ou 2 Baruch, plongent elles-mêmes leurs racines dans une tradition de spéculation sur les secrets de l'univers et les lois « cachées » qui régissent le cosmos préservée dans le *Livre des Veilleurs* et le *Livre astronomique*. Dans des écrits tels que l'*Apocalypse des Semaines*, Daniel 7–12, ainsi que le second *Songe* d'Hénoch (1 Hén 85–90, ou *Apocalypse des Animaux*), cette tradition de spéculation ésotérique est désormais appliquée au sens « caché » de l'histoire, à travers la construction d'une théorie de l'histoire basée sur un système de « périodes » successives (les 10 « semaines » de l'*Apocalypse des Semaines*, ou les quatre empires de Daniel 7–12 ; sur cette thématique, voir p. ex. Kaestli).

En parallèle à ce développement, les chercheurs ont souligné l'existence de nombreux écrits dans le monde antique qui partagent d'importants parallèles avec les apocalypses juives. Le trait commun à ces écrits est qu'ils reflètent les bouleversements politiques, religieux et culturels profonds introduits dès la fin du IV^e siècle par la domination des souverains hellénistiques (voir déjà Collins 1975 ; J.Z. Smith 1975 ; et en détail le collectif édité par Hellholm en 1983). Que ce soit en Egypte, en Mésopotamie (Babylone) ou en Perse, l'expérience de la domination étrangère conduit à la rédaction de véritables « pamphlets » anti-hellénistiques, qui puisent dans un fond de traditions et de légendes nationales pour expliquer et commenter la situation politique actuelle – considérée comme anormale et chaotique – et qui prédisent la restauration d'une forme de monarchie nationale dans un avenir plus ou moins proche. Ces écrits prennent souvent la forme d'oracles ou de visions attribués à des figures exceptionnelles, qui auraient prévu et annoncé l'invasion du pays par des armées étrangères. De cette façon, la situation politique présente est replacée dans une perspective cosmologique plus vaste, tout

comme les attentes de restauration nationale ; la période de domination étrangère apparaît désormais comme faisant partie d'un plan divin, et sera nécessairement suivie par une période plus propice, parfois décrite comme un retour à un véritable âge d'or. Par contraste, la période de domination étrangère s'accompagne typiquement d'un bouleversement complet des structures sociales (maladies, morts, abandon des dieux, etc.), qui – comme dans de nombreuses apocalypses juives – peut également aller jusqu'à inclure un bouleversement dans l'ordre des phénomènes naturels.

En Egypte, la *Chronique Démotique*, un texte vraisemblablement daté du III^e siècle av. n. è., comprend un commentaire d'oracles passablement obscurs concernant les derniers souverains égyptiens, les envahisseurs perses et, finalement, l'arrivée d'Alexandre le Grand (ou Ptolémée I Soter), surnommé « le grand chien ». A l'aide de calculs astronomiques complexes, le commentaire annonce que la période d'asservissement de l'Egypte sera suivie par une période de restauration nationale, période qui commencera lorsque « un homme d'Héracleopolis règnera après les Ioniens (= les Grecs) ». L'*Oracle de l'Agneau* (II^e ou I^{er} siècle av. n. è.) raconte comment un agneau aurait prophétisé sous le règne du pharaon Bochchoris (722-716 av. n. è.). L'agneau prédit notamment l'invasion de l'Egypte par les étrangers, lesquels emporteront les statues des dieux hors du pays, ainsi que le retour de ces dernières après plusieurs siècles de domination étrangère ; il s'agit là vraisemblablement d'une allusion à Ptolémée III (246-222) qui, dans l'inscription trilingue de Canope se vante précisément d'avoir ramené en Egypte et restitué aux sanctuaires les statues que les Perses avaient emmenées. L'*Oracle du Potier*, également rédigé au II^e siècle av. n. è., s'inscrit lui aussi dans cette tradition. Un potier y prononce un oracle prédisant la fuite des dieux et l'invasion étrangère, préludes à toute une série de calamités naturelles ainsi qu'à une perversion radicale de l'ordre social, avant que ne revienne finalement une espèce d'âge d'or. Comme déjà dans les Chroniques démotiques, l'interprétation des événements politiques passés, présents et à venir est fortement imprégnée des catégories mythologiques, ici le conflit entre Seth et Osiris.

En Mésopotamie, on peut notamment rapprocher de ces écrits certaines des soi-disant « Prophéties accadiennes ». La *Prophétie Dynastique*, en particulier, un texte qui, dans sa forme finale, date de l'époque séleucide, mentionne une succession de quatre empires successifs : l'Assyrie, Babylone, la Perse et, finalement, les Grecs (désignés sous le nom de « Khanéens »), en faisant peut-être allusion à Séleucus I Nicator (311-281). La prophétie annonce en outre la défaite des Grecs (III, 17), et se conclut en se terminant sur le caractère secret, ou ésotérique, de la tablette, qui ne peut être montrée qu'au seul initié (IV, 8-9). La *Prophétie d'Uruk*, qui date elle aussi dans sa forme finale de l'époque séleucide, annonce une série de rois mauvais qui domineront sur le pays d'Uruk (verso, l. 3-7, 8), série qui culmine par un roi qui « soumettra et terrorisera le monde entier » (v. l. 9-10), mais qui sera finalement

remplacé par un roi juste, qui rétablira le culte d'Anu à Uruk et rendra à la ville sa gloire d'antan (v. l. 11-16).

Du côté de l'Iran, plusieurs textes dans la tradition du zoroastrisme ont retenu l'attention des chercheurs en raison de leurs parallèles notables avec les apocalypses juives. Cette question est toutefois considérablement compliquée par le fait que ces textes datent presque exclusivement du VIII^e ou du IX^e siècle de notre ère, même si la plupart des spécialistes s'accordent pour considérer que les traditions qu'ils préservent sont, pour une partie en tout cas, considérablement plus anciennes. Un premier écrit, généralement désigné sous le nom de *Bahman Yasht*, semble être un commentaire sur un volume perdu des Avesta, le *Vohuman Yasht*, et pourrait remonter à l'époque hellénistique. Les chapitres 1 et 3 du *Bahman Yasht* décrivent notamment le rêve donné par Ahura Mazda à Zoroastre, rêve dans lequel Zoroastre voit « la racine d'un arbre sur lequel étaient quatre branches, l'une d'or, l'une d'argent, l'une d'acier, et l'une mêlée de fer » ; Ahura Mazda explique alors à Zoroastre que les quatre branches correspondent à quatre royaumes successifs, dont le dernier pourrait avoir été, à l'origine, le royaume grec. Un autre oracle, l'*Oracle d'Hystaspes* (ou *Vishtasp*) ne nous est malheureusement connu que par des citations dans des sources tardives de l'antiquité ; selon Lactance (250-325), cet oracle aurait notamment contenu un rêve comprenant lui-même l'interprétation d'une prophétie énoncée par un enfant qui aurait annoncé la chute de l'Empire romain. De manière générale, le motif de la périodisation de l'histoire avant l'avènement final d'une époque qui verra le triomphe d'Ahura Mazda sur l'esprit du mal et l'avènement d'un règne de paix constitue un thème récurrent dans le zoroastrisme ; il s'agit vraisemblablement d'une conception ancienne, puisque Plutarque cite un témoignage du philosophe grec Théopompe (IV^e siècle av. n. è.) à propos des Magoi, les mages perses, qui présuppose déjà une telle conception.

Les parallèles avec certains aspects clefs des apocalypses juives sont immédiatement évidents, et ont déjà abondamment été commentés par les chercheurs. La division de l'histoire dans le *Bahman Yasht* en quatre règnes successifs auxquels sont associés quatre métaux différents se retrouve telle quelle au chapitre 2 de Daniel (et, déjà avant, dans la Théogonie d'Hésiode). Plus généralement, la théorie des quatre règnes successifs – culminant avec l'Empire grec – se retrouve encore dans le texte babylonien de l'*Oracle Dynastique*, en Dn 7, dans le quatrième livre des *Oracles Sibyllins* (IV, 49-101), ainsi que dans toute une série de textes latins, dont le plus ancien est un fragment du chronographe Aemilius Sura, généralement daté du début du II^e siècle av. n. è. De même, la notion selon laquelle l'« éon » présent est appelé à disparaître pour être remplacé par un autre éon, dans lequel la justice divine triomphera sur le mal (dont on a parfois dit qu'il s'agissait là d'un trait typique des apocalypses juives) se retrouve non seulement dans de nombreux écrits iraniens (ainsi que dans le témoignage déjà mentionné de Théopompe, cité par Plutarque), mais encore dans les *Babyloniaka* de Bérosee (fragment 21), du

début du III^e siècle av. n. è. La description, dans les textes égyptiens, mésopotamiens ou même perses (iraniens) discutés plus haut de la restauration finale d'une royauté nationale, dont le règne correspond à la restauration de l'ordre social et religieux dans le pays rappelle immanquablement les spéculations messianiques de certaines apocalypses juives et chrétiennes. D'autres traits communs pourraient encore être évoqués, tels que le recours aux mythes locaux en réaction à la diffusion de la culture hellénistique, l'évocation de nombreux présages naturels (cataclysmes et autres) en lien avec la disruption de l'ordre social, etc.

Il est tout à fait vraisemblable que certains des thèmes majeurs des apocalypses juives peuvent trouver leur origine dans les traditions littéraires des grandes cultures voisines, bien que les dépendances effectives demeurent souvent délicates à évaluer. L'influence de l'apocalyptique perse sur l'apocalyptique juive a souvent été soutenue ; malgré les difficultés méthodologiques que soulève la littérature des Avesta, cette hypothèse demeure vraisemblable. Le dualisme qui imprègne la plupart des apocalypses juives, la périodisation de l'histoire selon le principe de règnes successifs, voire encore l'affirmation d'une résurrection des morts à la fin des temps pourraient de fait avoir une origine perse. Néanmoins, l'importance des écrits iraniens, égyptiens ou mésopotamiens discutés plus haut tient d'abord et avant tout au fait qu'ils démontrent que l'émergence des apocalypses juives n'est pas un phénomène isolé dans le monde antique – comme on a longtemps pu le dire – mais participe au contraire d'un développement plus général à l'époque hellénistique, que J.Z. Smith avait déjà proposé de résumer par la formule de « *wisdom lacking a patron* ». Que ce soit en Egypte, en Perse, à Babylone, ou en Judée, la disparition du roi – garant traditionnel, dans l'Antiquité, de l'ordre et de la stabilité du monde – conduit les scribes à puiser dans leurs traditions littéraires pour construire toutes sortes de scénarios prophétiques et eschatologiques expliquant les raisons de la disruption présente de l'ordre social et cosmique et décrivant la restauration attendue, à savoir le retour à l'ordre et à la stabilité. L'*Oracle de l'Agneau*, par exemple, culmine avec la promesse suivante, qui est tout à fait typique de la tradition sapientiale :

« La vérité viendra à la lumière, le mensonge sera jeté à terre ;
le droit et l'ordre règneront en Egypte » (II, 22-23).

La remise en valeur des mythes nationaux (tels que le conflit entre Seth et Osiris en Egypte, par exemple), des traditions littéraires et des coutumes religieuses locales dans les écrits anti-hellénistiques qui viennent d'être discutés ne représente cependant qu'un aspect du développement culturel de cette époque. En réalité, l'époque hellénistique correspond simultanément à une formidable circulation des traditions littéraires et religieuses dans tout le bassin méditerranéen, un phénomène qui s'explique notamment par le développement économique et administratif intense sous

la domination des souverains hellénistiques, ainsi que par les différentes formes de syncrétisme politique, intellectuel et religieux encouragées par les souverains hellénistiques. Or, dans les grands centres culturels du Proche-Orient ancien, les arts et les sciences ésotériques représentent le point culminant du curriculum des scribes. En Mésopotamie, par exemple, les traités divinatoires – notamment les traités hépatoscopiques (divination par le foie des animaux) et astraux – comptent parmi les principaux achèvements littéraires et intellectuels de la culture babylonienne ; le même constat vaut, *mutatis mutandis*, pour la culture égyptienne aux II^e et I^{er} millénaire av. n. è., dont les scribes ont également développé une importante littérature ésotérique. Progressivement, une partie de ces écrits sont diffusés et connus dans l'ensemble du monde méditerranéen durant la seconde moitié du 1^{er} millénaire ; c'est le cas, par exemple, de plusieurs traités astronomiques babyloniens tels que MUL^{APIN}, déjà mentionné plus haut, qui a peut-être été transmis jusqu'en Inde. Ce développement culmine aux époques hellénistique et romaine, à tel point d'ailleurs que certains auteurs parlent d'ailleurs aujourd'hui d'une véritable « *koinè* divinatoire » dans le monde méditerranéen à partir de l'époque hellénistique (W. Burkhardt). On observe ainsi de nombreuses synthèses étonnantes et originales entre les traditions hermétiques et ésotériques de Mésopotamie, d'Égypte, d'Iran, de Grèce, et d'autres cultures encore.

A leur manière, les apocalypses juives participent elles aussi, jusqu'à un certain point, à la « *koinè* divinatoire » qui se met graduellement en place dans la 2^e moitié du I^{er} millénaire av. n. è. Ce phénomène est particulièrement marqué dans les littératures de diaspora ; le cas des *Sibylles juives* (Livres 3, 4 et 5 des Oracles sibyllins), qui reprennent et transforment des prophéties non juives attribuées à la Sibylle pour les adapter à la tradition biblique, en représente un cas extrême, et particulièrement fascinant. Cela étant, même à Qumran on a ainsi retrouvé trois copies de deux textes astrologiques (4Q318 et 561 ; 4Q186) qui semblent combiner des éléments d'astrologie grecque et orientale (babylonienne) et qui témoignent de l'intérêt de la communauté de la mer Morte pour des formes de savoir mantique (ici la divination par les astres) développées par d'autres cultures de l'antiquité. Le même constat vaut pour plusieurs écrits juifs relevant de la littérature apocalyptique proprement dite. Le cas du *Livre astronomique* (1 Hén 72–82), qui semble étroitement influencé par le traité babylonien MUL^{APIN}, a déjà été mentionné plus haut. Même la structure du *Livre astronomique* semble rappeler celle du traité babylonien jusqu'à un certain point, puisque dans MUL^{APIN} également les observations sur les astres sont suivies, dans la dernière partie de la tablette, par une série de prédictions concernant des événements extraordinaires (comparer 1 Hén 80–81). De nombreux exemples de l'influence de la littérature mantique sur les apocalypses juives pourraient être donnés. La symbolique de Dn 7–12 contient de nombreux emprunts aux grands catalogues divinatoires babyloniens, tels que la collection intitulée *šumma izbū* (voir Porter) ;

l'intérêt manifeste, dans de nombreuses apocalypses juives, pour les «signes» extraordinaires annonciateurs de la fin des temps (voir p. ex. 1 Hén 80; 103; Jub 23; 4 Esd 5; etc.) se retrouve également dans toute une série de recueils divinatoires mésopotamiens. De manière plus générale, on observe un intérêt évident, dans les apocalypses juives, pour une forme de sagesse ésotérique, voire hermétique, qui emprunte largement aux cultures voisines. Ainsi, les voyages visionnaires d'Hénoch aux confins du cosmos (1 Hén 17–20 et 21–36) marquent le commencement d'une tradition littéraire sans équivalent dans la littérature biblique, mais qui se nourrit abondamment des cosmographies et des mythographies ésotériques babylonienne, grecque, égyptienne et même iranienne, dans lesquelles on trouve de nombreux récits de voyages similaires. Cette tradition se retrouve ensuite en 2 Hénoch (voir l'ascension des sept cieux en 2 Hén 3ss.) ainsi que dans toute une série d'apocalypses juives et chrétiennes de l'antiquité et du moyen âge, à commencer par l'Apocalypse d'Abraham ou 3 Baruch, où, là aussi, l'influence de nombreuses traditions de cosmographie ésotérique dans l'antiquité est évidente (Himmelfarb, Davila).

Du point de vue du genre littéraire, si les apocalypses juives représentent bien une forme de littérature *divinatoire*, en un sens général, il est clair qu'elles demeurent très différentes des catalogues de présages akkadiens par exemple, lesquels sont habituellement organisés selon une structure bipartite, la protase présentant le phénomène ou le symptôme à interpréter, alors que l'apodose donne l'interprétation proprement dite. Par contre, ces parallèles sont importants, dans la mesure où ils éclairent de manière significative l'univers intellectuel et religieux des scribes qui composèrent les apocalypses juives. Cet univers se caractérise notamment par deux idées centrales : d'une part, l'ensemble des événements passés, présents et à venir dans le cours du monde sont étroitement reliés, et dépendent de la volonté des dieux ; d'autre part, cette volonté peut toujours, en principe, être découverte et interprétée par une forme de sagesse supérieure, ou ésotérique, qui permet au sage apocalyptique, comme déjà au devin babylonien, de pénétrer le «secret» du monde divin (VanderKam; Davies). Cette dernière remarque nous introduit directement au point suivant, soit le rapport entre apocalypse, prophétie et sagesse à l'époque du Second temple.

3. Les apocalypses juives entre prophétie et sagesse

Les apocalypses juives ont longtemps été mises en rapport essentiellement, sinon exclusivement, avec les écrits prophétiques préservés dans la Bible hébraïque (Es-Ml); elles apparaissaient ainsi comme le prolongement de la prophétie biblique à une époque où cette dernière aurait plus ou moins cessé. Cette conception fut notamment remise en cause en 1965 par G. von Rad qui, en reprenant une

idée déjà exprimée par quelques auteurs plus anciens, proposait à l'inverse de voir dans l'apocalyptique juive un développement de la tradition sapientiale, sans véritable rapport avec la prophétie biblique. Le débat entre ces deux conceptions s'est poursuivi durant deux décennies environ. Depuis la publication du collectif édité par Hellholm en 1983, cette alternative est généralement considérée – à raison – comme dépassée et inadéquate, et la très grande majorité des auteurs mettent en évidence l'enracinement des apocalypses juives dans les deux traditions, prophétique *et* sapientiale, même si l'apport respectif de ces deux traditions demeure discuté. On se rappellera de toute manière que la frontière entre ces deux genres n'est pas absolue : les traditions prophétiques les plus anciennes témoignent déjà de l'influence de la sagesse (cf. p. ex. Am 6,12). Néanmoins, il est possible d'identifier certaines caractéristiques, dans la littérature apocalyptique, qui semblent empruntées plutôt à l'une ou à l'autre tradition.

3.1. *Apocalypse et prophétie*

L'influence de la prophétie sur les apocalypses juives se manifeste notamment (mais pas exclusivement) dans le domaine de l'*eschatologie*. Même si la présence de visions ou de révélations concernant les temps de la fin se retrouve encore dans d'autres genres d'écrits du Second temple, tels que les testaments (voir le Testament de Moïse ou le Testament d'Abraham par exemple), il y a sur ce point une parenté évidente entre la prophétie et l'apocalypse. De nombreuses révélations apocalyptiques concernant l'eschatologie reprennent d'ailleurs explicitement le langage et les thèmes des oracles prophétiques (comparer par exemple 1 Hén 5,6 et Es 65,15-16). À l'inverse, plusieurs prophéties bibliques semblent anticiper les principaux thèmes de l'eschatologie apocalyptique, tels que l'idée d'un jugement de dimension cosmique suivi de la création – ou re-création – d'un monde de type paradisiaque réservé aux « justes », et dont seraient absentes la maladie et la mort : comparer en particulier Es 24-27 ; Es 65-66, et, dans une moindre mesure, des textes tels que Ez 38-39 et Za 9-14. De fait, il semble que la frontière entre « apocalypse » et « prophétie » n'était souvent pas clairement tracée dans l'antiquité. L'exemple le mieux connu est celui de l'Apocalypse de Jean, désignée ainsi dans le titre (Ap 1,1), mais appelée par la suite à plusieurs reprises « prophétie » (1,3 ; 22,18-19) ; mais le même phénomène se laisse observer en réalité pour la plupart des premières apocalypses juives. L'épître de Jude cite un passage d'Hénoch en le présentant comme la « prophétie » d'Hénoch (Jude 14-15). Un passage du 4 Esdras présente explicitement son héros (Esdras) comme un prophète (4 Esd 12,42). Un texte de Qumran, 4QFlorilège (4Q174), contient un *peshar* sur deux passages de Daniel (Dn 12,10 et 11,32) qui est introduit par la remarque suivante : « qui sont écrits dans le livre de Daniel *le prophète* »

(*ʿsr ktwb bspr dnyʿl hnbyʿ*); l'identification de Daniel à un prophète se retrouve encore dans le NT en Mt 24,15 ainsi que chez Flavius Josèphe, et elle est bien sûr présupposée par le canon de la LXX qui inclut Daniel parmi les « Prophètes ». Cette situation s'explique notamment par le fait que le concept de « prophétie », dans le judaïsme de l'antiquité, n'était pas réservé aux seuls livres prophétiques mais pouvait être utilisé pour désigner d'une certaine manière toute forme de révélation divinement inspirée (c'est ainsi que, chez Philon ou dans le NT, des expressions comme « les Prophètes » ou « les Oracles prophétiques » peuvent déjà désigner l'ensemble des écrits inspirés). Néanmoins, les remarques qui précèdent suggèrent déjà à quel point les rapports entre « apocalypse » et « prophétie » sont étroits, au point que l'on se gardera de vouloir tracer une frontière trop rigide entre ces deux genres littéraires.

Dans la recherche récente, la nature de la relation entre apocalypse et prophétie dans le judaïsme du Second temple demeure un sujet de controverse (voir par exemple l'ouvrage collectif édité par Grabbe & Haak en 2003). L'explication classique, encore défendue par de nombreux auteurs aujourd'hui, tend à voir dans l'apocalyptique un développement logique de la prophétie exilique et post-exilique; pour ces auteurs, l'existence de textes tels que Es 24–27; Es 65–66; Ez 38–39 ou Za 9–14 est fréquemment identifiée à un stade « proto-apocalyptique », qui prépare en quelque sorte la voie aux premières apocalypses telles que 1 Hénoc et Daniel. Si la catégorie de « proto-apocalyptique » est souvent utilisée de manière assez vague par les commentateurs, plusieurs auteurs se sont efforcés de décrire plus spécifiquement la transition de la prophétie à l'apocalypse en identifiant différentes étapes dans le développement de ces traditions (voir notamment Hanson; plus récemment Uffenheimer, qui identifie ainsi quatre étapes successives conduisant de la prophétie à l'apocalyptique). Ces études ne sont pas sans intérêt, mais elles soulèvent de nombreux problèmes de méthode (voir la critique d'Oswalt). Les travaux de Hanson, en particulier, se caractérisent par une opposition typologique très stricte entre « mythe » et « histoire », ainsi que par une reconstruction de la sociologie des groupes porteurs des écrits prophétiques post-exiliques qui associe systématiquement les écrits prophétiques « proto-apocalyptiques » à des groupes marginalisés et dissidents, une conception qui est souvent peu ou mal fondée dans les textes eux-mêmes. Surtout, l'hypothèse d'une évolution progressive de la prophétie vers l'apocalyptique, avec l'identification d'un stade intermédiaire, « proto-apocalyptique », repose traditionnellement sur l'idée selon laquelle la prophétie aurait cessé, à un certain point, pour être remplacée par l'apocalyptique. Or cette vue est problématique: en réalité, on a pu continuer à composer des prophéties bien après la rédaction des premières apocalypses ainsi qu'en témoignent notamment l'*Apocryphe de Jérémie* (4Q384, 4Q385a, 4Q387,

4Q388a, 4Q389-390) ou l'*Apocryphe d'Ezéchiel* (4Q 385, 4Q385b, 4Q386, 4Q388) retrouvés à Qumran et qui datent du II^e ou du I^{er} siècle av. n. è. A l'inverse, certains auteurs se montrent aujourd'hui très critiques à l'égard de l'emploi de la catégorie «proto-apocalyptique»; dans une étude récente, Collins (2003) est même allé jusqu'à proposer un «moratoire» (selon ses propres termes) sur l'usage de cette notion. Il n'en reste pas moins que la parenté profonde, sur le plan littéraire et idéologique, entre «prophétie» et «apocalypse» est indéniable, notamment dans les écrits prophétiques les plus tardifs, et demande une explication. L'hypothèse d'une transition graduelle d'un genre à l'autre ne représente sans doute qu'une partie de cette explication; les travaux futurs sur cette problématique devront notamment reprendre la question, mal élucidée, des rapports entre les milieux producteurs des écrits prophétiques tardifs (fin de l'époque perse et début de l'époque hellénistique) et les groupes responsables de la composition des premières apocalypses juives.

De manière générale, de nombreuses tentatives ont été conduites qui visent à caractériser les eschatologies «prophétiques» et «apocalyptiques» respectivement, et qui cherchent éventuellement à isoler des traits qui seraient propres à l'eschatologie apocalyptique par rapport à l'eschatologie prophétique (voir par exemple Collins 1984; Aune; Uffenheimer). Là encore, cette question est considérablement compliquée par le fait que, d'un point de vue historique, l'eschatologie apocalyptique se construit pour une part significative sur l'eschatologie prophétique. A bien des égards, par conséquent, les grands thèmes de l'eschatologie apocalyptique représentent une reprise et une radicalisation de motifs déjà présents, à des degrés moindres, dans les textes prophétiques. C'est le cas, notamment, de l'attente imminente d'un renouvellement du cosmos, une thématique commune à toutes les apocalypses, mais que l'on trouve déjà par exemple en Es 24-27 ou en Es 65-66. Néanmoins, il est effectivement possible de mettre en évidence une série de traits que l'on peut considérer comme étant propres à l'eschatologie des premières apocalypses juives. En particulier, cette eschatologie est systématiquement imprégnée d'un dualisme selon lequel les dérèglements sur terre annonçant la fin des temps sont, en réalité, le reflet de conflits entre des forces cosmiques au ciel (selon une homologie étroite terre/ciel qui est l'un des fondements de la pensée religieuse du Proche-Orient ancien). Un tel dualisme eschatologique (qui pourrait être d'origine iranienne, comme mentionné plus haut) n'a par contre aucun équivalent dans les écrits prophétiques.

1 Hén 1-36 mentionne ainsi la rébellion des «Veilleurs» (les anges déchus), qui sont à l'origine de la violence et du mal dans le monde, ainsi que leur jugement final; ce thème est également repris dans les *Songes d'Hénoch* (1 Hén 86-88 et 90,24). Le *Livre astronomique* évoque pour sa part brièvement une révolte des puissances astrales contre l'ordre cosmique – donc divin (voir notamment 1 Hén

82,6: «*Plusieurs chefs des astres violeront la règle...*»). La grande vision de Dn 10-12 présuppose systématiquement une conception selon laquelle chaque nation de la terre a un «Prince», sorte de patron angélique qui veille sur elle et la représente au ciel (voir Dn 10,13.21 et 12,1). L'occupation de la Judée par l'Empire perse (achéménide) est ainsi présenté comme un conflit céleste entre le Prince de la Perse et Michel, le Prince (ou plutôt l'un des Princes) qui préside à la destinée d'Israël. Par contre, un tel dualisme est beaucoup moins évident en 4 Esd et 2 Bar : dans la vision de l'aigle en 4 Esd 11, par exemple, il est clair que les quatre bêtes (= quatre empires, cf. Dn 7,3) qui ont dominé sur le monde ont été envoyées par Dieu lui-même (4 Esd 11,39); il semble qu'il y ait là une correction significative par rapport aux apocalypses plus anciennes.

A ce dualisme cosmologique correspond en outre un déterminisme historique très marqué dans les apocalypses. Certes, l'idée selon laquelle le cours de l'histoire mondiale est déterminé par Yhwh est déjà présente dans la plupart des écrits prophétiques : comparer par exemple Es 8,5-8 à propos de la venue du roi d'Assyrie, Jr 20,1-6 à propos de la venue du roi de Babylone, ou encore Es 45,1-7 à propos de Cyrus. En règle générale, cependant, les décisions de Yhwh sont présentées comme une réaction à la conduite du peuple : l'envoi du roi d'Assyrie ou de Babylone, par exemple, vise à punir le peuple pour son infidélité; corrélativement, face aux annonces prophétiques de malheur, la possibilité d'écarter le jugement divin par le «retour» (racine *šwb*) du peuple à Yhwh demeure en principe toujours ouverte (à l'exception de quelques textes prophétiques tardifs comme Es 65-66 qui semblent présupposer une séparation insurmontable, au sein de la communauté, entre «justes» et «impies»). A l'inverse, l'univers des apocalypses juives est un univers dans lequel l'homme ne joue, en fin de compte, qu'un rôle limité; les événements qui se déroulent sur terre sont d'abord et avant tout le reflet de forces surnaturelles qui le dépassent. En outre, l'affrontement entre ces forces se déroule selon un plan divin préétabli depuis une longue date; dans la plupart des apocalypses, ce déterminisme est souligné par la mise en évidence d'un véritable «système» organisant l'histoire selon une structure régulière et parfaitement logique : la succession des quatre empires en Dn 7 et 8-12, les dix «semaines» de l'*Apocalypse des Semaines* en 1 Hén 93; 91,12-17; la vision de la nuée et des eaux en 2 Bar 53ss., selon laquelle le temps du monde depuis la création est divisé selon l'alternance entre six eaux «noires» et six eaux «lumineuses» (2 Bar 56-76); ou encore l'image des douze «parties» de la durée du monde en 4 Esd 14,11-12 (comparer 2 Bar 27). Outre le dualisme et le déterminisme historique qui imprègnent l'eschatologie des apocalypses juives, d'autres motifs peuvent encore être mis en avant, même s'il est moins facile de décider s'il s'agit de traits constitutifs du genre. L'attente d'une résurrection des «justes» pour une vie éternelle lors du jugement eschatologique se retrouve systématiquement.

quement dans toutes les grandes traditions apocalyptiques (voir 1 Hén 22 ; Dn 12,2-3 ; 4 Esd 7,75-99 ; 2 Bar 49-52 ; etc.), ainsi que l'ont déjà souligné plusieurs commentateurs. Même si ce trait apparaît peut-être déjà de façon plus ou moins voilée dans l'un ou l'autre texte prophétique de l'époque hellénistique (voir Es 26,19), il est désormais développé de manière explicite et systématique dans les apocalypses juives.

Les principales divergences dans l'eschatologie apocalyptique par rapport à l'eschatologie traditionnelle des Prophètes – notamment en ce qui concerne le dualisme cosmique et le déterminisme historique – correspondent également à une différence fondamentale en ce qui concerne le concept même de *révélation* dans ces deux littératures, un point sur lequel plusieurs chercheurs ont récemment attiré l'attention (Arcari, DiTommaso). De manière générale, les apocalypses transmettent un savoir ésotérique, d'origine céleste, dont le thème général est celui de l'ordre « caché » des choses : ce peut être le sens secret de l'histoire derrière la confusion apparente des événements (plan temporel), ou la structure invisible du cosmos (plan spatial), qu'il s'agisse des demeures des puissances célestes et des confins du monde (1 Hén 6-36 ; 2 Hénoch) ou des lois secrètes qui régissent le fonctionnement des astres (1 Hén 72-82), etc. Le plus souvent, la *forme* que prennent ces révélations épouse étroitement leur contenu : le « mystère » ou le « secret » de la révélation n'est pas immédiatement compréhensible, mais demande une explication, qui peut être donnée soit par le sage apocalyptique lui-même, soit par l'entité céleste qui lui dispense la révélation. Le recours fréquent à des visions allégoriques (les *Songes* d'Hénoch, Dn 7-12, 4 Esdras et 2 Baruch), demandant un décryptage systématique, renforce encore cette dimension inhérente à la révélation ésotérique véhiculée par les apocalypses. En outre, du fait précisément de sa nature ésotérique, la révélation véhiculée par les apocalypses n'est pas destinée à être transmise à tous, mais uniquement à un cercle d'élus (les « enfants » d'Hénoch mentionnés en 1 Hén 81,5-6, les *maškilim*, ou « instructeurs », de Dn 12,3.10, etc.). Par ailleurs, plusieurs passages démontrent que ce n'est qu'à la génération de la fin, celle qui précède le jugement eschatologique, que le sens « plein » de la révélation sera accordé, comme le dit déjà explicitement le début de 1 Hénoch : « Ce n'est pas à la génération présente que j'ai pensé, mais c'est pour une génération lointaine que je parle » (1 Hén 1,2 ; voir encore p. ex. 1 Hén 83,10 ; 90,6-7.9-10 ; Dn 9,26 ; 12,10, etc.).

Le premier songe visionnaire d'Hénoch, par exemple (1 Hén 83-85), relate la vision du cataclysme cosmique qui accompagnera le jugement eschatologique : «³ J'étais couché dans la maison de Mahalalel, mon aïeul. J'ai vu en vision le ciel se détacher, s'effondrer et s'abattre sur la terre. ⁴ Et comme il s'abattait sur la terre, j'ai vu celle-ci s'engloutir dans un vaste abîme, les montagnes se suspendre aux montagnes, et les collines s'abîmer sur les collines. De grands arbres étaient

abattus de leur souche, s'écroulaient et sombraient dans l'abîme.⁵ Alors une parole est tombée dans ma bouche, et je me suis écrié : "C'est la destruction de la terre." » (83,3-5). En soi, l'idée du cataclysme accompagnant le jugement eschatologique est un thème déjà présent chez les Prophètes (cf. Es 24-27, Es 65-66 et Za 14). Ici, cependant, cette vision demande une interprétation supplémentaire – donnée par Mahalalel (83,7-9), interprétation qui souligne encore la dichotomie ciel/terre et le rôle du ciel dans les événements terrestres déjà présents dans la vision (83,9 : « Ô mon enfant ! C'est du ciel que tout cela viendra sur la terre... ») et, surtout, qui présente la vision d'Hénoch comme « *les mystères de tous les péchés de la terre* » (83,7). Enfin, il est dit que Hénoch, après avoir prié Dieu pour l'implorer de « laisser subsister un reste sur la terre », a mis sa prière par écrit pour « la génération finale » – celle qui sera à même de pleinement comprendre le sens de la vision.

A l'inverse, la « parole » ou la « vision » du prophète présente à l'origine une dimension plus *exotérique* qu'*ésotérique*. Le plus souvent, l'oracle du prophète est immédiatement compréhensible et ne nécessite pas de commentaire. Si le prophète recourt à la parabole (*māšal*) ou à l'allégorie (voir p. ex. Ez 17 ou 19), ces allégories ne contiennent pas de « chiffre » à proprement parler ; il s'agit plutôt de métaphores exploitées à des fins rhétoriques (la maison royale de Jérusalem est comme un cep de vigne qui peut être déraciné par l'ennemi, ou comme un lion qui peut être capturé ; etc.). A une exception majeure – les « visions » nocturnes de Zacharie en Za 1-6 – le même constat vaut pour les visions relatées par les prophètes : le prophète se contente de rapporter ce qu'il a vu (la « gloire » de Yhwh dans son temple en Es 6, le départ de la « gloire » de Jérusalem ou son retour en Ez 8-11 et 43, par exemple). Si les oracles et les visions des prophètes s'efforcent, comme les apocalypses, de décrypter l'action divine dans l'histoire, ils ne proposent pas encore de « système » général de l'histoire, avec une succession d'empires ou d'époques, tel qu'on le trouve en 1 Hénoch, en Daniel, en 4 Esdras et en 2 Baruch. En outre, à l'inverse des traditions apocalyptiques les oracles prophétiques ne s'intéressent *pas*, en règle générale, aux secrets de l'univers. (La seule véritable exception serait à chercher dans les visions d'Ezéchiel, en particulier Ez 1, dans lesquelles on a proposé de voir l'ancêtre de la *merkhaba* – la littérature mystique et contemplative juive – et dont il est possible de démontrer une grande dépendance à l'égard de l'iconographie religieuse et de la science ésotérique mésopotamiennes.) Enfin, les révélations du prophète s'adressent toujours – en principe – à l'ensemble du peuple, même lorsqu'elles ne sont de fait reçues et transmises que par un groupe de « disciples » (Es 8,16-20).

Cette différence fondamentale dans le concept de révélation sous-jacent à l'apocalyptique et à la prophétie respectivement se manifeste également dans le fait que la révélation prophétique peut à *son tour* devenir l'objet d'une relecture

«ésotérique» dans les apocalypses, qui prétend ainsi en dévoiler le sens profond. L'exemple le plus fameux (mais qui n'est pas unique) se trouve dans la prière de Daniel, en Dn 9. Après avoir médité sur la signification de la prophétie de Jérémie concernant les 70 années séparant la destruction de Jérusalem de sa restauration (Dn 9,2-3), Daniel reçoit la visite de l'ange Gabriel, lequel répond à sa supplication en lui dévoilant le sens profond de la «parole» de Jérémie : les «70 années» annoncées par le prophète désignent en réalité *70 semaines d'années*. Daniel est ainsi invité à «comprendre la parole (de Jérémie)», *c'est-à-dire à en percer le sens profond, véritable*, tel que le lui révèle Gabriel ; cette interprétation introduit à son tour la grande révélation finale des ch. 10–12.

²³ Au début de tes supplications a surgi une parole et je suis venu l'annoncer, car [ce sont des] prédictions! Comprends la parole et aie l'intelligence de la vision!

²⁴ Il a été fixé soixante-dix septénaires sur ton peuple et sur ta ville sainte pour faire cesser la perversité et mettre un terme au péché, pour absoudre la faute et amener la justice éternelle, pour sceller vision et prophète et pour oindre un Saint des Saints. ²⁵ Sache donc et comprends: Depuis le surgissement d'une parole en vue de la reconstruction de Jérusalem, jusqu'à un messie-chef, il y aura sept septénaires. Pendant soixante-deux septénaires, places et fossés seront rebâtis, mais dans la détresse des temps. ²⁶ Et après soixante-deux septénaires, un oint sera retranché, mais non pas pour lui-même. Quant à la ville et au sanctuaire, le peuple d'un chef à venir les détruira; mais sa fin viendra dans un déferlement, et jusqu'à la fin de la guerre seront décrétées des dévastations. ²⁷ Il imposera une alliance à une multitude pendant un septénaire, et pendant la moitié du septénaire, il fera cesser sacrifice et oblation; sur l'aile des abominations, il y aura un dévastateur et cela, jusqu'à ce que l'anéantissement décrété fonde sur le dévastateur» (Daniel 9,23.24-27, trad. TOB).

Le même principe se retrouve, de fait, dans les *pesharîm*, ces commentaires actualisant et fortement imprégnés par la tradition apocalyptique retrouvés à Qumran. Le principe herméneutique de ce genre de commentaire est explicitement décrit dans un passage du *peshar* consacré au prophète Habacuc (1QpHab) :

¹ Et Dieu dit à Habacuc d'écrire les choses qui arriveront à ² la dernière génération ; mais la consommation des temps, il ne la lui fit pas connaître. ³ Et quant à ce qu'Il a dit : *afin que lise couramment celui qui la lit*, – ⁴ l'explication de ceci concerne le Maître de justice, à qui Dieu a fait connaître ⁵ tous les Mystères des paroles de Ses Serviteurs les Prophètes (1QpHab VII 1-5).

A l'instar des autres «mystères» de la création, la prophétie peut ainsi être soumise à une interprétation inspirée, c'est-à-dire divinement révélée, qui en dévoile le sens «caché», second, derrière le sens littéral ou apparent. Ce sens caché

n'était pas accessible au prophète lui-même, à qui Dieu « n'a pas fait connaître la consommation des temps » (1QpHab VII 2); mais il est désormais accessible au « sage » apocalyptique (le Maître de justice, Hénoc ou Daniel), parce que Dieu lui a désormais dévoilé la pleine connaissance du « secret » ou du « mystère » des temps de la fin. On trouve déjà cette idée dans les plus anciennes traditions sur Hénoc; ainsi, la révélation à Hénoc de la loi des astres dans le *Livre astronomique* culmine avec l'affirmation suivante :

¹ Il m'a dit encore : « Regarde, Hénoc, ces tablettes célestes, lis ce qui y est écrit et apprends-en tout le détail. » ² J'ai regardé les tablettes célestes, j'ai lu tout ce qui était écrit, et j'ai tout appris. J'ai lu le livre de tous les actes des hommes, de tous les enfants de la chair (vivant) sur la terre, jusqu'à la génération finale. ³ Alors, j'ai béni le Seigneur, le Grand, le Roi de gloire, pour l'éternité, pour avoir fait tout l'ouvrage du monde... (1 Hén 81,1-3).

De même, les « visions » de Daniel se concluent au ch. 12 par la révélation du « terme » des soixante-dix semaines d'années, qui correspond très précisément à la redédicace du temple de Jérusalem par Judas Maccabée (comparer encore le second *Songe* d'Hénoc, 1 Hén 85–90, qui culmine également avec la vision de la redédicace du temple). D'autres traditions, surtout après la destruction du Second temple, se montrent plus prudentes quant à l'identification exacte des temps de la fin; même là, cependant, cette notion demeure centrale (voir 4 Esd 4,33-50; 14,11-12; 2 Bar 26–28).

En résumé, si la tradition apocalyptique se présente bien, à de nombreux égards, comme l'« accomplissement » de la prophétie (voir 1 Hén 108,6: tout ce que Dieu a dit par la bouche des prophètes doit arriver), elle n'en est pas le simple prolongement. Il serait plus juste de dire que la littérature apocalyptique reprend de nombreux thèmes et motifs de l'eschatologie prophétique, tout en les insérant dans une théorie de la *révélation* qui est fondamentalement différente. Contrairement à la prophétie, la littérature apocalyptique est déterministe et, en tout cas pour les premières apocalypses juives, profondément dualiste; en outre, cette conception se fonde elle-même sur une théorie spécifique de la révélation de l'ordre caché du monde. Cette transformation, ou ce développement, impliquent simultanément la possibilité que la révélation des prophètes classiques puisse elle-même être soumise à une relecture ésotérique, selon laquelle ce n'est qu'avec la révélation transmise par le sage apocalyptique que les « mystères » révélés aux Prophètes peuvent désormais être pleinement connus. Inversement, cette forme de continuité complexe entre « apocalypse » et « prophétie » explique probablement le fait que, dans l'antiquité, la frontière entre les deux genres littéraires n'ait jamais été tracée de manière absolue, ainsi qu'on l'a rappelé au début de cette section. Si les écrits associés à Hénoc et Daniel s'abstiennent – probablement délibérément

– de les désigner comme « prophètes », il était toujours possible comme on l'a vu de lire et de comprendre leurs révélations comme des « prophéties », en tout cas au sens large du terme.

3.2. *Apocalypse et sagesse*

La tendance, longtemps dominante dans la recherche, à considérer l'apocalypse essentiellement comme un produit tardif de la prophétie a fréquemment empêché de faire droit aux rapports qu'entretient l'apocalypse à la sagesse et aux traditions sapientiales. L'influence de la sagesse sur les principales apocalypses juives de l'antiquité est pourtant manifeste, et ce trait est désormais bien reconnu (voir notamment les essais réunis dans Wright & Wills 2005). Hénoc est régulièrement présenté comme un scribe et un « sage », et dans un fragment araméen de 92,1, il est même désigné comme le « plus sage des hommes » (*hrym 'nwš*), 4QEn^a 12,23-24). Le terme de « sagesse » (gr. *sophia*; éth. *tebab*) est d'ailleurs employé en 82,2-3 pour décrire le contenu des révélations mises par écrit par Hénoc lui-même, et la même notion revient en plusieurs endroits du livre (voir p. ex. 1 Hén 37,1-4; 92,1). La dernière section du livre, les *Parénèses* (1 Hén 91-108 se présente systématiquement comme l'enseignement d'un « père » (Hénoc) à ses « fils » ou ses « enfants », un terme qui désigne d'abord Mathusalem et ses frères (les fils « biologiques » d'Hénoc) et, plus largement, tous les « justes » qui observent et méditent son enseignement (voir 91,1-3; 91,18-19; 92,1; 94,1 et *passim*); cette présentation rappelle immanquablement la structure traditionnelle des enseignements de sagesse (voir p. ex. Pr 1-9). L'exhortation répétée, dans les *Parénèses*, à marcher dans les voies de la justice (94,1-5; 108,1ss.) et à craindre Dieu (1 Hén 101) est également caractéristique des enseignements de la sagesse traditionnelle (voir p. ex. Pr 1,7: « La crainte de Yhwh est le commencement de la sagesse »; de même, Pr 15,33; Sir 1,11-20 et *passim*). Les rapports étroits entre sagesse et apocalyptique sont également évidents dans le cas du livre de Daniel. Si Daniel n'est jamais désigné comme un « prophète » dans le livre qui porte son nom, il est par contre à plusieurs reprises désigné comme un sage, en tout cas dans la première partie du livre (Dn 1,4.17. [20]; 2,23; 5,11.14). En 4 Esdras, le scribe Esdras est appelé une fois « prophète » (4 Esd 12,42), mais il est d'abord et avant tout considéré comme le sage par excellence, qui, pour avoir reçu de Dieu une intelligence et une sagesse suprêmes, est seul véritablement capable d'instruire les autres sages d'Israël (voir 4 Esd 12,38; 14,13; 14,26; 14,46-47). De même, Baruch n'est pas un prophète mais le *scribe* du prophète Jérémie (cf. Jr 36,4; 36,32; 45,1), une fonction étroitement associée à la figure du sage. Non seulement le thème de la sagesse revient à plusieurs reprises en 2 Bar (voir notamment 14,9; 38,2; 48,9.24; 51,4), mais Baruch y dit de lui-même qu'il ne s'est jamais

«éloigné» de la sagesse divine depuis sa naissance (2 Bar 38,4).

Ce que les apocalypses juives partagent d'abord et avant tout avec les traditions sapientiales de l'AT, c'est l'affirmation d'un rapport étroit entre l'ordre social et cosmique et la volonté divine, une conception caractéristique de la sagesse traditionnelle. L'ordre de la création manifeste continuellement la volonté du dieu créateur : par conséquent, c'est en observant et en respectant les principales structures de la nature et de la société que l'homme peut apprendre à connaître Dieu, et à obéir à sa volonté. L'univers de la sagesse est typiquement un univers polaire : le respect des obligations sociales (devoir, filial, aumône, entraide, devoir envers les défunts) et des préceptes moraux (à commencer par les commandements divins), l'exercice de la justice, la piété, la modération et la maîtrise de soi, etc., couplés à la méditation de l'harmonie de la création (voir p. ex. Sir 16,24ss.), conduisent à la sagesse ; toutes les attitudes opposées conduisent à la folie, à l'impiété et à la ruine. Cette notion fondamentale se retrouve également à plusieurs reprises dans la littérature apocalyptique : 1 Hén s'ouvre par un exorde (1 Hén 1-5) qui contient notamment une importante méditation sur l'ordre de la création, en tant qu'il atteste perpétuellement de l'œuvre de Dieu et de son plan pour l'homme et l'univers (2-5). Les observations sur le cours secret des astres dans le *Livre astronomique* visent elles aussi, de manière générale, à manifester l'ordre et le plan divins dans la création (voir p. ex. 1 Hén 75,3). La même notion se retrouve encore dans de nombreux passages des apocalypses juives, notamment sous la forme d'un éloge de la création : comparer par exemple 1 Hén 84,2-6 ; 2 Hén 33,1-4 ; 44,1-4, et *passim* ; 4 Esd 6,38-54, ou ApAb 21. Outre la création, l'histoire passée d'Israël peut elle aussi servir à démontrer l'intelligence et la toute-puissance du dieu créateur ; c'est d'ailleurs, là encore, un trait que l'on retrouve également dans le Livre de la Sagesse (Sg 10-19 ; comparer p. ex. la vision des douze «eaux» noires et lumineuses et son explication en 2 Bar 61-74, ou 4 Esd 14,27-35). Les exhortations à craindre Dieu et suivre les voies de la sagesse et de la justice qui concluent 1 Hénoch (*Parénèses* d'Hénoch) se retrouvent également, sous une forme ou sous une autre, dans plusieurs écrits apocalyptiques juifs (cf. p. ex. 4 Esd 14,27-35) ; 2 Hénoch, en particulier, est régulièrement rythmé par de telles exhortations (voir 2,1-5 ; 39,1-2 ; 42,4-11 ; et surtout, immédiatement avant l'enlèvement d'Hénoch au ciel, la longue section de parénèses en 2 Hén 44-66).

En résumé, l'univers des apocalypses juives est profondément imprégné de la *dichotomie* cosmologique et éthique qui caractérise la sagesse juive, avec ses antithèses fondamentales entre *ordre* et *chaos*, sur le plan cosmologique, et *piété*/impiété, sur le plan *éthique*. Il y a néanmoins sur ce point une différence essentielle entre la littérature apocalyptique et la sagesse traditionnelle. Dans la sagesse traditionnelle, l'ordre du monde implique une relation étroite entre le compor-

tement de l'homme et sa rétribution ; ainsi p. ex. Pr 10,16 : « Le salaire du juste conduit à la vie, le revenu du méchant, au péché ». Dans les apocalypses juives, ce postulat fondamental de la sagesse est désormais ouvertement mis en cause : « Les justes ont été enlevés et les impies ont prospéré », ainsi que l'affirme Baruch en 2 Bar 15,2. Cette même idée se retrouve, sous différentes variations, dans les principales apocalypses juives. Le thème de la justice divine occupe déjà une place significative dans le *Livre des Veilleurs*, notamment quant à la question de la persécution des justes dont la mort reste apparemment impunie (voir 1 Hén 9 et 22,5-7.12). Les *Parénèses* d'Hénoch sont essentiellement une longue méditation sur la récompense qui attend les « justes » et les « impies » respectivement lors du jugement final. Cette collection s'ouvre d'ailleurs par un commentaire général sur les « deux voies » – celle de la « justice » et de l'« oppression » – accompagné d'une exhortation à marcher dans les voies de la justice (1 Hén 91,18-19) ; si l'ordre du monde semble provisoirement inversé (les justes périssent, les méchants triomphent), il s'agit là d'un dérèglement passager de la création (voir p. ex. 1 Hén 102–103). Le martyre et la persécution des justes forment également un motif récurrent dans le livre de Daniel, y compris déjà dans les parties les plus anciennes (voir Dn 3 et 6 ; de même, voir p. ex. Dn 8,24-25 LXX ; 11,28-35, etc.). Quant à 4 Esd et 2 Bar, leur thème central est de chercher à offrir une explication à la capture de Jérusalem et à la destruction du temple lors de la première révolte juive (en écho à la première capture de Jérusalem en 587 par l'armée néo-babylonienne) : pourquoi Dieu laisse-t-il triompher des nations impies (Babylone, puis Rome) au détriment du peuple qu'il s'est choisi ? Le discours d'Esdras en 4 Esd s'ouvre ainsi par la déclaration suivante (3,30-31) : « Car j'ai vu comment tu soutiens ces pécheurs, comment tu as épargné les impies, perdu ton peuple et préservé tes ennemis ! (...) Babylone fait-elle mieux que Sion ? » Si 2 Bar insiste surtout sur la responsabilité du peuple dans la catastrophe, la même interrogation transparaît dans plusieurs passages (cf. p. ex. 2 Bar 82).

En ce sens, la littérature apocalyptique peut être vue comme une variante de la littérature sapientiale qui, tout en conservant la dichotomie cosmologique et éthique de la sagesse, ne se satisfait plus de la conception traditionnelle selon laquelle l'ordre du monde créé par Dieu garantit une relation étroite entre *action* et *rétribution*. A l'origine, ce développement reflète notamment le bouleversement des structures socio-économiques traditionnelles entraîné par l'avènement des souverains hellénistiques (voir ci-dessus, § 2). La description du sang versé sur la terre suite à l'arrivée des Veilleurs (les anges déchus) en 1 Hén 6–11 contient très vraisemblablement une allégorie des conflits entre les Diadoques au III^e siècle av. n. è. (Nickelsburg) ; dans le même sens, les apocalypses dites « historiques » (*Apocalypse des Semaines*, *Songes* d'Hénoch, Dn 7–12) reflètent l'opposition de certains milieux juifs pieux à la politique économique, sociale,

culturelle et religieuse des souverains séleucides Antiochus III et Antiochus IV. A leur manière, les apocalypses juives participent donc elles aussi, en tout cas jusqu'à un certain point, de la mise en question de la sagesse traditionnelle, un phénomène qui débute durant l'époque perse et qui culmine à l'époque hellénistique. Si 1 Hénoc s'ouvre par une exhortation à contempler l'ordre et la perfection de la création (1 Hén 2,1-5,3), l'observation empirique et inductive du monde est obligée de prendre acte de la réalité du mal, de l'injustice et de la violence sur terre. En ce sens, la littérature apocalyptique, en tant que «type» ou «variante» du genre sapiential, peut être rapprochée des écrits tels que Job (IV^e siècle av. n. è.) ou Qohéleth (III^e siècle) qui reflètent ce que l'on désigne communément comme la «crise de la sagesse». En particulier, la notion centrale du livre de Job, selon laquelle la sagesse divine surpasse infiniment la sagesse humaine (cf. les «réponses» de Dieu à Job en Jb 38,1-42,6) se retrouve non seulement dans les écrits de sagesse ultérieure (p. ex. Bar 3,15-31), mais également à de nombreuses reprises dans les apocalypses juives, comparer par exemple 1 Hén 93,11-13 ; 4 Esd 4,1-11 (dont le langage rappelle d'ailleurs en partie celui de Job), ou 2 Bar 14,8-11. Toutefois, ce qui distingue les apocalypses juives d'écrits comme Job ou Qohéleth, c'est que la mise en question – partielle – de la sagesse empirique et inductive se fait au bénéfice d'une autre forme de sagesse, «cachée», mais néanmoins divinement révélée à certains sages du passé (Hénoch, Abraham, Daniel, Baruch, Esdras, etc.). Dans les apocalypses juives, c'est cette sagesse révélée qui permet de lever les contradictions enregistrées au plan de la sagesse empirique (cf. Qohéleth!), en révélant le véritable ordre secret qui régit le cours du monde et de l'histoire. Sur ce point, la sagesse apocalyptique peut être vue comme une réaction tant à la sagesse traditionnelle qu'à sa mise en question dans certaines traditions sapientiales du Second temple.

M.A. Knibb a ainsi démontré que les voyages d'Hénoch dans le *Livre des Veilleurs* devaient vraisemblablement être lus comme une réponse aux questions – rhétoriques – que Dieu posait déjà à Job en Jb 38-39 (Knibb 2003). Alors que Jb 38 affirme implicitement que l'homme, confronté aux mystères de la création, ne peut pas pénétrer les sources de la mer, se promener dans les profondeurs de l'abîme (38,16), ouvrir les portes de la mort (38,17), et découvrir le séjour de la lumière et des ténèbres (38,19), c'est précisément ce que réalise Hénoch durant son voyage aux confins de l'univers. Hénoch arrive dans «le lieu des ténèbres» (17,2) qui est également «l'emplacement des luminaires» (17,3), il est conduit «là où nul chair ne chemine» (17,6), «à la bouche de tous les fleuves et de tout l'abîme» (17,8); et, finalement, il voit l'enfer des astres (21,1-6) et des anges (21,7-10), et il parvient au séjour des morts (1 Hén 22). De même, si 4 Esd insiste à plusieurs reprises sur le caractère incommensurable de la sagesse divine (4,1-21 ; 5,31-40, etc.), et va jusqu'à affirmer que «ceux qui habitent sur la terre peuvent seulement comprendre

les choses de la terre et ceux qui habitent au-dessus des cieux peuvent comprendre ce qui est en haut des cieux » (4,21), les « mystères » (10,38) ou les « secrets » (12,38) de Dieu lui sont néanmoins révélés dans une série de visions pour qu'il les enseigne ensuite aux « sages » parmi le peuple.

L'intérêt pour une forme de sagesse ésotérique n'est d'ailleurs pas propre aux apocalypses juives, mais se retrouve dans de nombreux écrits extra-canoniques du Second temple (voir p. ex Jubilés); dans plusieurs textes sapientiaux retrouvés à Qumran, dont notamment 4QInstruction (1Q26, 4Q415-418b, 4Q423) et 4QMystères, cette préoccupation est également évidente. À l'inverse, plusieurs textes de sagesse composés à l'époque hellénistique semblent s'opposer de manière plus ou moins explicite à l'idée d'une sagesse ésotérique telle que la conçoivent les premières apocalypses juives. Pr 8 et Sir 24 affirment ainsi que la Sagesse, si elle est bien d'origine céleste (donc divine), se trouve désormais sur terre, et non au ciel (comparer encore Bar 3,32-38). Sir contient également plusieurs attaques contre les faux « sages » qui se sont égarés pour avoir médité sur des mystères qui les dépassent (voir notamment Sir 3,17-24; ou encore 34,1-8), et dans une étude détaillée R. Argall a démontré de manière convaincante que de tels passages, chez Ben Sira, étaient vraisemblablement dirigés contre des formes de sagesse trop ouvertement ésotériques, dont notamment les traditions rattachées à Hénoc. Certains de passages de Qohéleth peuvent d'ailleurs être lus dans le même sens; ainsi par exemple ceux dans lesquels Qohéleth conteste explicitement la possibilité d'une résurrection des morts (Qo 3,18-22), un thème déjà présent dans les sections les plus anciennes de 1 Hénoc (voir 1 Hén 22). L'affirmation répétée de Qo selon laquelle l'homme ne peut pas connaître ce qui adviendra de lui après sa mort (cf. 3,22: « *Qui l'emmènera pour voir ce qui sera après lui?* »); dans le même sens 6,12; 8,7 et 10,14), en particulier, peut être comprise comme une attaque directe contre les voyages visionnaires dans l'au-delà relatés en 1 Hén 17-36.

On touche ici apparemment à un débat fondamental au sein des écoles de sagesse juives de l'époque hellénistique, débat qui voit s'affronter des conceptions de la cosmologie et de l'éthique divergentes et dont les traditions apocalyptiques du Second temple sont également partie prenante. Pour une partie des sages qui, comme l'auteur de Pr 1-9 et plus tard le Siracide, réaffirment la conception traditionnelle – empirique et inductive – de la sagesse, cette dernière n'est pas à chercher au ciel mais se trouve sur terre (Pr 8; Sir 24; Bar 3,32-38); elle est donc accessible à l'homme qui, en suivant ses préceptes (les enseignements de la sagesse traditionnelle, tels qu'on les trouve en Pr 10-31 ou en Sir), peut mener une vie juste en ce monde. Pour les scribes qui composent les premières apocalypses juives – et notamment les traditions hénochiques – la véritable sagesse doit au contraire être cherchée au ciel, et non sur terre, soit sous la forme

de « voyages visionnaires » (1 Hén 1–36 et 72–82, Apocalypse d'Abraham), soit par le truchement d'oracles et de visions, souvent délivrés par un intermédiaire céleste (Dn 7–12, 4 Esd, etc.). Cette position se fonde de manière générale sur une vision globalement négative du monde présent, qui est appelé à être purifié, voire remplacé lors du jugement eschatologique ; en conséquence, la sagesse traditionnelle ne suffit pas (ou plus) pour mener une vie juste, et seuls compteront parmi les « justes » ceux qui auront eu accès à la révélation du sage apocalyptique. Le débat entre ces deux conceptions fondamentales de la sagesse – « exotérique » et « ésotérique » – se poursuit de fait jusqu'à la fin de l'époque du Second temple ; ainsi par exemple, les *Paraboles* d'Hénoch (1 Hén 37–71), composées au 1^{er} siècle avant ou après n. è., affirment que la Sagesse, si elle est autrefois descendue sur terre, n'a pas trouvé de demeure (!) et est retournée chez elle, « au milieu des anges », abandonnant la terre à la violence (1 Hén 42), une affirmation qui déconstruit à son tour la conception du séjour terrestre de la Sagesse en Pr 8 et Sir 24. Simultanément, même si ce point est essentiel pour comprendre ce qui distingue la sagesse apocalyptique de la sagesse traditionnelle, il faut se garder de trop durcir l'opposition entre sagesse « ésotérique » et « exotérique ». Ben Sira lui-même ne rejette pas complètement la recherche d'une sagesse ésotérique : par exemple, dans son fameux « éloge du scribe » (Sir 39,1–11), il mentionne ainsi parmi les attributs du scribe celui de « réfléchir sur les secrets de Dieu » (39,7). À l'inverse, le rejet de certaines formes de sagesse ésotérique constitue également un élément central dans certaines apocalypses juives ainsi que, de manière plus générale, dans plusieurs textes présentant un intérêt pour la sagesse révélée.

Le récit de la rébellion des Veilleurs en 1 Hén 6–11 insiste considérablement sur les secrets enseignés par les anges déchus aux hommes, et dans plusieurs passages l'enseignement de ce « mystère » est présenté comme la cause et l'origine de la violence qui s'est répandue sur terre avant le déluge (8,2–4 ; 9,6 ; 10,7–8) ; le même thème revient dans d'autres parties de 1 Hén (voir 16,2–4 ; 64,2 ; 65,11 ; 68,2 ; 69,1–12) ainsi que dans l'Apocalypse d'Abraham (14,1–2). L'Épître d'Hénoch contient également une polémique contre des scribes accusés d'écrire de fausses révélations (voir 1 Hén 98,15–16 et surtout 104,10–11). Parmi les textes sapientiaux retrouvés à Qumran, certains, en particulier 4QMystères (déjà mentionné plus haut), contiennent également une polémique manifeste contre de fausses formes de sagesse prétendument inspirée ou révélée : comparer p. ex. la référence à ceux qui enseignent (?) les « mystères de l'iniquité » en 1 Q27 I i 2–4 par. 4Q300 2 3–4. Enfin, il convient de rappeler que la place donnée aux spéculations ésotériques diffère de manière significative selon les apocalypses : contrairement à ce qui est le cas en 1 et 2 Hén, ainsi que dans l'Apocalypse d'Abraham, la dimension secrète du cosmos (demeures célestes, prison des anges rebelles, enfer des pécheurs, etc.) ne

joue pour ainsi dire aucun rôle en Daniel ; quant à 4 Esd, il semble nier à plusieurs reprises la possibilité de voyages célestes (cf. p. ex. 4 Esd 4,7-8).

Il serait plus juste de dire que l'on voit graduellement émerger à l'époque du Second temple un débat concernant les *limites* des spéculations ésotériques – autrement dit, la question de savoir jusqu'où peut porter l'intelligence humaine des mystères de l'univers sans offenser la divinité (cf. Sir 3,21-24 !). Ce débat oppose notamment les traditions apocalyptiques aux tenants d'une forme de sagesse plus traditionnelle, mais il semble également s'être répercuté au sein même des milieux producteurs des traditions apocalyptiques.

4. Les milieux producteurs des premières apocalypses juives

Les observations qui précèdent ont également des conséquences pour ce qui touche à la localisation sociologique des auteurs des premières apocalypses juives. Ainsi qu'on l'a déjà rappelé, il faut définitivement renoncer à la fiction d'un « mouvement apocalyptique » homogène à l'époque du Second temple : les premières apocalypses juives ne sont pas l'œuvre d'un courant ou d'un parti unique, mais forment plutôt une constellation complexe d'écrits et de traditions, qui renvoient à des groupes et des écoles différents. Néanmoins, il semble possible d'avancer quelques remarques générales sur le profil sociologique des auteurs des premières apocalypses juives, en particulier Hénoch et Daniel.

Dans le cas de ces deux traditions apocalyptiques, on a clairement affaire à des scribes qui se définissent d'abord et avant tout comme des sages transmettant un savoir *révélé*, associé à de grandes figures de sages du passé (Daniel et Hénoch, plus tard Esdras ou Baruch), lesquelles fonctionnent comme autorités tutélaires pour le groupe se réclamant de cette révélation (Hénoch est lui-même présenté à la fois comme un scribe [1 Hén 12,3-4 ; 15,1 ; 92,1] et comme un enseignant de sagesse). Dans le cas des traditions associées à Hénoch, la fiction d'un enseignement transmis en quelque sorte de manière ininterrompue de Hénoch à Mathusalem puis à tous les « enfants » d'Hénoch jusqu'à la génération du jugement dernier (1 Hén 81,5-6 ; 82,1-3 ; 91,1-3, etc.) suggère vraisemblablement l'existence d'une succession d'enseignants qui, entre le III^e et le II^e siècle av. n. è., ont transmis, amplifié et développé la révélation hénochique. Cette hypothèse permet également d'expliquer la continuité qui existe entre le *Livre des Veilleurs* et l'*Apocalypse des Animaux* (Tiller). Le cadre sociologique et institutionnel de 1 Hénoch est donc vraisemblablement celui d'une école de sagesse, comparable à la *bêt midraš* de Ben Sira par exemple (voir Wright III). La situation est un peu différente dans le cas de Daniel ; néanmoins, certains éléments en Dn 7-12 font également référence à un groupe ayant une activité d'enseignement sapiential. En particulier, les

ch. 11 et 12 de Dn mentionnent explicitement les *maskîlîm*, ou « instructeurs », comme principaux destinataires de la révélation daniélique (Dn 11,33-34; 12,3); il s'agit là d'un terme technique, qui est également attesté à Qumran où il désigne une figure éminente de la communauté chargée de la supervision des membres de cette communauté et de leur initiation dans les mystères divins. Il est également frappant d'observer que tant Daniel que 1 Hénoc plongent leurs racines dans des traditions de la diaspora babylonienne, comme le montrent le *Livre Astronomique* (1 Hén 72-82) ainsi que les récits de cour en araméen de Dn 2-6; il faut très certainement songer par conséquent à des groupes de juifs de la diaspora qui, entre le III^e et le début du II^e siècle, retournent s'établir en Judée et entrent alors logiquement en dialogue avec les écoles de sagesse et les partis de l'époque.

Le haut degré d'élaboration littéraire et philosophico-religieuse de la plupart des traditions préservées en 1 Hénoc et en Daniel, ainsi que le langage voilé, ou même codé, qui est utilisé dans de nombreux passages, indiquent que l'on a affaire à des groupes restreints de lettrés très érudits, qui sont familiers non seulement de la littérature juive, mais également – ainsi qu'on l'a vu (§ 2) – d'une partie des traditions ésotériques mésopotamienne, égyptienne, grecque ou iranienne. Il ne fait aucun doute qu'il s'agit de groupes à caractère fortement élitiste, qui se considèrent comme les « justes » par excellence en raison de la révélation dont ils bénéficient (comparer p. ex. 1 Hén 104,12 : « les justes, les saints et les sages recevront mes (= Hénoc) livres pour se réjouir de la vérité »; dans le même sens, Dn 12,4.10). Mais il ne s'agit pas nécessairement pour autant de groupes exclusivistes ou de « sectes ». Dn 12,3 affirme ainsi que la tâche des *maskîlîm* est de rendre la « multitude » juste, et qu'ils seront récompensés en étant élevés au rang d'astres, à l'instar des anges qui, dans d'autres textes du Second temple, sont souvent identifiés aux étoiles (voir p. ex. Jub 28,7). On a pu proposer, avec une certaine vraisemblance, d'identifier dans les *maskîlîm* de Dn 10-12 des fonctionnaires juifs de l'administration séleucide (voir en dernier lieu Kaestli). Le cas des traditions hénochiques est plus complexe, en raison notamment du développement qu'elles ont subi. Les traditions les plus anciennes, telles que le *Livre des Veilleurs* et le *Livre astronomique*, ne semblent pas encore contenir de référence explicite à un groupe distinct mais s'adressent apparemment à tout Israël ou, plus exactement, à tous les « justes » au sein d'Israël (comparer p. ex. 1 Hén 10,16.17-21). Dans les traditions ultérieures, telles que l'*Apocalypse des Semaines* ou l'*Apocalypse des Animaux*, on voit désormais apparaître des références à un groupe d'élus, manifestement distinct du reste d'Israël. L'*Apocalypse des Semaines* mentionne ainsi l'émergence dans la septième semaine de « justes » issus de la « plante de justice éternelle » (= Israël selon 1 Hén 10,16), qui recevront de Dieu un savoir spécifique (1 Hén 93,10); dans le même sens, 1 Hén 90,6-8 prédit également

l'émergence, juste avant la révolte maccabéenne, d'« agneaux blancs » au sein du « troupeau » d'Israël qui seront persécutés par le reste des moutons en raison de l'aveuglement de ces derniers. Entre le III^e et le II^e siècle av. n. è. il semble donc bien qu'il y ait une évolution significative dans la manière dont le groupe porteur des traditions hénochiques se percevait; cette évolution doit vraisemblablement être mise en rapport avec les événements sous le règne d'Antiochus IV Epiphane. Néanmoins, là encore il faut observer que ni dans l'*Apocalypse des Semaines*, ni dans l'*Apocalypse des Animaux* il n'est dit que le salut lors du jugement final sera exclusivement réservé à ce groupe. L'*Apocalypse des Semaines*, en particulier, insiste plutôt sur le rôle décisif réservé à ces « élus » dans la lutte contre l'injustice et le « mensonge », comparer 1 Hén 93,10 + 91,1; de ce point de vue, leur fonction est comparable à celle des *maskîlîm* en Dn 12,3. Comme le livre de Daniel, la littérature hénochique est donc l'œuvre d'un groupe qui prétend détenir une révélation exceptionnelle, mais non exclusive; cette conclusion permet également de comprendre pourquoi, dès le II^e siècle av. n. è. et jusqu'à la fin du Second temple, les traditions associées à Hénoch pourront bénéficier d'une large diffusion, en particulier dans les milieux esséniens.

5. Références bibliographiques

- M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (WMANT 68), Neukirchen-Vluyn, 1994. L. ARCARI, «Intorno al concetto di "genere letterario apocalittico". Osservazioni di metodo», *Henoch* 24 (2002), p. 343-353. Id., «Sui rapporti tra apocalissi "con viaggio ultraterreno" e "senza viaggio ultraterreno". Indagine per una "storia" del "genere apocalittico"», *Henoch* 26 (2004), p. 63-85. R.A. ARGALL, *1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (SBLEJL 8), Atlanta (GA), 1995. Id., «Competing Wisdoms: 1 Enoch and Sirach», *Henoch* 24 (2002), p. 169-178. D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids (MI), 1983. G. BOCCACCINI, «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship», in COLLINS & CHARLESWORTH (éd.), *Mysteries and Revelations*, p. 33-50. G. BOCCACCINI/J.J. COLLINS (éd.), *The Early Enoch Literature* (JSJSup 121), Leiden/Boston, 2007. J.J. COLLINS, «Jewish Apocalypticism against Its Hellenistic Near Eastern Environment», *BASOR* 220 (1975), p. 27-36. Id. (éd.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Atlanta (GA), 1979. Id., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (1984), Grand Rapids (MI)/Cambridge, 1998. Id. (éd.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York, 1998. Id., «The Eschatology of Zechariah», in GRABBE & HAAK (éd.), *Knowing the End from the Beginning*, p. 74-84. J.J. COLLINS/J.H. CHARLESWORTH (éd.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Conference* (JSPSup 9), Sheffield, 1991. P.R. DAVIES, «Apocalyptic Literature», in J.W. ROGERSON/P.R. DAVIES

(éd.), *The Old Testament World*, Cambridge, 1989, p. 198-208. J.R. DAVILA, *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature* (JSJSup 70), Leiden, 2001.

L. DiTOMMASO, «Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I)», *CR:BS* 5/2 (2007), p. 235-286; ID., «Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II)», *CR:BS* 5/3 (2007), p. 367-432. L. GRABBE/R.D. HAAK, (éd.), *Knowing the End from the Beginning* (JSPSup 46), London/New York, 2003. P.D. HANSON, «Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment», *RB* 78 (1971), p. 31-58. ID., «Old Testament Apocalyptic Reexamined» (1971), dans P.D. HANSON (éd.), *Visionaries and Their Apocalypses* (IRT, 2), Philadelphia/London, 1983, p. 37-60. ID., *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Early Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, 1975; 1979². D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen, 1983; 1989². M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York, 1993. J.-D. KAESTLI, «Les rapports entre apocalyptique et historiographie: réflexions à partir du livre de Daniel», dans G.J. BROOKE/T. RÖMER (éd.), *Ancient and Modern Scriptural Historiography – L'historiographie biblique, ancienne et moderne* (BETL 207), Leuven, 2007, p. 191-201. M.A. KNIBB, «The Book of Enoch in the Light of the Qumran Wisdom Literature», dans F. GARCÍA MARTÍNEZ (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 168), Leuven, 2003, p. 193-210. K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic* (1970), London, 1972. J.N. OSWALT, «Recent Studies in Old Testament Eschatology and Apocalyptic», *JETS* 24 (1981). P.A. PORTER, *Metaphors and Monsters: A Literary-Critical Study of Daniel 7 and 8* (CBOT 20), Lund, 1983. C. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity*, New York, 1982. P. SACCHI, *Jewish Apocalyptic and Its History* (1990), Sheffield, 1997. J.Z. SMITH, «Wisdom and Apocalyptic» (1975), dans HANSON, *Visionaries and Their Apocalypses*, p. 101-120. M.E. STONE, «List of Revealed Things in the Apocalyptic Literature» (1976), dans ID., *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Reference to the Armenian Tradition* (SVTP 9), Leiden, 1991, p. 379-418. P. TILLER, «The Sociological Settings of the Components of I Enoch», dans BOCCACCINI/COLLINS, *The Early Enoch Literature*, p. 237-255. B. UFFENHEIMER, «From Prophetic to Apocalyptic Eschatology», dans H.G. REVENTLOW (éd.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (JSOTSup 243), Sheffield, 1997, p. 200-217. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS 16), Washington, 1984. B.G. WRIGHT, «I Enoch and Ben Sira: Wisdom and Apocalypticism in Relationship», in BOCCACCINI/COLLINS, *The Early Enoch Literature*, p. 159-176. B.G. WRIGHT, III/L.M. WILLS (éd.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism* (SBLSymS 35), Atlanta (GA), 2005.

DANIEL

Jacques Vermeulen

Le livre de Daniel («Dieu juge») appartient au groupe des *Ketubim*, ou «Ecrits». Il apparaît comme l'ouvrage apocalyptique par excellence du Premier Testament. Le livre comporte des parties en hébreu et des parties en araméen, tandis que la Septante a d'importants suppléments.

1. Plan et contenu du livre

Prenons tout d'abord l'ouvrage dans sa forme massorétique. Du point de vue de l'emploi des langues, on peut y distinguer trois sections :

1. De 1,1 à 2,4a (*hébreu*) : récit de l'éducation de Daniel et de ses compagnons Hananya, Mishaël et Azarya (Shadrak, Méshak et Abed-Négo), à la cour de Nabuchodonosor (ch. 1); le début du ch. 2 introduit le récit du songe de la grande statue par Nabuchodonosor.
2. De 2,4b à 7,28 (*araméen*) : divers récits édifiants (ch. 2 à 6), puis vision des quatre animaux fantastiques (ch. 7).
3. De 8,1 à 12,12 (*hébreu*) : nouvelles visions et révélations faites à Daniel.

Le passage d'une langue à l'autre ne correspond donc pas à la division de l'ouvrage du point de vue de son contenu. Envisageons à présent celui-ci. Cette fois, il est possible de distinguer deux parties de longueur à peu près égale :

Les **ch. 1–6** sont unifiés par le cadre temporel (cf. 1,21 et 6,29), mais aussi par le genre littéraire. Ils exposent une série de récits édifiants concernant principalement un certain Daniel, jeune Israélite vivant à la cour de Babylone.

- a L'acquisition par le jeune héros, élevé à la cour de Nabuchodonosor, de la sagesse et de l'art d'interpréter les songes, parce qu'il a observé les prescriptions alimentaires de la Torah (ch. 1)
- b Le premier songe de Nabuchodonosor expliqué par Daniel : la statue composée de différents métaux (ch. 2). Le songe annonce la fin des royaumes terrestres et l'irruption de la souveraineté divine. En

finale, le roi se prosterne devant Daniel et reconnaît son dieu comme le Dieu des dieux (v. 46-49)

X La délivrance miraculeuse de Shadrak, Méshak et Abed-Négo, jetés dans la fournaise pour avoir refusé d'adorer la statue d'or de Nabuchodonosor (ch. 3). Le récit s'achève par la confession de foi du roi, qui bénit le dieu des trois jeunes gens et ordonne que quiconque lui manquerait de respect soit châtié (v. 28-33)

b' Le deuxième songe de Nabuchodonosor expliqué par Daniel : le grand arbre (ch. 4). Ce songe vise l'orgueil mégalomane du roi, et le malheur qu'il annonçait s'accomplit. Le récit s'achève par la conversion du roi, qui dit la louange du Très-Haut (v. 31-34)

a' Le festin de Belshassar (5,1-6,1). Daniel interprète les signes sur le mur : puisque le roi s'est exalté contre Dieu, son royaume sera donné aux Mèdes et aux Perses. Belshassar ordonne alors que Daniel soit exalté (5,29) ; lui-même est assassiné, et Darius le Mède accède au pouvoir (5,30-6,1)

Conclusion, qui fait écho à l'élément central : Daniel dans la fosse aux lions (6,2-29). Condamné à mort pour être resté fidèle à son Dieu, le héros est sauvé par un ange. A la fin du récit, le roi Darius fait la louange du dieu de Daniel, lequel va désormais prospérer (v. 26-29)

Ces différents récits disposés de manière symétrique autour de l'épisode de la fournaise montrent deux destins en contraste : d'une part, l'orgueil du roi de Babylone est vaincu, si bien qu'il reconnaît la suprématie du vrai Dieu ; d'autre part, le sage persécuté pour sa fidélité à la Loi est sauvé de la mort et finit par triompher.

Les **ch. 7-12** sont rédigés comme un récit autobiographique. Ils rapportent une série de visions de Daniel lui-même, lesquelles alternent avec des prophéties ou des révélations :

a Vision des Bêtes, de l'Ancien et du Fils d'homme (ch. 7). Les animaux, qui figurent les grands empires du monde, sont condamnés, tandis que la royauté est confiée à un être mystérieux « semblable à un fils d'homme ». Dans l'interprétation qui suit, cet être représente la communauté des « saints du Très-Haut »

b Vision du bélier et du bouc (ch. 8). L'ange Gabriel explique que cette vision évoque le temps de la Fin : l'empire des Mèdes et des Perses sera écrasé par celui des Grecs, qui détruira le peuple des saints mais finira par être brisé

X Révélation des 70 semaines (ch. 9). La lecture du livre de Jérémie (25,11-14) incite Daniel à adresser à Dieu une prière (en « nous » !) de confession des péchés et de supplication (v. 4-19). L'ange Gabriel lui dit alors dans un langage mystérieux le sens du texte qu'il a lu : il concerne le destin de Jérusalem, jusqu'au temps de la Fin

b' Vision de l'homme vêtu de lin et révélations sur le temps de la colère divine et le temps de la Fin (10,1-12,4). Cette grande fresque s'achève par un temps d'angoisse inouï, puis par la délivrance du peuple d'Israël et la résurrection des morts

a' Deuxième vision de l'homme vêtu de lin (12,5-13) sur le temps de la Fin. Le peuple saint sera écrasé pendant « un temps, des temps et un demi-temps », mais cette épreuve débouchera sur le bonheur de ceux qui auront tenu bon et sur la résurrection de Daniel lui-même

Seule, cette seconde partie du livre correspond au genre littéraire apocalyptique ; on n'y trouve plus des récits édifiants concernant Daniel à la cour de Babylone, mais une révélation dont il est le porteur. Au centre se trouve la révélation des 70 semaines, avec le déroulement de l'histoire de Jérusalem jusqu'au temps de la Fin.

L'ouvrage entier est encadré par deux mentions des *maskilim*, ou « gens instruits » (1,4 ; 12,10). Ses deux parties constitutives s'enchaînent logiquement : puisque Daniel a fait la preuve de sa qualité d'homme capable de percevoir les messages divins et de les interpréter de manière exacte (ch. 1-6), il convient d'accorder pleine autorité à ce qui est révélé dans les chapitres suivants (ch. 7-12). Les épreuves de la fournaise et de la fosse aux lions (au centre et en finale de la première partie) avec leur dénouement heureux annoncent le temps de la grande épreuve et la délivrance finale, qui figurent de plusieurs manières dans la seconde partie.

La Septante s'écarte assez notablement du texte massorétique aux ch. 4-6 ; un manuscrit (P 967), qui semble représenter la plus ancienne forme connue du texte grec (Bogaert), situe cette section après le ch. 8. Surtout, la Septante ajoute au livre hébreu et araméen plusieurs suppléments importants : le cantique d'Azarias dans la fournaise (3,24-45, avec un complément narratif, v. 46-50), le cantique des trois jeunes gens (3,51-90), l'histoire de Suzanne (ch. 13) et celle de Bel et du dragon (ch. 14) ; sur ces suppléments, cf. l'introduction *ad loc.*

2. Origine et formation

Daniel, qui s'exprime en « je » tout au long des ch. 7 à 12, est censé vivre à Babylone au VI^e siècle, mais – en dépit de l'opinion traditionnelle encore défendue

par quelques auteurs – il est certain que le livre est beaucoup plus récent. En effet, on y remarque de nombreuses invraisemblances; par exemple, Belshassar n'était pas le fils de Nabuchodonosor, comme l'ouvrage le présente, mais celui de Nabonide, et il n'a jamais eu le titre de roi. Daniel annonce des événements à venir, mais il devient de plus en plus exact à mesure que l'histoire avance, comme s'il connaissait mieux les événements de la première moitié du II^e siècle que ceux des siècles précédents. L'hébreu utilisé aux ch. 1 et 8–12 est influencé par l'araméen; cette langue est elle-même utilisée aux ch. 2–7, avec des caractéristiques plus tardives que l'araméen du livre d'Esdras et des papyri d'Eléphantine (V^e siècle). Tout cela converge vers une conclusion aujourd'hui largement acceptée: l'auteur de l'ouvrage dans sa forme finale utilise le procédé de la pseudépigraphie; il n'écrit pas au VI^e siècle, mais à l'époque des derniers événements annoncés, c'est-à-dire au II^e siècle.

Malgré les liens relevés plus haut, l'ouvrage est trop peu unifié pour être l'œuvre d'un seul auteur. Outre l'alternance des langues, on remarque la présence de genres littéraires très différents, ainsi que le contraste entre les relations globalement positives de Daniel avec le roi dans les récits édifiants et les images de violence qui caractérisent les visions apocalyptiques. Cependant, des difficultés similaires se reflètent également dans chacune des deux parties du livre. Le ch. 3, par exemple, ne mentionne même pas Daniel et reproduit un récit indépendant, qui n'est lié à son contexte que grâce à l'introduction (en hébreu!) du ch. 1: celle-ci identifie, en effet, Shadrak, Méshak et Abed-Négo avec les compagnons de Daniel, Hananya, Mishaël et Azarya. Par ailleurs, la chronologie de ces chapitres est incohérente. La seconde partie elle-même n'est pas tout à fait homogène: outre le problème des langues (araméen: ch. 7; hébreu: ch. 8–12), on remarquera par exemple la disparité des chiffres entre 8,14 (1150 jours), 12,11 (1290 jours) et 12,12 (1335 jours); la vision du ch. 7 semble en outre surchargée. Ces difficultés sont l'indice d'une histoire littéraire qui n'est pas entièrement claire. La plupart des commentateurs s'accordent toutefois pour estimer que les récits de Dn 1–6 ou 2–6 formaient à l'origine plusieurs «histoires complètes» populaires, ce qui explique d'ailleurs l'emploi de l'araméen. Envisageons donc tour à tour l'origine des récits et des autres éléments du livre, puis la formation de ce dernier.

2.1. Processus rédactionnel

Avec ses nombreux aramaïsmes, le ch. 1 semble être une traduction de l'araméen (Koch, Collins), aussi pouvons-nous le traiter ici avec les cinq suivants. Les récits des six premiers chapitres ont pour point commun de se dérouler à la cour de Babylone. Ils appartiennent à un ensemble plus large, les «récits de cour», dont font encore partie l'histoire de Joseph et Pharaon (Gn 40–41), le livre d'Esther

et l'histoire extra-biblique d'Ahiqar. W.L. Humphreys a proposé d'y distinguer deux séries : des récits montrant une lutte entre courtisans, sans conflit avec le roi (Dn 2 ; 4 ; 5 ; Gn 40-41), et des récits de conflit avec le souverain (Dn 3 ; 6 ; Esther ; Ahiqar). Même dans ce cas de figure, le récit s'achève toujours avec un changement d'attitude du roi, qui met le héros ou son Dieu à l'honneur. En d'autres termes, l'atmosphère générale de ces récits est celle d'une vision positive du monde, où la vraie sagesse finit toujours par triompher. Même Nabuchodonosor, qui a détruit le Temple et fait déporter les élites de Jérusalem, a des relations cordiales avec Daniel au ch. 2 et au ch. 4 !

L'origine et la portée primitive des récits restent discutées. Le récit du ch. 4 semble dériver d'une histoire indépendante concernant Nabonide, dont une variante est conservée dans les manuscrits de Qumran (« Prière de Nabonide », 4Q PrNab). On a fait remarquer que la sagesse de Daniel n'est pas celle des Proverbes ou du Siracide, mais la mantique, en grand honneur en Babylonie. S'il n'est pas sûr que tous proviennent du même milieu, certains récits pourraient donc provenir de la diaspora orientale à l'époque perse, et plus précisément du monde des courtisans qu'ils mettent en scène ; dans cette hypothèse, ils montrent la promotion sociale de juifs dans le cadre de l'empire (Collins). En fait, le genre littéraire ne reflète pas nécessairement la situation sociale des auteurs (Henze). En effet, les évocations de la cour sont caractérisées non seulement par des erreurs historiques flagrantes, mais aussi par des exagérations grossières ; ainsi, le massacre de tous les sages parce qu'ils ont été incapables de raconter au roi le songe qu'il vient d'avoir (2,12), ou encore le festin que Belshassar donne à mille nobles (5,1). Daniel et ses compagnons sont sages, pieux et éloquents, alors que leurs rivaux païens et les rois apparaissent balourds en comparaison ; ils représentent des « types » plutôt que des personnes précises. M. Henze souligne en outre la transformation de Daniel : le jeune homme sans aucune expérience du ch. 1 devient « gouverneur de toute la province de Babylone et supérieur de tous les sages de Babylone » dès 2,48 ; il pourrait représenter les espoirs d'Israël ou plus spécialement des juifs de la diaspora.

Par rapport aux autres textes appartenant au même genre littéraire, les récits de Dn 1-6 se caractérisent par leur dimension religieuse. Ils disent moins la promotion de certains courtisans que la glorification du Dieu d'Israël, honoré par Nabuchodonosor (2,47 ; 3,28.31-33 ; 4,31-34) et par Darius (6,26-28). Cet élément, qui figure toujours en finale du récit, pourrait cependant avoir été introduit à un stade secondaire de la transmission du texte.

2.2. *L'origine des autres éléments du livre*

Les visions des ch. 7 à 12 ont une origine différente des récits qui précèdent. Le genre littéraire est celui de l'« apocalyptique historique », avec ses caractéristiques

majeures (pseudonymie, révélation du secret divin, intervention d'anges, songes et visions...). Les visions contiennent plusieurs références à Antiochus IV Epiphane (7,8; 8,23-25) et à la profanation du Temple (9,27). La fresque historique qui s'ouvre en 11,2 décrit avec force détails le règne du même roi, mais l'auteur ne connaît pas encore les circonstances de sa mort. L'auteur des visions est sans doute aussi celui du livre tel que nous pouvons encore le lire; seules quelques petites retouches ont pu y être apportées par la suite.

Deux sections présentent des caractéristiques particulières. Dans la vision du Fils d'homme (ch. 7), les allusions à Antiochus IV semblent appartenir à une strate littéraire secondaire (v. 8.11.20b-22.24b-25); à la différence des suivants, ce chapitre a des liens explicites avec les ch. 1-6: il est rédigé en araméen, il réinterprète le motif des quatre puissances maléfiques (ch. 2), et la métamorphose de la première bête (7,4) paraît faire référence au ch. 4. D'autre part, il semble que la prière de Daniel (9,4b-19) forme un élément originellement indépendant.



Monnaie du règne de Seleucus I figurant le nouvel instrument de guerre de l'époque hellénistique: un éléphant (ici représenté avec des cornes).

Il est possible que le quatrième animal en Dn 7 y fasse allusion.

La prière d'Azarias, le cantique des trois jeunes gens, l'histoire de Suzanne et celle de Bel et le dragon, qui ne figurent que dans la LXX (cf. le chapitre de l'introduction consacré à ces textes), semblent être traduits à partir d'un original sémitique.

2.3. La formation du livre

A la base de la première moitié du livre, on trouve des récits indépendants en langue araméenne, qui ont pu circuler sous une forme orale ou écrite dans la diaspora babylonienne. Ces récits ont ensuite été regroupés pour former un recueil. Bien que sur ce point l'on ne puisse que proposer des hypothèses, ce processus a pu comporter plusieurs étapes :

1. Constitution (à l'époque perse ?) d'un petit ensemble comportant les ch. 4 à 6, qui présentent des caractéristiques particulières dans la LXX ancienne.

2. A l'époque hellénistique, addition du songe de la statue (ch. 2), qui parle déjà de la domination grecque sur le Proche-Orient (quatrième empire). Peut-être les doxologies (2,20-23 ; 3,31-33 ; 4,31-32 ; 6,27-28), qu'on ne retrouve ni au ch. 1, ni aux ch. 7-12, ont-elles été introduites à ce moment.

3. Dans une troisième étape, addition du ch. 1, du ch. 3 et d'une forme primitive du ch. 7. L'histoire de l'éducation des jeunes gens à la cour de Babylone prépare les ch. 2 (Daniel interprète de visions et de rêves), 3 (les trois compagnons), 4 (Daniel interprète de songes), 5 (la vaisselle du Temple) et 6 (références au règne de Cyrus, 1,21 ; 6,29), mais pas encore les ch. 8 à 12 ; cependant, le récit fait déjà écho au refus d'appliquer les mesures imposées par Antiochus IV en matière alimentaire (cf. 1 M 5,62-63 ; 2 M 5,27 ; 6,7-8 ; voir aussi les martyres d'Eléazar, 2 M 6,18-31, et des sept frères, 2 M 7).

4. Au cœur de la crise maccabéenne, sans doute au cours de l'an 164 mais avant l'annonce de la mort d'Antiochus, l'ouvrage a reçu sa forme finale : le livret araméen a été complété par les visions des ch. 8-12 ; à cette occasion le premier chapitre a été traduit en hébreu et l'ensemble a pu être révisé en fonction de la situation nouvelle. D'ultimes retouches ont pu être introduites après le dénouement de la crise (cf. par exemple 12,11-12).

Comment situer le rédacteur ? J.J. Collins a attiré l'attention sur la mention des « gens instruits » (*maškilîm*) en finale du livre (12,10 ; voir aussi 11,33.35 ; 12,3). Eux seuls comprendront les événements, ce qui signifie qu'ils sont détenteurs du secret divin ; ils sont par conséquent chargés d'enseigner la multitude (11,33). Daniel fait partie des *maškilîm* (1,4), dont il est d'ailleurs le prototype. Dans la littérature de Qumran, le *maškil* est l'instructeur de la communauté, dépositaire d'une connaissance ésotérique ; il y joue donc un rôle essentiel. Le rédacteur final du livre de Daniel devait être lui aussi un *maškil*. Sans doute appartenait-il au groupe des Hassidim ou Assidéens (littéralement : les « pieux »), qui se joignirent à la résistance organisée par Mattathias et Juda Maccabée (1 M 2,42), sans cependant s'inféoder à leur politique (1 M 7,13). Ce groupe se caractérise par son attachement à la Torah et au culte, mais il ne s'intéresse qu'assez peu à la politique ou à l'attente d'un Messie.

3. Thèmes et enjeux

Le livre de Daniel est le principal représentant de la littérature apocalyptique dans le Premier Testament ; comme l'apocalyptique joue un rôle essentiel dans la conscience juive et chrétienne des deux premiers siècles de notre ère, cela donne à l'ouvrage un rôle crucial. Deux questions particulières doivent en outre être relevées : la figure du *fils d'homme*, et le thème de la résurrection individuelle.

3.1. Les origines de l'apocalyptique

Liée à un temps de crise grave, l'«apocalypse» est un genre littéraire qui livre une révélation des mystères ou des secrets de Dieu sur l'histoire du monde, et en particulier sur son achèvement. C'est le temps de la Fin, dont le livre de Daniel parle sans cesse (7,26 ; 8,17.19 ; 9,26.27 ; 10,14 ; 11,10 ; 12,4.9.[13] ; voir déjà 2,28). Cette révélation se fait surtout par le moyen de songes ou de visions fantastiques, qui annoncent toujours, d'une manière ou d'une autre, la victoire de Dieu sur les puissances du Mal. Le procédé de la pseudonymie – autre caractéristique des apocalypses – est utilisé dans ce but : attribuer les visions à un sage du passé permet non seulement de donner au livre une grande autorité et de conférer à son enseignement une portée traditionnelle, mais aussi d'embrasser l'histoire sur une longue période, en annonçant sa fin : l'annonce d'une série d'événements connus du lecteur et leur interprétation permet d'accréditer l'espérance proposée en finale.

L'apocalyptique semble naître, comme telle, du choc provoqué par la crise maccabéenne, dans les années 167-164. De même que les événements de l'an 587 avaient suscité un immense renouvellement littéraire et théologique, le choc provoqué par la profanation du Temple, la persécution des juifs restés fidèles à leur Tradition et la perte de tout espoir humain d'une survie d'Israël comme communauté de Yhwh produit un discours nouveau. C'est la radicalité des questions posées dans ce contexte dramatique qui oblige la communauté à sortir des genres littéraires connus pour se risquer dans la nouveauté : les auteurs du livre de Daniel et de 1 Hénoc ont conscience de ne pouvoir trouver réponse à leurs questions vitales ni dans un discours humain, ni dans les écrits antérieurs, mais seulement dans une révélation divine, seule capable de dire le sens et l'issue des événements. Ces œuvres serviront de modèles à une vaste littérature juive et chrétienne, qui s'inscrit dans des contextes où la question radicale de la fin d'Israël ou de la mort des chrétiens est sans cesse posée (guerres, persécutions...).

La nouveauté du discours apocalyptique n'est toutefois pas absolue. Elle réside avant tout dans la perception d'une cohérence inédite entre une série d'éléments traditionnels qui appartiennent à toutes les parties de la Bible hébraïque en voie de formation. Ainsi, l'auteur du livre de Daniel s'inspire aussi bien du monde des Psaumes ou de la littérature édifiante du début du II^e siècle (Tobit) que des prophètes.

tes (Ezéchiel et Zacharie en particulier, mais aussi Amos, Esaïe ou Jérémie) ou du Pentateuque (histoire de Joseph). Ces éléments sont alors réinterprétés dans une nouvelle synthèse.

La lecture de l'Écriture permet la découverte du Mystère de la Fin, qui n'est pas destruction définitive d'Israël, mais crise dernière de l'empire du Mal, enfin vaincu par Yhwh au terme d'une histoire planifiée de toute éternité. L'apocalyptique prolonge sur ce point à la fois la Torah avec son cadre chronologique sacerdotal (déterminisme historique sans eschatologie) et la prédication prophétique (eschatologie sans déterminisme historique).

3.2. *La vision du fils d'homme*

Dans les évangiles, Jésus se désigne souvent comme « Fils de l'homme » (*huios tou anthrôpou*); c'est une expression essentielle de la titulature christologique, apte à exprimer tout à la fois la déréliction de Jésus victime de ses persécuteurs (ainsi Mt 17,22) et la glorification du Ressuscité. L'expression provient de Dn 7,13, texte qui est d'ailleurs cité en Mt 24,30; 26,64; Mc 13,26; 14,62; Lc 21,27; cf. Ap 1,7. Dans sa vision, Daniel aperçoit quatre bêtes monstrueuses, qui représentent les empires qui règnent sur le monde et y déchaînent leur violence (v. 2-8), puis l'intronisation du souverain Juge, qui condamne les bêtes (v. 9-12). Apparaît ensuite, venant des nuées du ciel, « comme un fils d'homme », qui reçoit la domination sur tous les peuples. L'humain s'oppose ici à l'animal, associé à la violence. L'ange interprète expliquera que le royaume et l'empire seront donnés au « peuple des saints du Très-Haut » (v. 27), c'est-à-dire la communauté restée fidèle à la Torah malgré la persécution. A vrai dire, comme l'écrit P. Grelot, « il ne s'agit pas d'une identification du Fils d'homme, simple symbole suggestif, mais d'une interprétation de ce qui lui arrive ».

3.3. *La résurrection individuelle*

Des écrits comme Ez 37 (vision des ossements desséchés) parlaient depuis longtemps d'une résurrection nationale. Dn 12,2-3.13 est la première attestation d'une croyance en la résurrection individuelle; sans doute s'est-elle imposée par la nécessité de concilier le fait du martyre avec la théologie de la rétribution.

4. Indications bibliographiques

4.1. *Commentaires*

D. BAUER, NSK.AT 22, 1996. J.J. COLLINS, FOTL, 1984. Id., Hermeneia, 1993. M. DELCOR, SBi, 1971. J.E. GOLDINGAY, WBC 30, 1989. E. HAAG, NEB.AT, 1993. K. KOCH, BK.AT 22,

1986ss. A. LACOCQUE, CAT 15b, 1976. J.C. LEBRAM, ZBK, 1984. S. PACE, Smyth & Helwys Bible Commentary, 2008. P.L. REDDITT, NCBC, 1999. W.S. TOWNER, Interpretation, 1984.

4.2. *Etats de la recherche*

J.M. ASURMENDI, «El libro de Daniel en la investigación reciente», *EstB* 55 (1997), p. 509-540. J.J. COLLINS, «Current Issues in the Study of Daniel», dans J.J. COLLINS/P.W. FLINT (éd.), *The Book of Daniel: Composition and Reception. Vol. 1* (VT.S 81/1), Leiden, 2001, p. 1-15 [l'ouvrage entier propose un large panorama de la recherche actuelle]. A.S. VAN DER WOUDE (éd.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL 106), Leuven, 1993. D.M. VALETA, «The Book of Daniel in Recent Research (Part 1)», dans *CBR* 6 (2008), p. 330-354.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

G. BECQUET *et al.*, *La fosse aux lions. Lecture du livre de Daniel*, Paris, 1993. P.-M. BOGAERT, «Relecture et refonte historicisante du Livre de Daniel attestées par la première version grecque (Papyrus 967)», dans R. KUNTZMANN/J. SCHLOSSER (éd.), *Etudes sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983)* (LeDiv 119), Paris, 1984, p. 197-224. L. DITOMMASO, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20), Leiden/Boston, 2005. P. GRELOT, *Le livre de Daniel* (CEV 79), Paris, 1992. M. HENZE, «The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment», *JSJ* 32 (2001), p. 5-24. W.L. HUMPHREYS, «A Life-Style of the Diaspora. A Study of the Tales of Esther and Daniel», *JBL* 92 (1973), p. 211-223. J.-M. HUSSER, «Théologie du pouvoir politique dans les récits araméens de Daniel», *Trans* 22 (2001), p. 21-34. K. KOCH/M. RÖSEL, *Polyglotensynopse zum Buch Daniel*, Neukirchen-Vluyn, 2000. K. KOCH, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Göttingen, 1997. R.G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn, 1991. ID., «Die Visionen des Daniel», dans R.G. KRATZ *et al.* (éd.), *Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. Steck* (BZAW 300), Berlin/New York, 2000, p. 219-236. A. LACOCQUE, *Daniel et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique juif au I^{er} siècle avant Jésus-Christ* (Le Monde de la Bible 8), Genève, 1983. P. DE MARTIN DE VIVIES, *Apocalypses et cosmologie du salut* (LeDiv 191), Paris, 2002, p. 69-101. R.T. MCLAY, «The Old Greek Translation of Daniel IV-VI and the Formation of the Book of Daniel», *VT* 55 (2005), p. 304-323. T.J. MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel and Greek Daniel* (JSOT.S 198), Sheffield, 1995. H. ROUILLARD-BONRAISIN, «Problèmes du bilinguisme en Daniel», dans F. BRIQUEL-CHATONNET (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque de cultures. Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien* (Antiquités Sémitiques 1), Paris, 1996, p. 145-170. R. STAHL, *Von Weltengagement zu Weltüberwindung. Theologische Positionen im Danielbuch* (CBET 4), Kampen, 1994.

ESDRAS-NÉHÉMIE

Philippe Abadie

Il est habituel de regrouper en un même recueil les livres d'Esdras et de Néhémie, mais faut-il parler pour autant d'une unité ? Et quelles raisons ont présidé à ce regroupement ? Un autre point débattu concerne l'unité d'auteur entre le recueil d'Esdras-Néhémie et le livre des Chroniques (voir l'introduction à 1-2 Ch dans ce volume). Toutefois, la collection Esdras-Néhémie présente encore bien d'autres difficultés, à commencer par sa complexité textuelle et ses rapports à l'histoire judéenne dans la période du retour de l'exil, autant de questions qui déterminent de manière décisive l'interprétation d'ensemble de cette collection. Avant tout, il convient de présenter son contenu et sa structure. Nous traiterons ensuite de ses sources, de sa datation et de son milieu. Tout au long du parcours, les enjeux théologiques majeurs du livre d'Esdras et Néhémie guideront nos propres choix.

1. Plan et contenu du livre

De manière obvie, le livre présente *trois* ensembles articulés de manière chronologique.

I. Les **chapitres 1 à 6** du livre d'Esdras décrivent les premières années de la restauration judéenne, depuis l'édit de Cyrus autorisant le retour des exilés et la reconstruction du Temple en 538 (Esd 1) jusqu'à l'achèvement des travaux sous Darius I, entre 520 et 515 (Esd 5–6). Dans l'intervalle, les chapitres 3 à 4 mettent en scène l'hostilité des autochtones contre les rapatriés (voir Esd 2), et la longue interruption des travaux due à la suspicion des autorités locales.

II. Une *deuxième section* débute avec l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, dont la mission est de promulguer officiellement la Loi de Dieu comme loi du roi (**Esd 7–8**, auxquels il convient de rattacher le récit de **Ne 8**). En préalable à cette promulgation, le prêtre-scribe fait rompre les mariages contractés avec des épouses étrangères lors d'une assemblée solennelle réunissant tous les Judéens (**Esd 9–10**). Cette activité est datée de « la septième année d'Artaxerxès », soit en 458 avant J.-C. selon la chronologie du livre.

III. La *troisième et dernière section (Ne 1 à 13)* est consacrée à l'activité du gouverneur Néhémie, qui relève les remparts de la ville de Jérusalem et règle nombre de problèmes sociaux (endettement des paysans, dépopulation de Jérusalem, paupérisme des lévites, etc) et religieux (relations avec les étrangers, respect du repos sabbatique, etc.) lors de ses deux missions, à partir de 445.

En étudiant les sources, nous verrons que le tissu textuel est en réalité beaucoup plus complexe, mais pour l'heure, il faut commencer par souligner l'unité structurelle du livre, sur la base notamment des travaux de T.C. Eskenazi. Selon cet auteur, le passage Esd 6,4 sous-tend la thématique théologique du livre en liant l'action du peuple d'Israël (représenté par les « anciens »), la reconstruction du Temple, et la source véritable du pouvoir qui commande aux rois perses : « d'après l'ordre du Dieu d'Israël ». L'analyse littéraire fait ressortir l'importance du procédé de la « répétition » dans la structuration d'ensemble, à partir de la reprise inclusive des listes de rapatriés en Esd 2 et Ne 7, qui en est la clef de voûte :

1. Introduction : Esd 1,1-4. Le décret de Cyrus appelle à la reconstruction du Temple
2. Application du décret : Esd 1,5 à Ne 7,72
 - a. Introduction (Esd 1,5-6) et liste des rapatriés (Esd 2,1-70)
 - b. Construction de l'autel et du Temple par les rapatriés (Esd 2,1-6,22)
 - c. Construction de la communauté des rapatriés par la Loi (Esd 7,1-10,44)
 - d. Construction du rempart par les rapatriés (Ne 1,1-7,5)
 - e. Récapitulation : liste des rapatriés (Ne 7,6-72)
3. Succès de la reconstruction : Ne 8,1-13,31. Célébration de la Loi et dédicace du rempart

Pareille structuration met en lumière l'objet central du livre, à savoir la construction de la communauté des rapatriés (Esd 2 et Ne 7) articulée autour de trois pôles : le Temple, la Loi et la terre restaurée (que figure Jérusalem). Entre l'introduction, qui marque l'achèvement de l'exil, et la conclusion, qui célèbre la restauration accomplie, s'opère un tel passage, par le don de la Loi et l'établissement d'une communauté purifiée.

2. Origine et formation

Plusieurs questions méritent un éclairage, à commencer par celle de savoir si l'on peut lire ces deux livres comme une « unité ».

D'un canon à l'autre, la tradition textuelle du livre est complexe. Ainsi, à côté du livre canonique hébraïque (appelé 2 Esdras, ou *Esdras B*, dans la Septante), la tradition alexandrine contient un texte de nature assez différente : 1 Esdras, ou *Esdras A*, que reprend la Vulgate latine en troisième position (= 3 Esdras). Il s'agit d'une œuvre liturgique assez tardive (Eskenazi) qui inscrit l'œuvre restauratrice entre la Pâque célébrée sous Josias (2 Ch 35) et la fête des Tentés qui accompagne la promulgation de la Loi par Esdras (Ne 8). La reprise de ce matériau biblique s'accompagne de la création d'épisodes propres, comme l'histoire des trois pages de Darius. Mais le regard reste centré sur le Temple jérusalémite et le culte, ce qui explique l'absence de toute mention de l'activité de Néhémie. A ce livre repris au canon grec, la Vulgate ajoute un dernier ouvrage, l'apocalypse juive de 4 Esdras, dont l'essentiel fut écrit au lendemain de la ruine du Temple en 70 après J.-C., avant d'être inséré dans une réécriture chrétienne. Un bref schéma éclaire pareille complexité :

Texte massorétique (hébreu)	Septante (grec)	Vulgate (latin)
	1 Esdras	
Esdras	2 Esdras	1 Esdras
Néhémie		2 Esdras
		3 Esdras (= 1 Esdras LXX)
		4 Esdras (apocalypse)

La division du livre canonique (hébreu) en deux parties est cependant tardive. L'usage antique, tant juif (Flavius Josèphe, *Contre Apion* ; b. *San* 93b et *Baba Bathra* 14b ; Ibn Ezra ; etc.) que chrétien (Méliton de Sardes), atteste l'unité du livre, avant que ne s'opère une séparation avec Origène et surtout Jérôme (*Prologus Galeatus*). Sous l'influence des textes grecs et latins, la tradition juive adoptera cette division à la fin du Moyen Âge (en 1448).

Cette séparation reste cependant secondaire, comme le montre l'imbrication des figures d'Esdras et de Néhémie dans l'ensemble construit, puisque Ne 8 (lecture solennelle de la Loi) est en continuité avec le récit d'Esd 7–8, par delà l'activité du gouverneur juif. A n'en pas douter, aux yeux du dernier rédacteur, l'œuvre réformatrice est une (voir Ne 12,26 et 12,47).

Cette unité rédactionnelle ultime ne préjuge en rien cependant d'une histoire littéraire complexe que nous aborderons par le biais des sources incluses dans le livre. Pour ce faire, il nous faut analyser séparément les trois unités narratives qui forment la trame du livre d'Esdras et de Néhémie.

2.1. Esdras 1–6

A l'image des premiers chapitres de *Daniel*, cette première unité narrative est marquée par le bilinguisme, puisqu'elle est rédigée à la fois en hébreu (Esd 1,1–4,7 et 6,19–22) et en araméen (4,8–6,18). Diverses sources y sont clairement nommées, notamment dans la section araméenne :

* en hébreu

- édit de Cyrus (1,2–4) ;
- inventaire des ustensiles du Temple (1,9–11) ;
- liste des rapatriés (2,1–70)

* en araméen

- lettres (4,6.7) ;
- lettre de Rehoum au roi Artaxerxès (4,8–16) et réponse du roi (4,17–22) ;
- lettre de Tattnāi au roi Darius (5,6–17) ;
- memorandum de Cyrus (6,3–5) et réponse du roi (6,6–12)

Une rédaction tardive a rassemblé ce matériau disparate en focalisant l'attention sur la reconstruction du Temple. Le retour d'exil est alors décrit comme un «second» exode. Si l'on peut faire valoir de nombreux parallèles entre cette section du texte et le livre des Chroniques, on ne peut pour autant conclure à l'unité d'auteur (Blenkinsopp). Plus sûrement, Esd 1–6 est l'unité la plus tardive du livre, introduite dans l'ensemble après la fusion du «mémoire d'Esdras» et du «mémoire de Néhémie» ; son milieu éditorial est sacerdotal, le même qui a relu le livre des Chroniques (Williamson). La souplesse du modèle invite à ne pas s'enfermer dans une conception trop étroite de l'unité d'auteur (Ackroyd).

La valeur historique des documents cités doit être évaluée de cas en cas. Si le décret araméen permettant la construction du Temple, retrouvé dans les archives à Ecbatane (Esd 6,3–5), est «substantiellement» authentique, l'édit hébreu d'Esd 1,2–4 est bien davantage une construction idéologique marquée par la théologie du Deutéro-Esaïe et les thématiques exodiques. On peut également soutenir l'authenticité de la lettre adressée au roi Artaxerxès par Rehoum (Esd 4,8–16, avec réponse du souverain en Esd 4,17–22), tout en notant que cet échange épistolaire est inséré dans une construction théologique du rédacteur ; historiquement, il appartient à un tout autre contexte, la restauration du rempart de Jérusalem (époque de Néhémie, vers 450). Dans le dispositif textuel, il vient combler un vide narratif et permet d'expliquer le retard pris dans les travaux du Temple en accusant les «ennemis de Juda et Benjamin». L'oracle parallèle d'Ag 1 donne une image plus proche de la réalité, en stigmatisant le manque de zèle des Judéens. Cet exemple invite à dissocier la véracité du document transmis de son insertion dans le livre, où il sert le propos historien du rédacteur.

2.2. Le « mémoire d'Esdras » : Esd 7-10

Un simple regard sur l'unité narrative composée par Esd 7-10 permet d'y reconnaître un double récit des événements, le premier en « je », qui se présente comme une relation autobiographique (Esd 7,27-9,15), et le second en « il », de style plus narratif (Esd 7,1-11 et 10,1-44).

Pour une large part, le récit en « il » est parallèle au récit en « je »; cf. à titre d'exemple Esd 9,1-5, repris en 10,1-6. Il ne s'agit donc pas d'une source indépendante, mais d'une paraphrase éditoriale dont le but est d'inscrire le héros, le prêtre-scribe Esdras, dans la lignée des fondateurs mosaïques (d'où l'ajout généalogique d'Esd 7,1b-5, qui le relie à Aaron).

À l'origine de l'unité, on peut conjecturer un récit en « je » repris par un rédacteur ultérieur. Quel en était l'auteur? Certains (Torrey) y voient un travail de faussaire, sorte d'alibi littéraire du Chroniste qui aurait cherché à imposer ses vues réformatrices en les attribuant au personnage fictif du prêtre-scribe Esdras. À l'opposé, d'autres (Albright) s'appuient sur les données traditionnelles (*baba Bathra* 15a) pour identifier son auteur à Esdras lui-même. Plus récemment, U. Kellermann a proposé de considérer le « mémoire d'Esdras » comme un midrash libre du *firman* d'Artaxerxès (Esd 7,12-26), seul élément authentique du récit. Pour notre part, nous adoptons la position moins radicale de H.G.M. Williamson pour qui le récit remonte en substance à Esdras (récit en « je »), lequel l'envoya au roi perse Artaxerxès, sans doute peu après son arrivée à Jérusalem. Ce récit originel fut ensuite retravaillé par un éditeur, qui l'augmenta d'un récit en « il » avant de l'intégrer dans l'ensemble constitué par la fusion du « mémoire d'Esdras » et du « mémoire de Néhémie ».

À ce sujet, la question se pose du rapport entre le mémoire d'Esdras et le récit de Ne 8-10. La liaison entre Esd 7-10 et Ne 8 apparaît claire à la majorité des commentateurs du livre, même si certains font valoir la terminologie différente d'un récit à l'autre: *dat* « décret » en Esd 7,26 et *torah* « loi » en Ne 8 (cf. Rendtorff, ainsi que la réplique de Crüsemann). Reste à expliquer l'éclatement du récit de l'activité d'Esdras dans le livre (voir ci-dessous).

À l'examen, Ne 9,5b-37 est une prière liturgique hors contexte, sans lien réel avec la scène décrite précédemment. Hormis la glose tardive de 9,3 qui cherche à rapprocher la promulgation de la Loi et la confession « nationale » des péchés dans le cadre de la fête des Tentes, chronologiquement proche du *Yom Kippour*, rien ne permet d'y voir un lien quelconque avec l'activité d'Esdras, voire de Néhémie. Ne 10 est également un récit composite qui se rattache davantage à Ne 13 (« seconde » mission de Néhémie) qu'à l'activité d'Esdras. Sans doute, s'agit-il d'un récit indépendant inséré là par la rédaction finale, sans grand souci de cohérence historique.

2.3. Le « mémoire de Néhémie » : Ne 1-13

Nombre de remarques concernant le « mémoire d'Esdras » valent également pour le « mémoire de Néhémie », à commencer par le double récit :

Récit en « je »

1,1-2,20	Mission de Néhémie et arrivée à Jérusalem ; premières oppositions
3,33-7,5	Reconstruction du rempart, malgré les oppositions
12,31-43	Dédicace du rempart
13,4-31	« Seconde » mission de Néhémie, quelques années plus tard

Récit en « il »

3,1-32	Liste des volontaires à la reconstruction
11,1-2	Repeuplement de Jérusalem
12,27-30	Description du cortège accompagnant la dédicace du rempart
12,44-47	Description de « l'époque idéale »
13,1-3	Introduction deutéronomique à la « seconde mission » de Néhémie

Cette rapide description montre le caractère non homogène des matériaux conservés dans le récit en « il » (listes ; récits ; relectures théologiques). A l'inverse, le récit en « je » présente une narration suivie. Ce dernier n'en appelle pas moins la critique, et Kellermann ne retient comme authentique que l'ensemble Ne 1,1-7,5ab α , tout en discernant quelques gloses de la main du Chroniste (Ne 6,10.11ab.13) et d'un rédacteur plus tardif (Ne 3,26a ; 7,1). A cette rédaction post-chroniste est attribuée Ne 7,5b β -8,1. Même si l'on ne retient pas la terminologie proposée, Kellermann met bien en lumière la complexité rédactionnelle du récit « autobiographique » (cf. aussi récemment Reinmuth), qui rappelle, par certaines de ses composantes, les « psaumes de supplication » : cerné de toutes parts par les adversaires, à l'extérieur (« Sâballat le Horonite, Toviya l'esclave ammonite, Guëshem l'arabe ») comme à l'intérieur de Jérusalem (« le grand prêtre Eliashiv »), l'orant Néhémie en appelle à Dieu (« souviens-toi ») pour qu'il fasse éclater sa justice (Ne 5,19 ; 13,14.22.31) et qu'il confonde ses ennemis (Ne 6,14 ; 13,29).

Cette mise en forme littéraire interdit de voir dans ce récit une simple relation historique, et plusieurs auteurs le rapprochent des inscriptions royales proche-orientales, des inscriptions votives araméennes, ou y voient encore une supplique adressée par Néhémie au roi perse, voire à Dieu (voir la discussion de ces différentes positions chez Reinmuth). Ce bref inventaire de quelques positions fait ressortir la difficulté qu'il y a à cerner le genre littéraire du « mémoire de Néhémie ». Williamson propose une solution originale, que nous retiendrons : le « mémoire » se serait développé selon deux étapes littéraires. Au « compte rendu » bref d'une mission confiée à Néhémie par le roi Artaxerxès (la reconstruction du rempart de Jérusalem) s'est

ensuite ajoutée l'écriture d'une «supplique adressée à Dieu» (ainsi, Ne 5,14-19, qui développe Ne 5,10). Cette réécriture par Néhémie lui-même tend à répondre à la contestation tardive que suscita dans certains milieux (le haut clergé notamment) son œuvre réformatrice. Ce modèle d'une double rédaction permet ainsi de faire droit au caractère «hybride» du récit présenté par le mémoire de Néhémie.

3. Thèmes et enjeux

Plus encore que les problèmes littéraires, le livre pose de multiples questions dans son rapport à l'histoire. Tout ici semble commandé par l'écriture théologique des rédacteurs, à commencer par l'histoire des premiers retours (Esd 1 à 6), conçue sur le modèle de l'épopée exodiale : de retour dans leurs terres, les exilés se trouvent en butte à l'hostilité des populations autochtones, comme jadis les tribus conduites par Moïse et Josué eurent à affronter les rois de Transjordanie (Abadie).

Nous ne reviendrons pas sur l'usage très libre qui est fait de la documentation citée, pour n'examiner que deux points d'histoire qui sont directement liés à la réécriture théologique du livre.

3.1. «Sheshbassar, prince de Juda»

Dans le livre, Sheshbassar reçoit deux titres : *hannâsî' lîhûdâh* «le prince de Juda» (Esd 1,8) et *pehâh* «gouverneur» (Esd 5,14). Mais cette figure reste bien obscure, et l'on a voulu la confondre avec celle, mieux connue, de Zorobabel (cf. déjà Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XI, I,13-14), «prince davidique» (1 Ch 3,17-19) et «gouverneur» (Ag 1,1). L'un et l'autre conduisent une caravane de rapatriés (respectivement, Esd 1,11 et Esd 2,2) et posent les «fondations du Temple» (respectivement, Esd 5,16 et Za 4,9). Les tenants de cette thèse postulent que la double désignation correspondrait dans ce cas au *nom officiel* auprès de la chancellerie perse d'une part («Sheshbassar»), et au *nom parmi les exilés* d'autre part («Zorobabel»). De soi, la pratique d'une double nomination n'est pas impossible (cf. Dn 1,6-7; Est 2,7), mais il s'agit alors d'un nom babylonien et d'un nom juif – ce qui n'est pas le cas ici où les deux nominations sont d'origine babylonienne. De plus, la lecture du «document araméen» invite à distinguer les deux personnages, l'un appartenant au passé (Sheshbassar) et l'autre au présent (Zorobabel).

Comment comprendre alors ce flou du récit? Comme l'a montré S. Japhet, le rédacteur final du livre organise l'ensemble du récit autour d'un dyptique commandé par une double figure sacerdotale (le grand prêtre) et laïque (le gouverneur), selon une dyarchie qui s'inspire de la vision des deux oliviers en Za 4 :

1. la reconstruction du Temple par le prêtre Josué et le gouverneur Zorobabel (Esd 1-6);

2. la naissance du judaïsme sous l'égide du prêtre-scribe Esdras et du gouverneur Néhémie (Esd 7-Ne 13).

Dans cette symétrie, la figure de Sheshbaçar n'avait aucune place. Ne pouvant l'éliminer totalement de la mémoire, le rédacteur l'a conservée comme «une sorte de survivance», en l'assimilant à Zorobabel. L'exemple montre ainsi de quelle manière la reconstruction de l'histoire est commandée par une intentionnalité théologique.

3.2. Les relations entre Esdras et Néhémie

De nombreuses indications chronologiques scandent le récit des missions d'Esdras et de Néhémie :

Esd 7,8	Arrivée d'Esdras à Jérusalem «le 5 ^e mois de la 7 ^e année du roi» = 458 avant J.-C.
Esd 7,9–8,31	Durée totale du voyage d'Esdras, «du 12 Nisan au 1 ^{er} Ab» (soit 108 jours)
Esd 10,9	Assemblée réformant les mariages «le 9 ^e mois, au 20 ^e jour»
Esd 10,16–17	Début (1 ^{er} jour du 10 ^e mois) et fin (1 ^{er} jour du 1 ^{er} mois) des travaux de l'assemblée
Ne 1,1	Ambassade vers Néhémie «au mois de Kislew, la 20 ^e année d'Artaxerxès» = décembre 446
Ne 2,1	Entrevue entre Néhémie et le roi «au mois de Nisan» = mars/avril 445
Ne 5,14	Durée de la mission de Néhémie «de la 20 ^e à la 32 ^e année d'Artaxerxès» = de 445 à 433
Ne 7,72b–8,2	Lecture solennelle de la Loi, «le 1 ^{er} jour du 7 ^e mois»
Ne 13,6	Retour de Néhémie à Suse, et «seconde mission» = avant 424?

De cette chronologie très structurée, on retiendra essentiellement deux traits. D'abord, la *contemporanéité d'Esdras et de Néhémie*, clairement affirmée lors de la lecture de la Loi (Ne 8,9) et lors de la dédicace du rempart (Ne 12,36) et reprise dans la notice chronologique de Ne 12,26. L'examen interne montre cependant que cette notice n'est pas une source indépendante. En Ne 8, Néhémie ne joue aucun rôle, et le mode du verbe (un singulier) semble indiquer que son nom est surajouté. Le constat est identique pour Esdras dans la scène de dédicace du rempart : son nom apparaît dans une sorte d'appendice (v. 36c) raccroché au récit par un simple *waw* («et»), qui fait figure d'ajout rédactionnel. La conclusion s'impose : la contemporanéité des deux grands réformateurs est un *artifice littéraire au service d'un projet théologique* (Shaver).

Les mêmes difficultés apparaissent quand il s'agit d'évaluer la *chronologie de leurs missions*. Trois scénarios peuvent être envisagés : (1) suivre l'ordre chro-

nologique du récit (Blenkinsopp, Williamson,); (2) moyennant une correction textuelle en Esd 7,8, maintenir la contemporanéité des missions d'Esdras et de Néhémie (Myers); enfin (3), sans correction du texte, transposer l'arrivée d'Esdras dans un autre contexte: «la septième année d'Artaxerxès II», soit en 398 avant J.-C. (Cazelles, Michaeli).

Des arguments internes au livre, ainsi que l'examen de certaines données juridiques concernant les deux réformes d'Esdras et de Néhémie, permettent de préférer ce troisième scénario: d'un point de vue strictement historique, l'œuvre réformatrice de Néhémie (-445) a précédé celle d'Esdras (-398). Comment expliquer alors la (re)présentation biblique qui inverse les données chronologiques? Une fois encore, le propos théologique mis en scène de manière narrative dans le livre permet d'en rendre compte: comment la Loi aurait-elle pu être promulguée (Ne 8) sans que ne soit résolue la question des mariages mixtes (Esd 9-10), et sans que Jérusalem ne soit affermie dans ses remparts (Ne 2-3/6) et repeuplée (Ne 7)? La Loi est offerte à un peuple purifié et séparé de «tout élément mêlé»; au sens fort que lui donne l'expression d'Esd 9,9, elle constitue désormais un «abri (*gader*) sûr en Juda et à Jérusalem». De plus, la distance mise entre le *firman* royal (Esd 7,11-26) et l'introduction narrative de Ne 8,1 manifeste que cette Loi trouve en Dieu seul sa justification, non dans la bienveillance du souverain perse.

Dans un contexte théocratique aussi nettement affirmé, l'arrivée du prêtre-scribe Esdras, «figure sacerdotale», se devait logiquement de précéder celle de Néhémie, «figure laïque». C'est sur cette visée théologique, plus que sur la reconstitution scrupuleuse des événements passés, que se fonde la chronologie des missions d'Esdras et de Néhémie dans le texte biblique.

«Espace sacré»	«Espace profane»
1. Rupture des mariages mixtes par Esdras <i>dans le cadre liturgique du « Temple », Esd 9-10</i> 3. Lecture solennelle de la Loi par Esdras <i>dans le cadre liturgique de la « Fête des Tentés », Ne 8</i> 5. Rupture des mariages mixtes par Néhémie <i>dans le cadre liturgique du « sabbat », Ne 13</i>	2. Restauration du rempart par Néhémie, <i>Ne 2-3/6</i> 4. Dédicace du rempart par Néhémie, <i>Ne 12,27-47</i>

L'hypothèse d'une erreur ou d'une confusion chronologique due à l'éloignement entre les événements et leur mise en récit ne rend pas compte d'une telle représentation, à dominante plus liturgique (colonne «espace sacré») qu'historique ou chronologique. A n'en pas douter, il s'agit d'un choix délibéré, «par la volonté de l'écrivain» (F. Michaeli), qui place une nouvelle fois en position centrale (point 3 = Ne 8) la lecture solennelle de la Loi.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

A. BERTHOLET, 1902. J. BLENKINSOPP, OTL, 1989. D.J. CLINES, NCBC, 1992². K. GALLING, ATD 12, 1954. A.H.J. GUNNEWEG, KAT 19/1, 1985; 19/2, 1987. G. HÖLSCHER, HSAT, 1923. F. MICHAELI, CAT 16, 1967. J.M. MYERS, AncB 14, 1965. H. SCHEIDER, HSAT 4/2, 1959. H.G.M. WILLIAMSON, WBC 16, 1985.

4.2. Etats de la recherche

M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, 1943 = *The Chroniclers's History* (JSOT.S 50), Sheffield, 1987. W.Th. IN DER SMITTEN, *Esra: Quellen, Überlieferung und Geschichte*, Assen, 1973. U. KELLERMANN, *Nehemiah: Quellen, Überlieferungen und Geschichte* (BZAW 102), Berlin, 1966. T.C.M. VOGT, *Studien zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemiah*, Werl, 1966.

4.3. Ouvrages et articles importants

P. ABADIE, «Le livre d'Esdras: un midrash de l'Exode?», *Trans* 14 (1998), p. 19-31. P.R. ACKROYD, «Chronicles – Ezra – Nehemiah: the Concept of Unity», *ZAW* 100 (1988), p. 189-201. F. AHLEMANN, «Zur Esra-Quelle», *ZAW* 59, 1942/43, p. 77-98. J. BLENKINSOPP, «The mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah», *JBL* 106 (1987), p. 409-21. D. BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158), Fribourg, 1997. H. CAZELLES, «La mission d'Esdras», *VT* 4 (1954), p. 111-40. P.R. DAVIES (éd.), *Second Temple Studies 1: Persian Period* (JSOT.S 117), Sheffield, 1991. T.C. ESKENAZI, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBL.MS 36), Atlanta (GA), 1988. K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964. S. JAPHET, «Sheshbazzar and Zerubbabel», *ZAW* 94 (1982), p. 66-98; *ZAW* 95 (1983), p. 218-229. H.H. SCHRAEDER, *Esra der Schreiber*, Tübingen, 1930. H.G.M. WILLIAMSON, *Studies in Persian Period History and Historiography*, Tübingen, 2004.

1-2 CHRONIQUES

Philippe Abadie

Les livres des Chroniques sont souvent négligés par les lecteurs de la Bible, car on les considère volontiers comme une répétition, déformée et tardive, des livres de Samuel et des Rois. En réalité, les Chroniques livrent plutôt une réinterprétation originale de l'histoire de la royauté selon les convictions des lévites du Second temple. Ecrits aux alentours du quatrième siècle avant J.-C., les Chroniques sont un témoin précieux des espérances et de la théologie du judaïsme à une époque encore mal connue.

1. Plan et contenu du livre

1.1. Structure d'ensemble

Selon la Bible hébraïque, le livre des Chroniques constitue la finale de la troisième partie, les Ecrits, ou *Ketubim*. Certains manuscrits espagnols placent cependant ce livre en tête des Ecrits, sans doute parce que son accentuation fortement cultuelle offrait une bonne introduction au livre des Psaumes qui suivait. A l'inverse, la Septante (suivie par diverses versions : la Vulgate, l'Ethiopien) placent les Chroniques avant le livre d'Esdras et de Néhémie, et les rangent parmi les livres historiques sous le nom de *Paralipomènes* ou « choses omises », l'ordre étant alors : Rois, Chroniques, 1 Esdras, 2 Esdras (= Esdras-Néhémie).

La division du texte en deux livres est tardive : elle est d'abord apparue dans la Septante avant d'être adoptée au ^{xv}^e siècle dans le texte hébreu. Mais le texte massorétique témoigne d'un autre état du texte en ne donnant le total des versets que dans un colophon final placé après 2 Ch 36,23. En réalité, le livre obéit bien plutôt à une division *tripartite*, qui s'opère selon un ordre chronologique : d'Adam à David, de David à Salomon, et de Roboam à la chute de Jérusalem. Un regard plus aigu permet de subdiviser cette dernière partie en deux séquences qui donnent une cohérence théologique à l'ensemble, comme nous le verrons plus loin. Le livre des Chroniques présente ainsi un Israël liturgique, héritier du culte davidique, mais sans cesse menacé dans sa cohésion et son unité à cause de son péché.

I. Les généalogies : Israël en sa terre (1 Ch 1–9)

- A. 1 Ch 1 D'Adam à Israël : les fils de Noé (1,4-27) et les fils d'Abraham (1,28-54)
 B. 1 Ch 2–9 Les descendants d'Israël : les fils d'Israël (2,1–8,40) et ceux qui sont revenus d'exil à Jérusalem (9,1-44)

II. Les règnes de David et de Salomon : Israël en son unité (1 Ch 10–2 Ch 9)

- A. 1 Ch 10 Un contre-modèle : *Saül*
 B. 1 Ch 11–29 Le modèle 1 : *David*
 C. 2 Ch 1–9 Le modèle 2 : *Salomon*

III. Les successeurs de Salomon : Israël en quête d'unité (2 Ch 10–36)

- A. 2 Ch 10–28 De Roboam à Achaz, les fruits de la division
 B. 2 Ch 29–36 D'Ezékias à Sédécias, entre restauration et exil

2. Origine et formation*2.1. Nom du livre*

Le nom hébreu du livre, *dibrê hayyamîm* ou « paroles/actes des jours », est assez bien rendu par l'appellation que lui donne Jérôme dans son *Prologus galeatus* aux livres de Samuel et des Rois : *Chronicon totius divinae historiae*, « la chronique de toute l'histoire divine », d'où découle la désignation courante « les Chroniques ».

A l'inverse, son nom dans la version grecque des Septante : les *Paralipomènes* (« choses omises »), correspond mal à la réalité. De fait, il ne s'agit pas d'une simple reprise des livres de Samuel et des Rois, à laquelle l'auteur aurait adjoint des matériaux propres issus de sources inconnues (ou non utilisées) par ces livres, mais d'une œuvre originale née dans les milieux lévétiques du Second temple de Jérusalem entre 400 et 300 avant J.-C.

Avant de développer ce point, il convient d'examiner brièvement les rapports qu'entretient le livre avec ceux d'Esdras et de Néhémie.

2.2. Une unité d'auteur entre Esdras-Néhémie et Chroniques ?

Sur la base de particularités stylistiques et thématiques communes, L. Zung émit en 1832 l'hypothèse, largement admise depuis (cf. Curtis, Madsen, etc.), d'une unité d'auteur entre ces livres (attribués au « Chroniste »), hypothèse reposant sur une donnée traditionnelle : « Esdras écrivit son livre et les Chroniques, c'est-à-dire la suite des générations jusqu'à lui-même. Et qui l'acheva ? Néhémie, fils de Hakalia » (Talmud babylonien *baba Bathra* 27).

Diverses données ont renforcé l'argument syntaxique, comme (a) la reprise en Esd 1,1-4 de la finale (abrégée) de 2 Ch 36,22-23 ; (b) la présence dans la Septante de 1 Esdras, livre qui reproduit 2 Ch 35-36 ; Esd 1-10 et Ne 8 (en omettant toute allusion à Néhémie) ; et (c) une même utilisation de sources (surtout généalogiques) dans le traitement du récit.

Dans le cadre de cette introduction, il n'est guère possible de développer cette problématique en détail. Toutefois, il convient de noter que cette hypothèse est loin de faire l'objet d'un consensus aujourd'hui. Des études précises (Japhet, Williamson) ont passé au crible ces diverses données, notamment les listes des particularités stylistiques dressées par Driver et Curtis/Madsen, pour ne retenir que six cas sur les quelque cent quarante proposés. De même, loin de refléter un état antérieur du texte, 1 Esdras se révèle à l'examen comme un texte liturgique tardif largement midrachique, empreint de l'affrontement entre juifs et Grecs au temps des Maccabées. 2 Ch 36,22-23 pourrait n'être également qu'un ajout tardif au texte, composé sous l'influence de Esd 1,1ss., lorsque fut adopté l'ordre des livres dans le texte hébreu (Williamson). Quant à l'utilisation de sources écrites et généalogiques, cela relève des conceptions historiographiques du temps, sous une probable influence hellénistique (Hoglund).

L'examen critique de l'argument linguistique se révèle pourtant insuffisant et reproche fut fait, notamment à S. Japhet, de ne pas distinguer assez entre le langage utilisé par les sources du Chroniste (sa *Vorlage*), celui employé par le Chroniste lui-même, et le langage des matériaux secondaires (cf. Mosis, Talshir). Un tel réexamen des rapports entre l'un et l'autre livre doit s'accompagner également d'une évaluation précise de leurs grandes thématiques (Williamson).

Longtemps l'hypothèse de lecture proposée en 1943 par M. Noth a prévalu, selon laquelle la description du royaume théocratique jérusalémite servait le propos anti-samaritain de l'auteur, d'où à la fois la quasi-absence de l'histoire du royaume du Nord dans les Chroniques, et les conflits décrits en Esdras-Néhémie entre le groupe judéen revenu d'exil et les «peuples du pays». Un regard plus attentif montre pourtant une différence de point de vue entre ces livres : si le propos du second est largement hostile aux populations du Nord que symbolise Sanballat, l'adversaire de Néhémie, ce n'est point le cas dans les Chroniques, où le royaume du Nord apparaît parfois sous des traits beaucoup plus positifs (ainsi 2 Ch 25,17-24 ; 28,5-15) et fait l'objet de l'attention des grands rois réformateurs (ainsi 2 Ch 30,5-20 ; 31,1 ou 34,9). Israël en son ensemble embrasse la totalité du pays, intégrant même l'«étranger résidant», le *gēr* (2 Ch 30,25). Pareille perspective intégrationniste s'oppose au particularisme exclusiviste et séparatiste mis en avant dans les réformes d'Esdras et de Néhémie (Braun, Japhet, Abadie). On ne saurait donc enfermer le livre dans la polémique née de la rupture entre juifs et

Samaritains, polémique qui n'a dû survenir qu'après la destruction du Temple du Garizim par Jean Hyrcan en 128 avant J.-C. (Coggins).

De la même façon, le traitement de la thématique exodiale dans l'un et l'autre livre diffère profondément : alors que cette thématique joue le rôle d'un modèle référentiel et structurant en Esdras-Néhémie, elle est occultée en Chroniques au profit d'une autre thématique centrale, celle du Temple jérusalémite.

On peut encore allonger la liste des différences majeures entre les deux livres : ainsi, il manque en Esdras-Néhémie le concept et la terminologie de la rétribution telle qu'elle apparaît en Chroniques ; on notera également le rôle central joué par la dynastie davidique en Chroniques, contrairement à ce qui est le cas en Esdras-Néhémie. Le prophétisme tient également une grande place dans les Chroniques alors qu'il est largement dévalué en Esdras-Néhémie (cf. Ne 6,4-14). Il est plus difficile par contre de s'appuyer sur le témoignage d'Esd 2,40ss. (= Ne 7,43) qui – à la différence de Chroniques – distingue les lévites des chantres (v. 41), des portiers (v. 42) et des « donnés » (servants du Temple, v. 43), dans la mesure où cette divergence peut provenir des sources utilisées par ces deux livres.

Loin d'être clos cependant, le dossier des rapports entre la composition des Chroniques et celle d'Esdras-Néhémie continue à diviser les critiques. Schématiquement, on peut distinguer trois groupes : (1) les exégètes qui admettent une unité d'auteur, au niveau rédactionnel du moins (à la suite de Freedmann et Cross, cf. Ackroyd, Mosis, Clines) ; (2) ceux qui traitent de manière totalement indépendante ces livres (Japhet ; Williamson) ; (3) ceux enfin pour qui il s'agit de deux livres séparés d'un même auteur (Willi, Welten). Pour les raisons évoquées plus haut, d'ordre tant linguistique que thématique, nous nous rangeons parmi les seconds, considérant le livre des Chroniques et celui d'Esdras-Néhémie comme les œuvres d'auteurs et de milieux différents, voire opposés.

2.3. *Datation et milieu de production*

Faute de critères externes bien assurés, la datation du livre des Chroniques est elle aussi très controversée, allant de 515 à 250 avant J.-C. (Welten), voire au-delà (vers 190 avant J.-C. pour A. Lods). Parmi bien d'autres hypothèses, nous en retiendrons deux. Développant l'argumentation de N. Freedmann, F.M. Cross propose de distinguer trois éditions dans l'ensemble Chroniques-Esdras-Néhémie : (1) vers 515 avant J.-C., *Chr 1*, qui est une apologie de l'œuvre restauratrice menée par Zorobabel (1 Ch 10–Esd 3,13) ; (2) du temps d'Esdras, *Chr 2*, incluant la source araméenne d'Esd 5,1–6,19, ainsi que la *Vorlage* de 1 Esdras – un état du texte qui est également reflété par Flavius Josèphe dans *Antiquités juives* XI ; enfin, (3) vers 400 avant J.-C., *Chr 3*, qui introduisit les listes généalogiques de 1 Ch 1–9 et opéra la fusion avec le « mémoire de Néhémie ». Comme on le voit,

cette hypothèse fort ingénieuse admet une certaine unité d'auteur (au stade rédactionnel ultime), ainsi qu'une antériorité (fort discutée aujourd'hui elle aussi) de la réforme d'Esdras sur l'arrivée à Jérusalem de Néhémie.

Plus conforme aux données propres du livre nous paraît cependant l'hypothèse proposée par H.G.M. Williamson. Plusieurs indices permettent de conclure que le livre est de datation perse, comme la mention anachronique des dariques en Ch 29,7, ou l'association de Tadmor et de Hamath-Çova en 2 Ch 8,3-4 qui reflète le système administratif impérial. A cela, on peut ajouter la citation de Za 4,10 en 2 Ch 16,9; ou l'examen de la généalogie des fils de Yékonya en 1 Ch 3,17-24 (six générations dans le TM depuis l'exil, ce qui conduit vers 400-350 avant J.-C.). A la différence de M. Noth ou de W. Rudolph, Williamson attribue de fait au Chroniste la majeure partie de 1 Ch 1-9 (à l'exception de 6,35-38). En l'absence de terminologie grecque ou d'influence hellénistique fortement marquée, il conclut à une datation «quelque part dans le courant du IV^e siècle avant J.-C.» («*at some point within the fourth century B.C.*»). Est-ce à dire pour autant que l'œuvre n'a connu qu'un seul stade rédactionnel? Un examen attentif du statut et du rôle des lévites dans le livre (notamment 1 Ch 15-16 et 1 Ch 23-26) lui permet de repérer une rédaction lévitique principale, reprise de manière polémique quelques décennies plus tard par un réviseur sacerdotal. A l'inverse, Noth (suivi par Rudolph) considère ces chapitres comme un ensemble de matériaux secondaires compilés à l'époque maccabéenne (cf. l'allusion de 1 Ch 24,7).

Une datation au début de l'époque hellénistique n'est pas impossible non plus (cf. Japhet, pour qui l'influence perse est beaucoup moins nette ici qu'en Esdras-Néhémie). Une étude comparative entre les procédés historiographiques utilisés par le livre et ceux des historiens grecs conduit aux mêmes conclusions (Hoglund, Knoppers). Faut-il descendre plus bas encore (III^e siècle avant J.-C.) comme le proposent T. Willi et surtout P. Welten sur la base de l'étude technique du matériel militaire du livre? Une certaine prudence nous invite à privilégier plutôt une date comprise entre 350 et 300 avant J.-C.

Moins complexe apparaît la question du milieu porteur du livre. Une lecture quelque peu attentive révèle le rôle important dévolu aux lévites, spécialement aux chantres. Pour ne prendre que quelques exemples, leur absence explique l'échec du premier transfert de l'arche (1 Ch 15,2); aussi David les convoque-t-il à Jérusalem (15,3ss.), et une fois l'arche parvenue au terme de son parcours, il leur confie la mission de «célébrer, glorifier et louer Yhwh» devant cet emblème sacré d'Israël (16,4ss.). Les lévites jouent un rôle tout aussi central lors des autres grandes réformes, qu'il s'agisse d'instruire Israël sous Josaphat (2 Ch 19,8ss.), ou de la reprise du culte sous Ezékias (2 Ch 29-31). 2 Ch 11,13-17 ne rapporte-il pas aussi que prêtres et lévites ne se laissèrent pas entraîner dans le schisme qui divisa la terre d'Israël en deux royaumes rivaux? Autant de données absentes des livres

de Samuel et Rois qui, loin de provenir de sources propres, sont des créations de l'auteur, et plus encore, de son milieu. Nous y reviendrons ci-dessous, en traitant des enjeux théologiques du livre.

2.4. *Les sources du livre*

La source la plus évidente du livre est le texte biblique lui-même, qu'il ne faut pas réduire aux seuls livres de Samuel et Rois. Ainsi l'ensemble généalogique 1 Ch 1–9 puise largement dans les différents livres du Pentateuque (Gn, Ex et Nb), voire même en Josué et Ruth, et la construction psalmique de 1 Ch 16 combine les Ps 96, 105 et 106. On trouve aussi des allusions à Esaïe (2 Ch 28,16-21), Jérémie (2 Ch 36,21) et Zacharie (2 Ch 16,9).

A maintes reprises, le livre fait référence à des écrits «historiques», comme le «Livre des Rois d'Israël» (2 Ch 20,34), les «Actes des Rois d'Israël et de Juda» (2 Ch 33,18), etc., et à des écrits «prophétiques», comme les «Actes du voyant Samuel» (1 Ch 29,29), les «Actes du prophète Natan» (1 Ch 29,29; 2 Ch 9,29), etc. Le plus souvent, ces multiples références renvoient aux sources canoniques elles-mêmes, bien que le Chroniste opère une sélection dans le matériau. Ainsi réduit-il le règne de Saül à un seul récit (1 Ch 10) et ne rapporte-t-il ni l'épisode peu glorieux pour David de son adultère (2 S 11–12), ni la crise de succession (2 S 9–20; à comparer avec 1 Ch 29,24). Les ombres du règne de Salomon (1 R 11) disparaissent de même de son récit, car ne convenant guère au roi «choisi» pour construire le Temple (Braun, Williamson). Les épisodes retenus subissent eux aussi un véritable travail de réécriture en fonction du propos cultuel de l'auteur; il n'est qu'à comparer, par exemple, 2 S 24 et 1 Ch 21 (cf. sur ce point Knoppers). Cependant, toute divergence entre le Chroniste et ses sources ne lui est pas imputable, ce qui pose la question complexe de la *Vorlage* dont disposait le Chroniste (cf. Cross, McKenzie).

Plus délicate apparaît la question des sources non canoniques auxquelles pourraient renvoyer le «Midrash du Livre des Rois» (2 Ch 24,27) ou divers écrits «prophétiques», comme la «Prophétie d'Ahiyya de Silo» (2 Ch 9,29) et le «Midrash du prophète Iddo» (2 Ch 13,22). S'agit-il d'écrits véritablement indépendants des sources canoniques? Faut-il imputer à ces écrits les nombreuses listes de constructions royales (p. ex., 2 Ch 11,5-12), ou encore les récits prophétiques comme ceux rapportant les interventions d'Azaryahou (2 Ch 15,1-15) ou d'Hanani (2 Ch 15,7-10), inconnus du texte-source? Ou faut-il admettre, avec A.F. Rainey, une source commune à Samuel-Rois et Chroniques, «les chroniques des rois de Juda», issue des cercles prophétiques préexiliques, en insistant sur le propos plus sélectif de l'historiographie deutéronomiste – ce qui expliquerait les récits propres du Chroniste (pour une version différente de cette hypothèse, avec notamment une datation plus tardive de la source commune, voir également

Auld)? A n'en pas douter, la réponse dépend en grande partie de l'idée que l'on se fait du Chroniste et de la fiabilité historique de son œuvre (Japhet). Sur ce point, l'avis des auteurs diverge totalement, depuis un scepticisme absolu jusqu'à une confiance non moins absolue. Deux auteurs récents témoignent des pôles extrêmes de la critique, P. Welten et H.G.M. Williamson. Pour le premier, ces matériaux propres ne sont que des *topoi* liés à la théologie de la rétribution du Chroniste; le second, au contraire, reconnaît une certaine fiabilité historique à ces matériaux repris à diverses sources par le Chroniste – ce qui n'exclut pas un langage et une conceptualisation propre. Quant à nous, nous adopterions plutôt la position de Welten, en remarquant – avec R.W. Klein – que les récits propres du Chroniste sont le plus souvent une habile composition à partir du texte biblique lui-même; à 2 Ch 13, analysé par Klein, ajoutons (à titre d'exemples) l'anthologie psalmique de 1 Ch 16 ou la construction liturgico-guerrière de 2 Ch 20, textes tissés d'éléments repris à Ex 14. Parler ici de « choses omises » serait méconnaître l'esprit du livre, qui tire sa cohérence de son travail propre de relecture (Willi), voire de composition historiographique savante (Kalimi).

Par le biais de la discussion des sources, nous sommes ainsi renvoyés à la théologie du livre.

3. Thèmes et enjeux

Il convient de repartir de la structuration proposée plus haut. Celle-ci montre que l'objet du livre concerne la définition même d'Israël, depuis Adam jusqu'à l'époque du rédacteur.

3.1. Une définition culturelle d'Israël

Un *premier ensemble* (1 Ch 1–9) décrit Israël en sa terre en lui donnant une extension très large. Deux traits caractérisent cet ensemble. Il s'agit premièrement d'affirmer l'importance du principe de *continuité* par-delà la période de rupture (l'exil), en quoi ce modèle « autochtone » s'oppose à d'autres qui privilégient d'abord la rupture (cf. Esdras). En second, on notera l'importance prise par trois figures: Jacob/Israël, Juda, et Lévi, qui répondent aux dynamiques propres du livre: l'unité du peuple autour de ses rois et de ses prêtres et lévites. De fait, la *seconde partie* (1 Ch 10–2 Ch 9) décrit Israël en son unité. L'articulation des figures royales, à travers une symbolique positive (David-Salomon) ou négative (Saül), détermine les rapports d'Israël avec Dieu, rapports médiatisés surtout par le Temple jérusalémite et son culte. D'aucuns (Mosis) y voient même l'articulation entre le passé marqué par la faute (Saül, l'exil), la quête présente inachevée (David, la restauration) et l'accomplissement eschatologique (Salomon, l'adve-

nir). Le *troisième et dernier ensemble* (2 Ch 10–36) décrit enfin la recherche de Dieu par Israël, à travers les aléas de son histoire. Aux figures négatives, Roboam (2 Ch 10–12) et Akhaz (2 Ch 28), s'opposent alors les figures positives de Josias (2 Ch 34–35), et surtout d'Ezékias (2 Ch 29–32), dépeint comme un nouveau Salomon. D'autres figures royales plus contrastées, telles Abiyya (2 Ch 13), Asa (2 Ch 14–16) ou Josaphat (2 Ch 17–21,1), signifient que la quête d'Israël n'est jamais achevée. Le rôle et la distribution des « discours royaux » dans le livre renforcent cette structure. Ainsi, les trois « discours » de David (1 Ch 22 ; 28 et 29) assurent-ils l'unité de l'œuvre cultuelle davidico-salomonienne, tandis que la dernière partie est enclose par deux « discours » de repentance (Abiyya : 2 Ch 13,4-12 ; Ezékias : 2 Ch 30,6-9) qui lui donnent sens : chaque génération devra revivre pour elle-même ce chemin de fidélité selon le principe de rétribution fermement établi en 2 Ch 7,13-14.

3.2. Une relecture du passé en fonction du milieu lévitique

Aussi englobante soit-elle, on ne saurait pourtant réduire à une seule thématique le propos foisonnant du livre (cf. Japhet). Maints auteurs ont noté ainsi l'importance qu'y prend la figure de David. A l'instar de Moïse, le fondateur de la dynastie y apparaît comme l'instaurateur du culte et le modèle des chantres lévétiques. Comme jadis Moïse au Sinaï (Ex 25,1–27,21), David reçoit directement de Dieu le modèle du Temple à construire et le lègue à son fils Salomon (1 Ch 28,11-19). De cette manière, la construction du Temple apparaît comme un achèvement du temps davidique et un accomplissement du nom même de Salomon, « le pacifique » (cf. l'inclusion entre 1 Ch 22,9, avec « paix », *šālôm*, et 2 Ch 8,16, « parfait », *šālem*). En outre, David est à l'origine des classes lévétiques (1 Ch 23–26) et du culte psalmique (1 Ch 15–16 ; repris en 2 Ch 7,6), devenant ainsi avec Moïse le modèle référentiel de toute réforme cultuelle (2 Ch 8,13-15 ; 23,18 ; 29,25-27.30 ; 35,4).

Ce traitement particulier de la figure davidique est diversement interprété par les auteurs. D'aucuns y voient, à travers l'apologie de Zorobabel, l'espoir d'une restauration monarchique au retour d'exil (Freedman, Cross) ou la légitimation de la théocratie postexilique à travers la description de son culte. Williamson parle d'« eschatologie royaliste », et R. Mosis relit pour sa part les figures (exil – restauration – futur eschatologique) de manière très symbolique, comme nous l'avons vu. Selon l'interprétation que nous proposons, la relecture chroniste de la figure de David renvoie à son milieu porteur. On peut dès lors qualifier son livre d'*histoire orientée* par les lévites du Second temple, sorte de plaidoyer juridico-théologique destiné à promouvoir leur statut en le plaçant sous le haut patronage du roi reconnu comme « prophète » (Abadie). Le passé est alors convié en fonction du présent et des rapports complexes opposant le clergé aaronide aux lévites déclassés par la

réforme deutéronomiste et dépréciés dans la théologie sacerdotale héritière d'Ez 44. Le livre des Chroniques est donc né dans un climat polémique; il reflète en outre la vision des « perdants » de l'histoire puisqu'il ne fut reçu qu'après maintes corrections sacerdotales (Williamson).

3.3. Une orientation présente : la fidélité au culte et à la loi

Relevons pour finir une dernière thématique théologique qui caractérise le livre et lui donne une unité, le principe théologique de la rétribution immédiate. A différents lieux clefs du livre, David (1 Ch 22,13; 28,9) et Salomon (2 Ch 7,13-14) énoncent le principe selon lequel chaque génération se trouve devant le choix d'être ou non fidèle à Dieu, c'est-à-dire de s'attacher au culte jérusalémite et à la loi; on peut y ajouter 2 Ch 12,5; 15,2 et 20,20. Etre fidèle, c'est « chercher Yhwh », « s'humilier » devant lui et « revenir » – à quoi s'opposent « l'abandon » et « l'infidélité ». Chaque règne est alors jugé selon ce modèle et reçoit bénédiction (prospérité; activités et constructions nombreuses; victoires sur l'ennemi; soutien populaire) ou malédiction (défaites militaires; impopularité; maladie). Un seul exemple suffira à illustrer le propos: l'infidélité de Roboam (2 Ch 11,18–12,1) prélude à l'invasion égyptienne (2 Ch 12,2-11), jusqu'à ce que sa soumission détourne la colère de Yhwh et ramène la paix (2 Ch 12,12-13). Au demeurant, rien n'est jamais garanti, comme le montre l'histoire de Josaphat construite selon une alternance de « phases positives » (2 Ch 17,1-18a; 19,1–20,30; 21,1) et de « phases négatives » (2 Ch 18,1b-34; 20,35-37) en fonction des alliances du roi avec Yhwh ou avec Israël. Une fois encore, la figure référentielle de David sert de paradigme: le récit en 1 Ch 21 du recensement d'Israël présente moins un roi coupable (v. 7-8: il n'a agi que par ignorance) qu'un pécheur repentant qui intercède pour Israël (Knoppers). La constance du modèle influe sur l'appréciation que l'on peut avoir de la fiabilité historique du livre, qu'on parle alors d'écriture quasi homélitique ou de *topoi* théologiques (Welten).

En conclusion, le livre des Chroniques est donc théologiquement construit autour de trois grandes thématiques: la définition d'Israël comme peuple cultuel; la relecture de l'histoire passée selon le filtre lévitique; et la théologie rétributive qui sert de modèle à l'Israël présent. La constance de ces thématiques donne à l'œuvre son unité par-delà l'apparente division en deux livres.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

R.L. BRAUN, WBC 14, 1986. R.J. COGGINS, CNEB, 1976. E.L. CURTIS/A.A. MADSEN, ICC, 1910. R.B. DILLARD, WBC 15, 1987. K. GALLING, ATD 12, 1954. W. JOHNSTONE, *1 and*

2 *Chronicles* (JSOT.S 253-254), 2 vol., Sheffield, 1997, 1997. S. JAPHET, OTL, 1993. R.W. KLEIN, *Hermeneia*, 2006. G. KNOPPERS, *AncB* 12 (1 Ch 1-9), 2003; *AncB* 12a (1 Ch 10-29), 2004. J.M. MYERS, *AncB* 12-13, 1979-81. W. RUDOLPH, *HAT* 21, 1955. T. WILLI, *BK.AT* 24, 1991-. H.G.M. WILLIAMSON, *NCBC*, 1982.

4.2. *Etats de la recherche*

I. KALIMI, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten* (BZAW 226), Berlin, 1995. R.W. KLEIN, «Chronicles, Book of (1-2)», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 1*, New York et al., 1992, p. 992-1002. W. JOHNSTONE, «Which is the Best Commentary? 11 – The Chronicler's Work», *The Expository Times* 103, 1991, p. 6-11. P. WELTEN, «Chronikbücher, Chronist», *NBL* 1, p. 369-372.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

P.R. ACKROYD, *The Chronicler in His Age* (JSOT.S 101), Sheffield, 1991. E. BEN ZVI, *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles*, London/Gakville, 2006. I. GABRIEL, *Friede über Israel*, Klosterneuburg, 1990. M.P. GRAHAM/K.G. HOGLUND et S.L. MCKENZIE (éd.), *The Chronicler as Historian* (JSOT.S 238), Sheffield, 1997. M.P. GRAHAM/S.L. MCKENZIE (éd.), *The Chronicler as Author* (JSOT.S 263), Sheffield, 1999. T.S. IM, *Das Davidbild in der Chronikbüchern*, Frankfurt a.M. et al., 1985. S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (BEAT 9), Frankfurt a.M. et al., 1989. J. KEGLER/M. AUGUSTIN, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerkes* (FTS 92), Freiburg i.B., 1973. R. MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (FTS 92), Freiburg i.B., 1973. M. OEMING, *Das wahre Israel. Die «genealogische Vorhalle» 1 Chronik 1-9* (BWANT 128), Stuttgart, 1990. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart, 1930. P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn, 1973. H.G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, 1977.

Partie IV

LES LIVRES

DEUTÉROCANONIQUES

Une dizaine d'ouvrages, ne faisant pas partie des 39 livres canoniques de la Bible hébraïque, nous ont été transmis par la traduction grecque de la Septante ; on les appelle « deutérocanoniques ». Voici la liste de ces livres, telle qu'on peut la trouver, par exemple dans la *Traduction œcuménique de la Bible*, la *Bible de Jérusalem* ou la *Bible en français courant* : Judith, Tobit, Premier livre des Maccabées, Second livre des Maccabées, Sagesse de Salomon, Siracide (ou Ecclésiastique), Baruch, Lettre de Jérémie, Daniel grec et Esther grec. La *Lettre de Jérémie* constitue le sixième chapitre de *Baruch* dans la *Vulgate* ainsi que dans certaines éditions de la Bible. Les suppléments grecs des livres de *Daniel* et d'*Esther* sont parfois regroupés à la fin de ces livres comme « additions ». Pour le livre de *Daniel grec*, on précise souvent le titre des quatre sections additionnelles : la *Prière d'Azarya*, le *Cantique des trois jeunes gens*, l'histoire de *Susanne*, *Bel et le dragon*.

1. D'une tradition à l'autre

Les Deutérocanoniques sont nés en milieu juif ; quelques-uns semblent même y avoir connu un certain succès (Tobit, Daniel grec et Siracide). Il est cependant difficile de connaître leur véritable statut dans les communautés juives, puisqu'ils n'ont pas été intégrés dans le canon hébraïque. Ils sont parfois désignés dans la littérature rabbinique comme des « livres extérieurs ».

La tradition catholique les considère comme des livres bibliques à part entière. Elle les désigne néanmoins comme « deutérocanoniques » (secondairement canoniques), parce qu'ils ont été admis plus tardivement dans le canon. C'est en effet seulement à la suite des débats théologiques du concile de Trente (1546) que ces livres ont été reconnus comme inspirés par Dieu, et donc admis par l'Eglise catholique romaine dans la liste des livres de la Bible.

La tradition protestante s'est montrée réservée sur la place à accorder à ces livres dans le corpus biblique, et aucun statut canonique ne leur a jamais été attribué. Considérés comme « utiles » plutôt qu'indispensables à la foi, ces écrits n'ont pas pour autant été rejetés par les réformateurs (les Apocryphes sont toujours présents dans les différentes éditions de la Bible de M. Luther). Rassemblés sous la dénomination « apocryphes » (du verbe grec signifiant « cacher »), ils ont été relégués à une place marginale dans les éditions de la Bible : jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les protestants de toutes traditions les ont regroupés entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ou en fin de Bible. Ensuite, sous l'influence des grandes sociétés bibliques, les Apocryphes ont peu à peu disparu des éditions bibliques

protestantes (Segond, Osterwald, etc.). Aujourd'hui, on constate un regain d'intérêt pour les livres « apocryphes » dans le protestantisme.

2. Apocryphes et Deutérocanoniques

Les termes « Deutérocanoniques » et « Apocryphes » ne correspondent pas exactement à la même liste d'écrits. Les Apocryphes des bibles protestantes comptent en effet trois à six ouvrages supplémentaires, provenant de la Septante ou de la Vulgate, qui viennent compléter la liste des dix livres deutérocanoniques énoncée plus haut : la Prière de Manassé, I Esdras (Vulgate = III Esdras), IV Esdras (ou II Esdras), le Psaume 151, le troisième et le quatrième livre des Maccabées.

Enfin, pour ajouter à la complexité, le terme « apocryphes » est utilisé par les catholiques pour désigner ce que les protestants appellent les *Pseudépigraphes* (1 Hénoc, Testament de Moïse, Apocalypse d'Abraham, etc.).

3. Origine, transmission, date et contenu

Les Deutérocanoniques ont été composés en milieu juif palestinien et alexandrin. L'histoire de leur rédaction s'avère souvent complexe. La plupart de ces ouvrages ont été composés en hébreu ou en araméen, puis traduits en grec (Tobit, 1 Maccabées, Siracide, Judith) ; d'autres semblent avoir été composés directement en grec (Sagesse de Salomon, 2 Maccabées, Esther grec) ; les suppléments grecs au livre de Daniel traduisent peut-être un original sémitique.

Sans que l'on puisse ici préciser davantage (voir pour plus de détails les différentes Introductions à ces livres dans ce volume), la datation des Deutérocanoniques est à situer entre le début du II^e siècle et la fin du I^{er} siècle avant notre ère. Quelques fragments des Deutérocanoniques ont été découverts parmi les manuscrits de la mer Morte : Tobit, la Lettre de Jérémie et Siracide (à Qumran et Massada).

Certaines éditions du texte biblique ont parfois rassemblé les Deutérocanoniques en un seul recueil ; pourtant, celui-ci ne constitue pas un corpus homogène. On ne distingue aucune cohérence interne, hors la louange de Dieu et de ses hauts faits. Les contenus comme les genres littéraires sont assez divers ; on y trouve entre autres des exposés de sagesse (Siracide, Sagesse de Salomon), des récits historiques et martyrologiques (1 et 2 Maccabées), des textes de louanges, des prières (Daniel grec), ainsi que des romans d'édification (Judith, Esther grec, Tobit). Dans l'ensemble, les écrits deutérocanoniques utilisent l'Écriture comme une donnée à intégrer et à réinterpréter ; ils se tournent essentiellement vers le Pentateuque ou les livres historiques. Assez fréquemment, les grandes figures bibliques et les épisodes marquants de l'histoire des Hébreux y sont mis en scène.

4. Importance

Leur importance dans la tradition est évidente : l'utilisation et le succès de ces écrits en milieu juif et chrétien, la traduction de ceux-ci dans les langues anciennes (grec, latin, syriaque, copte, etc.) ont favorisé l'existence de multiples recensions de ces livres : Siracide, Daniel grec, etc., sont autant de témoins de l'importance de ces écrits.

Qui plus est, l'intérêt des livres deutérocanoniques n'est pas à contester aujourd'hui. Les informations et les traditions qu'ils transmettent offrent une meilleure connaissance du judaïsme des deux siècles précédant la naissance du christianisme. Par leur proximité avec les écrits intertestamentaires ou pseudépigraphiques, les Deutérocanoniques sont des témoins importants pour l'histoire de la transmission et du canon, l'évolution des genres littéraires et l'histoire des idées.

En outre, les Deutérocanoniques, transmis par la Septante et plus tard la Vulgate, ont fait partie des *Écritures Saintes* lues et commentées par les premiers chrétiens. A ce titre, ils ont enrichi la piété chrétienne et les débats théologiques ; ils méritent donc toute notre attention.

ESTHER GREC

Jean-Daniel Macchi

La traduction grecque de la LXX (abrégée parfois *o'* ou Texte B) atteste un livre d'Esther de 70% plus long que le texte hébreu. (Cette traduction ne doit pas être confondue avec le «Texte Alpha» d'Esther ; voir sur ce point l'Introduction à Esther). Cette différence s'explique principalement par la présence en grec de six additions. Fidèles à la tradition grecque, reprise par les versions latines, les Bibles catholiques présentent ainsi un livre d'Esther différent de celui contenu dans les Bibles protestantes. A la suite de ce qui s'est fait dans la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), qui publie un «Esther» basé sur le texte hébreu dans la section Ancien Testament et un «Esther grec» basé sur le texte de la LXX parmi les deutérocanoniques, nous traitons ici l'Esther grec à part.

1. Plan et contenu du livre

Dans la LXX, les 6 additions apparaissent au cours d'un récit qui, dans ses grandes lignes, ne diffère pas de celui du texte hébreu d'Esther. Pour la description des parties communes, le lecteur est renvoyé au chapitre de cette Introduction consacré à Esther.

- | | |
|----------------|---|
| <i>Add. A1</i> | Le rêve de Mardochée. En ouverture du livre, Mardochée est présenté comme un homme important de la cour de Suze. Le texte décrit un rêve de Mardochée où apparaissent deux dragons prêts à combattre. A leurs cris, les nations se préparent à attaquer une nation juste qui, bouleversée, crie vers Dieu. De ce cri sort comme d'une petite source un fleuve abondant. Une lumière se lève en plus du soleil, et les humbles dévorent les nobles. |
| <i>Add. A2</i> | Le complot. Juste après, le texte grec relate un complot de deux eunuques contre le roi, lequel est déjoué par Mardochée. Ce complot apparaît comme la cause de la haine de Haman à l'égard de Mardochée et de son peuple. |

- Add. B* **Le décret contre les juifs.** Alors que le décret d'Haman contre les juifs n'est que mentionné dans le texte hébreu, la LXX en décrit longuement le contenu. Le discours anti-sémite est bien mis en évidence. Le principal reproche fait aux juifs est de ne pas se conformer au droit commun (v. 5), et le massacre envisagé est présenté comme une œuvre de salubrité publique.
- Add. C* **Les prières de Mardochée et d'Esther.** Après la décision d'Esther d'intervenir en faveur de son peuple, la LXX insère une prière de Mardochée ainsi qu'une prière d'Esther. Dans celle de Mardochée, outre une demande de salut, le refus de celui-ci de se prosterner devant Haman est expliqué par la volonté de ne pas mettre la gloire des hommes au-dessus de celle de Dieu. Quant à Esther, elle implore protection et insiste sur le fait que sa situation en tant que reine perse constitue une épreuve. Elle a honte de devoir porter les insignes perses, ne participe pas aux banquets païens (donc respecte la *kashrout*), et a horreur de la couche des païens.
- Add. D* **Le récit de l'arrivée d'Esther devant le roi** est beaucoup plus théâtral que dans les deux versets du TM (5,1-2). La peur de la reine est mentionnée, tout comme le changement par Dieu du cœur royal.
- Add. E* **Le décret favorable aux juifs.** Comme le décret anti-sémite, le contenu du décret favorable aux juifs est cité. Haman est chargé de tous les vices, y compris celui de vouloir renverser l'empereur perse. A l'opposé, Mardochée et Esther sont présentés comme des bienfaiteurs de l'empire. Le décret insiste abondamment sur la justice divine qui s'exprime dans la justice royale. Les juifs, race élue (v. 21), sont loués pour leurs coutumes favorables à l'empire (v. 15).
- Add. F* **Interprétation du rêve de Mardochée.** Juste après ce qui constitue la conclusion du TM d'Esther, Mardochée se souvient du rêve initial et l'interprète. Les deux dragons sont Haman et Mardochée, les nations sont évidemment celles qui ont attaqué les juifs alors que la source représente Esther. En outre, Mardochée discerne l'action divine derrière les événements de cette histoire.
- F 11* Le dernier verset du texte de la LXX est un **colophon** précisant l'identité de l'auteur du manuscrit et la datation de celui-ci.

Comme on le voit, les additions se situent à des endroits clefs de l'œuvre. Le rêve de Mardochée et son interprétation (additions A1 et F) encadrent le récit et

en offrent l'interprétation théologique. La symbolique développée (dragons, etc.) et la théologie sous-jacente, qui font des événements relatés le reflet d'un vaste combat cosmique, font penser à l'apocalyptique. L'instant essentiel où Esther s'implique dans le conflit est abondamment développé dans les additions C et D. Quant aux décrets, qui n'étaient que mentionnés dans le TM, ils sont longuement cités par la LXX. On notera finalement que le complot mentionné dans le TM à la fin du chapitre 2 est également rapporté dans la LXX. Il y est dès lors présenté comme un épisode distinct de celui de l'addition A2.

Quelques remarques sur la place des additions dans les versions. Au ^v^e siècle, Jérôme, lorsqu'il traduit la Bible en latin (la Vulgate), choisit, par fidélité au texte hébreu qu'il connaît tout comme la LXX, de placer l'ensemble des additions à la fin du texte. Cette solution, qui peut paraître satisfaisante du point de vue de l'histoire du texte, présente l'inconvénient d'extraire les additions de leur contexte narratif et de les rendre à peu près incompréhensibles. Dans les Bibles en français, différentes approches se côtoient. Les Bibles protestantes traduisent le TM seul. Les Bibles catholiques traditionnelles mettent avec Jérôme les «plus» en fin de volume. La TOB propose, outre sa traduction du TM d'Esther, une traduction de la LXX dans la section deutérocanonique. La Bible de Jérusalem de 1998 choisit par contre de publier la LXX en indiquant en italique les additions de la LXX. La numérotation des chapitres de la LXX est elle aussi variable. Certains numérotent indépendamment les additions A à F sans changer la numérotation des chapitres massorétiques (LXX de Hanhart), d'autres (LXX de Ralph) numérotent les versets des additions en lettres romaines précédées du numéro du verset précédent (ainsi, l'addition E devient 8,12a-x). D'autres encore numérotent les additions et les parties communes en continu, ce qui donne un livre d'Esther en 16 chapitres. Finalement, la Vulgate numérote les suppléments après les chapitres massorétiques.

2. Origine et formation

Dans les parties communes avec le TM, le texte grec de la LXX se base probablement sur un texte hébreu antérieur, proche du TM. Même si le traducteur n'a pas toujours traduit mot à mot et a parfois quelque peu aménagé l'original, il est resté relativement proche de sa source.

Les additions A, C, D et F ont été traduites d'un original sémitique. Leur contenu, notamment le caractère nettement apocalyptique des additions A et F ainsi que les problématiques liées à la pratique religieuse orthodoxe que l'on trouve dans les additions C et D, invite à situer ces additions au plus tôt au cours du ⁱⁱ^e siècle avant notre ère.

La langue grecque utilisée dans les additions B et E est très littéraire et riche en rhétorique. Elle contraste avec la langue pleine de sémitismes que l'on trouve

par ailleurs dans l'Esther grec. Ces deux passages ont sans doute été rédigés directement en grec et ne proviennent pas de la même source que les quatre autres. On peut être tenté de situer ces passages dans le milieu juif de langue grec, peut être à Alexandrie.

Le Colophon qui figure à la fin de l'addition F situe le texte la quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre. Cette indication permet de situer la publication du texte grec de la LXX soit de 114 (sous Ptolémée VIII) soit de 77 avant J.-C. (sous Ptolémée XII).

On peut voir dans la volonté de la LXX de traduire le texte hébreu et de le compléter d'additions provenant de milieux différents (apocalyptiques, orthodoxes et juifs de langue grecque) une volonté de produire un texte standard pour l'ensemble du judaïsme. Nous savons que cette volonté existe à l'époque de la dynastie hasmonéenne. L'élaboration de la version d'Esther de la LXX à cette époque est corroborée non seulement par la datation du Colophon, mais aussi par le fait que ce dernier témoigne, dans sa partie finale, d'une volonté d'obtenir l'*imprimatur* de Jérusalem.

3. Thèmes et enjeux

Les additions grecques sont intéressantes car elles témoignent d'une vraie démarche de relecture théologique d'un récit qui, dans sa version massorétique, est un récit quasiment profane. Alors que Dieu ne figure jamais explicitement dans le texte hébreu, il est massivement inséré à la fois dans le rêve de Mardochée et son interprétation, dans la mesure où c'est lui qui gagne le combat cosmique reflété par le récit. Quant aux additions C et D, elles répondent elles aussi à des préoccupations d'ordre théologique. D'une part, les prières sont une manière de faire de Dieu le seul acteur efficace du récit, celui qui change le cœur du roi. D'autre part, les questions sur la pratique religieuse d'Esther – son vécu dans ce monde étranger – ainsi que les motivations de Mardochée sont abordées sous l'angle de l'orthodoxie juive. Mardochée devient le pieux par excellence et Esther la Juive qui, en dépit des circonstances, reste fidèle à son peuple. Finalement, le contenu des deux décrets est d'un intérêt considérable pour comprendre l'argumentation des discours politiques tant anti – que philo-sémites dans le monde antique.

4. Indications bibliographiques

Voir aussi la bibliographie sur le livre d'Esther.

C.A. MOORE, «Additions to Esther», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, New York et al., 1992, p. 626-633.

DANIEL GREC

Innocent Himbaza

La version grecque du livre de Daniel contient plusieurs épisodes originaux, qui ne se trouvent pas dans la tradition hébraïque. En Daniel 3, Azarya prie alors qu'il est dans la fournaise ardente avec ses compagnons. Ceux-ci se joignent à lui dans une longue louange après qu'un ange a rafraîchi l'air à l'intérieur de la fournaise. Daniel 13 raconte l'histoire de Susanne, qui échappe *in extremis* au courroux de deux vieillards lubriques abusant de leur fonction au sein du peuple grâce au jeune Daniel. Plus tard (ch. 14), le même Daniel se moque de Bel et finit par renverser sa statue et tuer le Dragon, deux divinités babyloniennes. Jeté dans la fosse aux lions, Daniel est finalement sauvé par Dieu, qui l'a d'abord nourri par l'intermédiaire du prophète Habaquq venu de Juda par voie aérienne.

A travers chacun de ces textes, on retrouve l'idée que Dieu sauve son fidèle en toutes circonstances. Puisqu'il est le seul Dieu vivant, il est également le seul qui mérite d'être adoré.

1. Plan et contenu du livre

Le texte grec ajouté au livre de Daniel ne constitue pas un récit suivi, mais se compose de différentes pièces qu'il vaut mieux analyser séparément. Les ajouts à Daniel existent en deux versions, celle de la LXX et celle de Théodotion, qui présentent plusieurs divergences. Celles-ci proviendraient soit d'originaux sémitiques différents (Moore), soit d'amplifications basées sur certaines traditions orales (Delcor). La version la plus répandue, et que nous retenons, est celle de Théodotion. Les récits attestés dans la tradition grecque de Daniel rappellent des textes comme la prière de Baruch (Ba 1,15–3,8), la structure et certaines formules des psaumes (Ps 106; 107; 118 et 136), l'histoire de Joseph et de la femme de Potiphar (Gn 39), le récit d'Elie et des prêtres de Baal (1 R 18), ou encore celui de Daniel dans la fosse aux lions (Dn 6).

1.1. *Daniel 3,24-90 : la prière d'Azarya et l'hymne des trois compagnons*

Ces versets sont insérés entre les v. 23 et 24 de Dn 3. Dans la fournaise ardente avec ses deux compagnons, Azarya prie seul (v. 25-45). Cette prière est une confession du péché du peuple qui subit le courroux d'un Dieu juste. Azarya demande ensuite la grâce du Seigneur ; il souhaite que Dieu soit reconnu comme le Dieu unique, et que les ennemis du peuple soient confondus.

Les serviteurs du roi attisent la flamme, qui consume certains d'entre eux (v. 46-48), alors que l'ange du Seigneur intervient pour rejeter la flamme en dehors de la fournaise et en rendre le milieu rafraîchissant (v. 49-50).

Les trois compagnons célèbrent Dieu (v. 51-90). Ce long texte est comme une litanie dans laquelle le célébrant et l'assemblée antiphonent le texte. On trouve d'abord une louange directe à Dieu (« Béné sois-tu... », v. 52-56). Vient ensuite l'invitation faite à toutes les créatures à bénir le Seigneur (v. 57-87). Enfin, le v. 88 – qui dévie par ailleurs quelque peu du registre poétique du texte – se rapporte à la délivrance de la fournaise ardente, faisant ainsi le lien avec le contexte narratif, alors que les v. 89-90 reprennent les formules de début ou de fin attestées dans certains psaumes.



L'épisode de Suzanne a été souvent représenté. Ici, un sarcophage du IV^e siècle où l'on voit Suzanne guettée par les anciens, et à droite Daniel jugeant les anciens.

1.2. *Daniel 13 : histoire de Susanne*

Susanne, la femme de Joakim, refuse de coucher avec deux anciens du peuple qui la convoitaient (v. 1-27). Ceux-ci convoquent l'assemblée et accusent Susanne d'avoir commis l'adultère avec un jeune homme qui leur aurait échappé. Condamnée à mort, Susanne prie et le Seigneur entend sa prière (v. 28-44) ; un jeune garçon du nom de Daniel fait alors retourner tout le monde au tribunal et confond

les deux faux témoins au sujet de l'arbre sous lequel a eu lieu l'adultère présumé (v. 45-60). Les deux anciens sont exécutés selon la loi de Moïse et Susanne est réhabilitée. A partir de là Daniel devient grand devant le peuple (v. 61-64).

1.3. Daniel 14 : Daniel et les prêtres de Bel, Daniel et le dragon

Bel : au roi babylonien qui vénère Bel comme un dieu, Daniel affirme que seul le Seigneur est vivant (v. 1-7). Les prêtres de Bel doivent alors démontrer que leur divinité est bien réelle, puisqu'elle mange. La sanction est la mort pour eux, en cas d'échec de leur part, ou pour Daniel, en cas de réussite (v. 8-13). Daniel démontre que les offrandes sont mangées, non pas par Bel, mais par les prêtres et leurs familles (v. 14-20). Le roi les fait tuer et remet Bel à Daniel, qui le renverse ainsi que son temple (v. 21-22).

Le dragon : alors que le roi affirme que le dragon vivant mérite qu'on l'adore, Daniel tue celui-ci par des boulettes qu'il lui donne à manger (v. 23-27). Les Babyloniens accusent le roi d'être devenu juif et, sous la pression, il leur livre Daniel qui est jeté dans la fosse aux lions (v. 28-32). Habaquq, pris en Judée et transporté à Babylone par un ange, apporte à manger à Daniel (v. 33-39). Le septième jour, le roi fait sortir Daniel de la fosse et reconnaît son Dieu ; il fait jeter les détracteurs de Daniel dans la fosse, où ils sont aussitôt dévorés (v. 40-42).

2. Origine et formation

2.1. Date, auteurs et destinataires

Les additions à Daniel nous ont été transmises en grec. Toutefois, les chercheurs s'accordent à dire qu'elles proviennent d'originaux sémitiques, hébreux ou araméens (Moore, Bennett, Delcor, Collins). La seule grande objection concerne l'histoire de Susanne. Dans sa lettre à Origène (§4-5), Julius Africanus (III^e siècle) affirme que cette histoire a été composée en grec. Il soulignait d'ailleurs déjà que certains jeux de mots ne sont possibles qu'en grec. Actuellement, plusieurs auteurs considèrent toutefois que les traducteurs pouvaient créer des jeux de mots (Collins, Delcor).

On ne connaît ni les auteurs, ni le lieu de composition des différentes pièces. Leur traduction grecque a probablement pris place à Alexandrie (Davies).

Il est difficile de dater la prière d'Azarya et l'hymne des trois compagnons. Leur composition est vraisemblablement plus ancienne que celle du livre de Daniel et indépendante à l'origine ; elle a été insérée plus tard dans ce recueil (Bennett, Moore, Collins). Le texte en prose (Dn 3,46-50) a été composé en addition au livre de Daniel (Collins). Les trois derniers versets auraient été ajoutés pour faire le lien avec la situation de la fournaise ardente et pour donner une fin au poème (Bennett).

Certains chercheurs datent l'histoire de Susanne à la fin de l'époque perse (Moore). Cette histoire aurait une origine païenne, et aurait ensuite été judaïsée et mise en relation avec Daniel. D'autres auteurs situent le récit de Susanne au début du 1^{er} siècle avant J.-C ; il aurait été composé par un pharisien supporteur de Simon ben Shetah qui, contrairement à la coutume sadducéenne de cette époque en matière de jugements, demandait qu'on réexamine les témoignages (Brüll, Kay). M. Delcor et H. Engel rejettent toutefois l'hypothèse d'une finalité juridique au récit de Susanne. Delcor rejette également l'opinion qui date cette histoire à la fin du 1^{er} siècle après J.-C, et parle simplement d'une date postérieure à la composition du livre de Daniel lui-même ; il voit dans ce récit un midrash haggadique de Jérémie 29,21-23. J.J. Collins envisage une période se situant entre l'époque perse tardive et l'époque hellénistique, en tout cas pas plus tard que le 1^{er} siècle avant J.-C. (cf. aussi fabre).

L'histoire de Bel et du Dragon daterait de la fin du 1^{er} siècle av. J.-C. (Moore, Delcor). Elle présuppose le livre de Daniel dont elle développe divers aspects (Davies, Delcor). Pour Moore, cette histoire s'inspire de Jr 51,34-35.44. Certains auteurs affirment que la vénération d'un serpent ou d'un dragon vivant est inconnue à Babylone. Toutefois, l'iconographie atteste l'existence en Mésopotamie d'un dieu serpent (Delcor). Dans la LXX, le mot *drákôn* traduit l'hébreu *tanîn* (dragon, crocodile) et *nāhāš* (serpent). D'ailleurs, en Ex 4,3 ; 7,10 et 7,15, les deux noms semblent désigner le même animal. La même identification est possible en grec chez Homère (Collins). Moore suppose que l'épisode de Habaquq venant de Judée pour nourrir Daniel dans la fosse aux lions a été ajouté pour que le héros de l'histoire ne soit pas Daniel lui-même, mais Dieu.

Les chercheurs sont divisés quant aux destinataires de ces ajouts. Certains considèrent que leur composition visait des juifs de Babylone, alors que la traduction aurait été destinée à ceux d'Alexandrie. D'autres estiment que les deux histoires de Bel et du Dragon ont été écrites dans un contexte de polémique contre l'idolâtrie des païens (Delcor). Pour Collins, ces histoires ont été composées à Jérusalem dans le premier quart du 1^{er} siècle avant J.-C. et elles n'étaient pas dirigées contre le monde païen. Il fait remarquer que dans l'histoire de Susanne, les Gentils ne jouent aucun rôle, si ce n'est que l'histoire se déroule à Babylone. Dans plusieurs écrits du Second temple, on voit une tendance littéraire à ridiculiser les idoles. Le Judaïsme était confronté aux nouveaux défis (Bergmann).

2.2. Réception

C.A. Moore considère que si ces ajouts ne font pas partie du canon juif, ce n'est pas à cause de leurs idées théologiques et religieuses qui seraient en désaccord avec le texte canonique, mais plus vraisemblablement en raison de certaines divergences littéraires et thématiques. Ainsi, par exemple, le fait que l'histoire de Susanne

soit dirigée contre les anciens du peuple est peut-être une raison de sa non-canonisation (Moore, Collins). Les ajouts grecs à Daniel ne sont cités ni par Philon, ni par Josèphe, ni par Aquila, ni par le Talmud, et ils ne sont pas connus parmi les manuscrits du désert de Juda. J. Milik avait pensé que le ms 4Q551 (4QDanSuz) du 1^{er} siècle avant J.-C contenait un texte correspondant à l'encadrement historique de l'histoire de Susanne. Le lien entre ces deux textes paraît cependant improbable (cf. également Collins), et les éditions récentes de ce manuscrit proposent une lecture différente de celle de Milik (cf. Beyer, Martinez-Tigchelaar).

Contrairement à Moore, et en accord avec W.H. Bennett, nous ne pensons pas non plus qu'on puisse dire que le NT connaisse et cite la version grecque de Daniel. Par contre, le Midrash connaît et cite l'histoire de Bel dans le texte grec de Daniel (ou du moins sa tradition), puisque *Genèse Rabba* LXVIII,13 et *Cantique Rabba* VII,9 opposent Daniel à Bel. Irénée de Lyon (II^e siècle) cite Susanne ainsi que l'histoire de Bel et du Dragon (*Haer.* IV,26,3 ; IV,5,2). Dans sa lettre à Africainus, qui rejetait l'histoire de Susanne comme un récit novateur, Origène la défend comme un écrit canonique (*PG* XI, col 47-86). Jérôme a retenu la prière d'Azarya et l'hymne des trois compagnons ainsi que l'histoire de Susanne, alors qu'il rejette le récit de Bel et du Dragon (*PL* XXV, col. 508-512, 580-584). Hypolyte (*Com. Dan.* I) considère Susanne comme la figure de l'Eglise persécutée. Notons enfin que les additions grecques à Daniel ne sont pas retenues par certaines éditions protestantes de la Bible.

3. Thèmes et enjeux

Il est intéressant de noter que dans ces ajouts à Daniel, nous ne rencontrons aucun des thèmes apocalyptiques qui se trouvent dans le texte canonique.

La prière d'Azarya et l'hymne des trois compagnons déplacent l'enjeu de Daniel 3. Alors que les 33 versets du texte araméen de Daniel mettent l'accent sur le roi et sa cour, les 67 versets de l'ajout grec insistent sur la foi des trois martyrs.

L'histoire de Susanne expose le seul modèle féminin de fidélité envers Dieu dans la littérature daniélique (Moore). Elle montre également que Dieu agit et sauve. Il n'abandonne pas ceux qui sont fidèles à sa Loi (Kay, Delcor). Le récit de Susanne sert à établir que Dieu avait commencé à inspirer Daniel dès sa jeunesse (Kay, Moore), et qu'il avait été confirmé aux yeux de tout le peuple avant d'affronter l'idolâtrie babylonienne. C'est également pour cette raison que certaines éditions (Ziegler) et commentaires (Hypolyte) placent l'histoire de Susanne avant le livre de Daniel. Les différences textuelles entre la LXX et Théodotion (cf. Fabre) font dire en outre à Collins que la version de Théodotion met en avant la piété de Susanne, alors que la LXX souligne plutôt l'impiété des deux anciens.

Selon certains (Moore), l'histoire de Bel et du Dragon démontre la fidélité de Daniel malgré les années et malgré son ascension dans les sphères du pouvoir. Nous pensons néanmoins que cette histoire vise surtout à montrer la nullité des dieux babyloniens, dans la même ligne que la Lettre de Jérémie (voir l'Introduction *ad loc.*, Bergmann, De Martin de Viviés). Les dieux sont tournés en dérision, puisque Daniel montre simplement qu'ils ne méritent pas d'être adorés. On voit même Daniel rire de l'une ou l'autre déclaration du roi (Dn 14,7.19). Delcor et Collins soulignent dans ce sens que le récit de Bel vise à ridiculiser le culte des idoles. Même le roi est amené à se parjurer. En 14,18 il affirme : « Tu es grand, ô Bel, il n'y a en toi aucune fourberie ! », alors qu'en 14,41 il déclare désormais : « Tu es grand, Seigneur, Dieu de Daniel ! et il n'y a pas d'autre que toi ». Au centre de l'histoire de Bel et du Dragon, on trouve ainsi l'enseignement que Dieu est unique, seul vrai créateur et sauveur.

4. Indications bibliographiques

Edition critique du texte

J. ZIEGLER (éd.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum. Vol. 16, pars 2: Susanna. Daniel. Bel et Draco*, Göttingen, 1954.

4.1. Commentaires

[Voir également les commentaires cités dans l'article sur Daniel dans ce volume].

W.H. BENNETT, «The Prayer of Azariah and the Song of the Three Children», dans R.H. CHARLES (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Vol. 1: Apocrypha*, Oxford, 1913, p. 625-637. J.J. COLLINS, Hermencia, 1993. M. DELCOR, SBI, 1971. T.W. DAVIES, «Bel and the Dragon», dans R.H. CHARLES (éd.), *Apocrypha and Pseudepigrapha*, p. 652-664. C.A. MOORE, AncB 44, New York, 1977, p. 23-149.

4.2. Etats de la recherche

J.J. COLLINS, «Current Issues in the Study of Daniel», dans J.J. COLLINS/P.W. FLINT (éd.), *The Book of Daniel: Composition and Reception. Vol. 1 (VTS 81/1)*, Leiden/Boston/Köln, 2001, p. 1-15. K. KOCH, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte. Bd. 1. Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse (AOAT 38)*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1987.

4.3. Ouvrages et articles importants

C. BERGMANN, «Idol Worship in Bel and Dragon and Other Jewish Literature from the Second Temple Period», dans W. KRAUS/R. G. WOODEN (éd.), *Septuagint Research. Issues*

and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SCS 53), Atlanta, 2006, p. 207-223. K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten: aramaistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik/Wörterbuch, deutsch-aramäische Wortliste, Register*, Göttingen, 1984. N. BRÜLL, «Das apokryphische Susanna-Buch», *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur* 3 (1877), p. 1-69. P. DE MARTIN DE VIVIÉS, «Les séjours de Daniel dans la fosse aux lions, regard narratif synoptique», dans C. FOCANT/A. WÉNIN (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-La-Neuve, Avril 2004 (BETL 191), Leuven, 2005, p. 131-143. H. ENGEL, *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung* (OBO 61), Freiburg (CH)/Göttingen, 1985. M.-L. FABRE, *Susanne ou les avatars d'un motif biblique* (sémantiques), Paris, 2000. F. GARCIA MARTINEZ/E.J.C. TIGCHELAAR (éd.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Volume 2 (4Q274-11Q31)*, Leiden et al., 1998. D.M. KAY, «Susanna», dans R.H. CHARLES (éd.), *Apocrypha and Pseudepigrapha*, p. 638-651. J.T. MILIK, «Daniel et Susanne à Qumrân?», dans M. CARREZ/J. DORÉ et P. GRELOT (éd.), *De la Tôrah au Messie. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris* (Octobre 1979), Paris, 1981, p. 337-359.

JUDITH

Christophe Nihan

Bien que le livre de Judith se présente à première vue comme une narration historique, le lecteur découvre toutefois rapidement qu'il a en réalité affaire à un récit allégorique, dans lequel l'histoire d'Israël est librement réécrite. À peine rentré d'exil, Israël est à nouveau attaqué par Nabuchodonosor, le tombeur de Jérusalem en 587, qui n'est toutefois plus roi de Babylone, mais d'Assyrie, et dont le général en chef, Holopherne, porte un nom perse. Israël sera sauvé par une femme, Judith, qui parviendra à elle seule à décapiter le général Holopherne et à donner la victoire à son peuple. La récapitulation libre de l'histoire se double ainsi de la reprise, elle aussi très libre, de toute une série de traditions bibliques de récits héroïques et de ruses de femmes, qui se cristallisent notamment autour de Judith en tant que figure littéraire. Rien de plus sérieux, pourtant, que ce livre, qui n'a rien à voir avec un conte fantastique ; le merveilleux est largement absent ici, contrairement aux récits de Jonas ou de Tobit, et Dieu lui-même n'y intervient jamais directement. Simplement, le récit se situe délibérément en marge de l'historiographie officielle de son époque, celle des rois hasmonéens, qu'elle présuppose mais dont elle prend souvent le contre-pied.

1. Plan et contenu du livre

Le livre de Judith raconte de quelle manière Nabuchodonosor, roi d'Assyrie, engagea une gigantesque campagne contre l'ensemble des peuples de l'Ouest, qui avaient refusé de le soutenir dans sa guerre contre Arphaxad, roi des Mèdes. À la tête d'une armée colossale (cent vingt mille fantassins et douze mille cavaliers), Holopherne, le général en chef de Nabuchodonosor, soumet l'ensemble des nations de l'Ouest et arrive aux portes de Judée et de Samarie (ch. 1–3). Les habitants d'Israël, refusant de se soumettre, organisent la résistance et supplient Dieu de les épargner. Holopherne, après s'être renseigné sur l'identité de cette nation résidant dans les montagnes, met le siège devant Béthulie, une bourgade située selon le récit « en face d'Esdreton, vis-à-vis de la plaine proche de Dotaïm »

(4,6), et qui contrôle une passe dans les montagnes donnant accès à l'ensemble du territoire d'Israël. Coupés de leurs réserves d'eau, les habitants de Béthulie reprochent à leurs chefs de ne pas s'être soumis à l'envahisseur assyrien ; les chefs de la ville promettent alors au peuple de capituler si Dieu n'est pas intervenu pour les sauver d'ici à cinq jours (ch. 4-7). Apprenant cela, Judith, une riche veuve, convoque les chefs de Béthulie chez elle ; elle leur reproche la promesse faite au peuple, qui témoigne d'un manque de confiance en Dieu, et leur annonce qu'elle va accomplir une action d'éclat pour son peuple (ch. 8). Après une longue prière, dans laquelle elle oppose la puissance du Dieu d'Israël, protecteur des faibles, à la puissance militaire des rois de ce monde (ch. 9), Judith part pour le campement assyrien en compagnie de sa servante, et parvient à s'y faire intégrer grâce à sa beauté et à sa ruse. Elle séduit Holopherne, qui l'invite le soir du quatrième jour passé au campement à un banquet, au cours duquel, ravi par la présence de Judith à ses côtés, ce dernier s'enivre à mort. Judith lui tranche la tête, qu'elle ramène alors à Béthulie pour la pendre aux murailles de la ville. Le coup d'éclat de Judith terrorise l'armée assyrienne et galvanise les habitants de Béthulie qui, en compagnie du reste d'Israël, exterminent les Assyriens en déroute. Judith est louée pour son acte héroïque d'abord par les chefs de Jérusalem puis par toutes les femmes d'Israël ; elle entonne un cantique de louange en marche vers Jérusalem, où tout le peuple célèbre la victoire au Temple pendant trois mois. Le livre s'achève par une notice sur le reste de la vie de Judith, dans la manière des notices du livre des Juges (16,21-25).

I. NABUCHODONOSOR, ROI (DIEU) DE L'UNIVERS (JDT 1-7)

1. Situation initiale : conquête et soumission des peuples de l'Ouest (ch. 1-3)

- | | |
|-----------|--|
| 1,1-16 | Contexte de la campagne contre l'Ouest : la guerre entre Nabuchodonosor et Arphaxad, roi des Mèdes |
| 2,1-13 | Instructions à Holopherne pour la campagne |
| 2,14-3,10 | Campagne d'Holopherne à l'Ouest ; soumission de tous les peuples, qui reconnaissent Nabuchodonosor comme seul dieu (cf. 3,8) ; Holopherne arrive aux portes de Judée et de Samarie |

2. Le siège d'Israël (ch. 4-7)

- | | |
|----------|---|
| 4,1-15 | Israël est effrayé mais se prépare à la résistance ; jeûnes, supplications et prières |
| 5,1-6,21 | Holopherne se renseigne sur les habitants d'Israël ; discours d'Akhior, commandant en chef ammonite, qui provoque la colère d'Holopherne. Akhior est expulsé du campement |

- 7,1-32 Siège de Béthulie ; privés de leurs ressources d'eau, les habitants exigent de leurs chefs que la ville se rende ; promesse inconsidérée de ces derniers

II. VICTOIRE DE JUDITH SUR HOLOPHERNE ; YHWH, DIEU DE L'UNIVERS (JDT 8-16)

- 8,1-8 NOTICE INITIALE sur Judith
 8,9-36 *Discours de Judith aux anciens : instructions pour la délivrance d'Israël*
 9,1-14 *Prière de Judith à Dieu*
 10,1-23 Départ de Béthulie et arrivée au campement assyrien ; au départ de Judith, les anciens de la ville louent sa beauté
 11,1-23 Judith seule face à Holopherne I : discours de Judith
 12,1-9 Judith est intégrée au campement assyrien
 12,10-20 Judith invitée au banquet d'Holopherne
 13,1-10a Judith seule face à Holopherne II : Judith décapite Holopherne, ivre mort
 13,10b-20 Départ du campement assyrien et retour à Béthulie ; à son arrivée, les anciens louent le courage et la vaillance de Judith
 14,1-10 *Discours de Judith à tout le peuple : nouvelles instructions pour la victoire d'Israël*
 14,11-15,7 Défaite de l'armée assyrienne
 15,8-13 Judith est d'abord louée par le grand prêtre et le conseil des anciens de Jérusalem, puis fêtée par toutes les femmes d'Israël, qui marchent avec elle vers Jérusalem
 15,14-16,17 *Cantique de Judith*, qui célèbre le Dieu d'Israël comme Dieu de l'univers
 16,18-20 Célébrations de victoire à Jérusalem
 16,21-25 NOTICE FINALE sur Judith

Le récit de Jdt présente une structure élaborée et complexe, dont le principe reste discuté dans la recherche. L'introduction de la figure de Judith au ch. 8 marque toutefois clairement une césure dans la narration, et suggère un plan bipartite (Jdt 1-7 et 8-16 ; contra Zenger, suivi par Otzen, qui identifient un plan tripartite : Jdt 1-3/4-7/8-16). Les deux sections sont d'importance à peu près égale, et la seconde est en outre clairement délimitée par la présence d'une notice d'introduction (8,1-8) et de conclusion (16,21-25) sur Judith. T. Craven (1977 ; 1983) a suggéré que chacune de ces deux sections était structurée selon un schéma concentrique, mais cette suggestion reste discutable. D'une part, les parallèles et les inclusions identifiés par Craven sont souvent très généraux ou même forcés, et

ne font guère droit à la structure de détail de l'œuvre. Les ch. 1–7 semblent plutôt se composer de deux sous-sections thématiquement et structurellement bien distinctes (1–3 et 4–7), les ch. 1–3 racontant la campagne victorieuse de Nabuchodonosor d'abord contre les Mèdes puis contre les peuples de l'Ouest et les ch. 4–7 décrivant le siège de Béthulie. Il est vrai que les ch. 8–16 sont manifestement organisés autour du séjour de Judith au campement assyrien aux ch. 10–13, de part et d'autre duquel plusieurs motifs se font écho (voir le plan ci-dessus); mais même dans ce cas, on ne saurait proprement parler d'une structure concentrique pour cette section. D'autre part, la proposition de Craven est méthodologiquement problématique, dans la mesure où elle tend à surévaluer l'indépendance thématique et structurelle des deux sections; en réalité, l'organisation et la construction de ces dernières est d'abord commandée par la logique *d'ensemble* du récit.

Il semble plus probable que les deux parties principales du récit ont été conçues comme l'antithèse l'une de l'autre. Alors que les ch. 1–7 sont placés sous le signe des victoires de Nabuchodonosor et de son général Holopherne sur tous les peuples du monde connu et se terminent par la perspective de la capitulation de Béthulie et de la défaite d'Israël (7,20b–32), les ch. 8–16 sont placés sous le signe de la victoire de Yhwh, le Dieu d'Israël, et de son «général» Judith sur les Assyriens, et se concluent sur la célébration de la victoire par tout Israël (15,8–16,20). (Noter à ce propos de quelle manière la célébration de la victoire de Judith en 15,12–13, avec des couronnes, fait écho à celle d'Holopherne sur la côte phénicienne, en 3,7.) L'adversaire d'Holopherne, Judith, est, dans la logique du récit, à la fois l'équivalent fonctionnel du général assyrien (c'est elle qui commande l'assaut final aux Israélites, cf. 14,1–4) mais aussi son antitype. En tant que femme et, de surcroît, veuve, c'est une figure de faiblesse par excellence, alors que le général est l'homme le plus puissant de l'empire après le roi assyrien. Une analyse plus fine pourrait aisément montrer comment ce jeu d'antithèse commande toute une série de motifs dans le livre, comme notamment le discours que tiennent Akhior et Judith à Holopherne en Jdt 5–6 et 11 (cf. pour plus de détails Roitman). Tant Akhior que Judith affirment de fait que seul Yhwh décide de la victoire ou de la défaite d'Israël; mais c'est la perspective qui change: Akhior avertit loyalement le général assyrien de sa défaite possible, et est expulsé par ce dernier du campement, alors que Judith trompe Holopherne en lui prédisant une victoire certaine et parvient à se faire admettre dans le camp par ce stratagème. Dans tous les cas, la finalité de ce schéma antithétique est claire. La victoire de Judith sur Holopherne est celle de Yhwh, le Dieu d'Israël, sur Nabuchodonosor. Le fait qu'Holopherne, le général en chef du roi de tous les peuples de la terre, et avec lui toute l'armée assyrienne, sont vaincus «par la main d'une femme» (Jdt 9,10, repris en 13,15) souligne par contrecoup la toute-puissance du Dieu d'Israël, qui apparaît ainsi comme le véritable Dieu de l'univers.

2. Origine et formation

2.1. L'histoire de la transmission de *Jdt*

Notre principal témoin pour le texte de *Jdt* est le texte grec de la LXX, notamment attesté par quatre onciaux (les codices Vaticanus, Sinaiticus [dans lequel manquent *Jdt* 11,13–13,9], Alexandrinus et Venetus), auxquels il faut ajouter de nombreux minuscules ; pour plus de détails, voir notamment R. Hanhart. A cause de la présence de nombreux sémitismes, les spécialistes s'accordent à reconnaître que le texte grec dérive lui-même d'un original sémitique, probablement hébreu (bien que l'araméen ait également été envisagé), dont nous n'avons cependant plus aucune attestation directe. Cette hypothèse fait aujourd'hui encore l'objet d'un large consensus, bien qu'elle soit de temps à autre remise en question. Il existe également plusieurs versions attestées par la tradition de la Vieille Latine. Ces versions ont clairement été faites sur la base du texte grec ; toutefois, plusieurs divergences avec le texte de la LXX actuelle suggèrent qu'elles disposaient d'un original grec sensiblement différent, et sont donc importantes pour l'histoire et la critique textuelles de *Jdt* (pour plus de détails sur cette question, voir en particulier les études publiées par P.-M. Bogaert dans la *Revue Bénédictine* de 1967 à 1978).

Une autre tradition latine, la Vulgate de Jérôme, présente un cas particulièrement intéressant et complexe. De l'aveu même de Jérôme, c'est une traduction libre et non littérale, qu'il se vante d'avoir accompli en une brève nuit de travail (*sic*, ce qu'il faut expliquer par le peu d'importance qu'il attachait au texte de *Jdt*), et pour laquelle il s'est essentiellement basé sur les traductions latines déjà existantes, en cherchant toutefois à les corriger pour les harmoniser avec une version araméenne à sa disposition. Dans la mesure où cette dernière version elle-même ne nous est plus accessible, l'emploi de la Vulgate de Jérôme pour la critique textuelle de *Jdt* est délicat. Néanmoins, la présence de nombreux sémitismes dans la Vulgate par comparaison avec les autres versions latines ne laisse aucun doute sur l'emploi par Jérôme de cette *Vorlage*. Dans la mesure où celle-ci semble en outre effectivement remonter à un original sémitique, et n'est pas simplement une traduction de la LXX, la Vulgate peut être d'un certain intérêt pour la critique textuelle de *Jdt*.

Les versions syriaques sont basées sur la recension hexaplaire du texte grec, qu'elles suivent assez fidèlement. Une version hébraïque de *Jdt* est attestée dans quelques manuscrits médiévaux, qui sont généralement considérés comme des adaptations libres de la Vulgate. Dans une série d'études anciennes, A.M. Dubarle a tenté de démontrer que cette thèse était erronée, et que ces manuscrits hébreux seraient en réalité les plus anciennes versions sémitiques du texte de *Jdt* à notre disposition ; ces versions auraient été traduites en araméen, ce qui expliquerait,

selon Dubarle, la parenté entre ces manuscrits et la version de la Vulgate, elle-même remaniée par Jérôme pour être conformée à la *Vorlage* araméenne dont il disposait. Le modèle de Dubarle n'a toutefois guère été suivi, et il est préférable de conserver sur ce point l'opinion traditionnelle. Enfin, on trouve des versions sensiblement différentes du récit de Jdt dans plusieurs *midrashim* médiévaux, ainsi que dans le témoignage de deux chroniqueurs byzantins; l'identité de l'agresseur, en particulier, s'avère flottante (il peut s'agir de Darius, des Grecs d'Antioche ou des Séleucides), l'héroïne est souvent anonyme, et la ville est clairement identifiée à Jérusalem. En outre, le récit de Judith y est systématiquement rattaché à la fête de Hanoukka, commémorant la dédicace du temple en 164 av. n. è. Ces versions sont intéressantes dans la mesure où elles témoignent de l'importance de la réception de Jdt dans la tradition orale; elles ne sauraient cependant être utilisées pour la critique textuelle comme on a parfois tenté de le faire, même si certaines variantes médiévales du récit de Judith peuvent s'appuyer sur des traditions plus anciennes.

2.2. *Unité et genre littéraire de l'œuvre*

L'unité de l'œuvre a surtout été remise en cause dans la première moitié du xx^e siècle. D'une part, certains exégètes ont cherché à harmoniser les nombreux anachronismes du livre en suggérant que la conflation de différentes époques reflétait le processus de composition graduel du livre, de l'époque néo-assyrienne à l'époque maccabéenne (ainsi notamment F. Steinmetzer en 1907). Une telle suggestion, qui relève d'une forme d'historicisme naïf et objectivant, passe complètement à côté du projet littéraire de l'œuvre, et n'est plus suivie aujourd'hui. D'autre part, on a parfois contesté l'authenticité des ch. 1–7, essentiellement à cause de l'absence de la figure de Judith dans ceux-ci. Néanmoins, l'apparition tardive de la figure de Judith dans le récit peut parfaitement s'expliquer comme une technique narrative, ainsi qu'il a été suggéré ci-dessus, et les chapitres mettant en scène Judith peuvent de toute manière difficilement se comprendre sans le récit qui précède. Une variante de cette hypothèse consistait à voir dans les ch. 1–3 une interpolation visant à insérer le récit primitif (Jdt 4–16*) dans le cadre d'une histoire de dimension mondiale; là encore, toutefois, il semble clair que le récit des ch. 4–16 présuppose Jdt 1–3. En réalité, l'articulation de l'histoire mondiale et de l'histoire individuelle correspond au genre littéraire de l'œuvre (voir ci-dessous), et fait partie intégrante du projet littéraire de cette dernière.

Depuis deux ou trois décennies, l'unité d'ensemble du livre est donc généralement admise, et la discussion ne porte plus que sur quelques passages isolés, en particulier le cantique de Judith en 16,1–17. Certains y voient une interpolation, d'autres un psaume synagogal qui aurait été repris et édité pour l'occasion (ainsi

notamment Moore, p. 252-257). Il est en tout cas douteux que ce psaume ait été absent de la version primitive de Jdt, dans la mesure où il offre la conclusion nécessaire à l'ensemble du récit en affirmant la domination de Yhwh, le Dieu d'Israël, sur l'ensemble de la terre. En outre, il semble aller de pair avec la prière de Judith au début de la seconde section, en Jdt 9 (voir ci-dessus la structure du livre). Compte tenu du contenu du cantique, qui est tout de même étroitement rattaché au reste du récit, il semble également difficile de reconstruire un psaume originalement indépendant derrière ce texte. L'authenticité des v. 13-17 est parfois discutée (cf. Moore), notamment à cause de leur tonalité plus manifestement apocalyptique (cf. surtout v. 15 et 17) et de la critique du culte exprimée au v. 16, qui semble en contradiction avec la valorisation du Temple et du culte sacrificiel à Jérusalem dans le reste du livre. Néanmoins, cette conclusion semble également difficile. L'ensemble du livre est imprégné d'une perspective eschatologique manifeste, et témoigne de quelques points de contact avec la littérature apocalyptique, notamment le livre de Daniel. En outre, l'hymne original peut difficilement s'être conclu avec le v. 12 ; on attendrait au moins une affirmation finale, d'ordre plus général, sur le règne de Dieu, comme en Ex 15,18, affirmation dont 16,17, par contre, peut parfaitement tenir lieu. De fait, les v. 13-17 introduisent le thème de la crainte de Dieu (cf. v. 15 et 16), lequel constitue un aspect central, sinon le point culminant, du message du livre. On peut donc vraisemblablement conclure, de manière générale, à l'unité littéraire de l'œuvre, même si les divergences entre les différentes versions (voir ci-dessus) mettent en évidence de nombreuses variantes de détail, dont il faut tenir compte dans l'étude de Jdt.

Le genre littéraire de l'œuvre continue par contre de faire l'objet d'un débat, qui témoigne surtout de la difficulté à ranger cette dernière dans une catégorie bien définie. En réalité, Jdt se trouve manifestement au confluent de plusieurs traditions littéraires.

1. Comme l'ont souligné plusieurs auteurs, on a manifestement affaire à un *roman juif* influencé par la littérature romanesque gréco-orientale, comme le suggère notamment le motif du meurtre de l'amant avec sa propre épée dans la chambre à coucher, lequel se retrouve chez Xénophon d'Ephèse et chez Jamblique (voir sur ce point par exemple Zenger). Une influence des tragédies grecques sur Jdt a également parfois été invoquée (cf. Lacocque), mais semble cependant beaucoup moins évidente.

2. Toutefois, le genre du roman, qui, contrairement à la nouvelle, articule l'histoire individuelle et l'histoire mondiale (cf. Zenger), est ici mis à contribution de manière très spécifique, dans un récit qui mélange les époques pour récapituler toute l'histoire d'Israël depuis l'exil en un événement unique, la campagne de Nabuchodonosor pour devenir seul roi de la terre. Ce motif évoque clairement le thème biblique (et post-biblique) d'un combat final de dimension cosmique entre

Yhwh et un roi adverse symbolisant la totalité des puissances ennemies d'Israël tel qu'on le trouve par exemple en Ez 38–39 (voir notamment Jdt 16,3-4), si bien que l'on a pu parler pour Jdt d'*allégorie eschatologique*, ou même apocalyptique.

3. Enfin, le récit de Jdt relève clairement d'un genre littéraire proche de ce qui sera plus tard le *midrash* rabbinique, dans la mesure où de nombreuses traditions bibliques sont reprises et commentées ou librement adaptées (voir en détail l'étude fouillée de Schmitz). En particulier, l'histoire de Judith décapitant Holopherne et ramenant sa tête à Béthulie s'inspire à la fois des récits sur le meurtre de Yaël par Siséra en Jg 4,17-24, sur le combat de David contre Goliath en 1 S 17, et sur la victoire d'Abraham contre les rois mésopotamiens en Gn 14 (Jdt 13,18 cite d'ailleurs Gn 14,19-20). Le récit de Jdt reprend également les différentes traditions de la délivrance de Sion/Jérusalem, notamment en 2 Ch 32,1-23 (cf. 2 R 18–19// Es 36–37), qui relatent le siège de l'armée assyrienne devant Jérusalem et le salut miraculeux de la ville, et, surtout, en 1 M 7 et 2 M 15 (siège de Nikanor, le général en chef de Démétrius I Soter, devant Jérusalem en 160 avant notre ère). Comme l'ont relevé plusieurs auteurs, le parallèle est particulièrement frappant entre le récit de Jdt et le texte de 1 M 7,39-50, où Judas Maccabée, agissant comme Judith au nom du Temple de Jérusalem, met en déroute l'armée ennemie après avoir tué Nikanor, et tranche la tête de ce dernier qu'il suspend à la vue de tous à l'extérieur de l'enceinte de Jérusalem. On trouve d'ailleurs des parallèles littéraires entre les deux textes, notamment dans la description de la poursuite de l'armée adverse par les Israélites (1 M 7,44-46 et Jdt 15,1-7). Le cantique de Judith au ch. 16 (16,1-17) est clairement conçu sur le modèle du cantique de Moïse en Ex 15,1-18, qui conclut le récit de l'exode et de la délivrance d'Israël. Le thème général de Jdt, à savoir que c'est «le Seigneur qui brise les guerres» (9,7, repris *in fine* en 16,2) est d'ailleurs une citation d'Ex 15,3 LXX. D'autres parallèles avec le récit d'Ex 1–15 sont manifestes dans Jdt, qui reflètent la volonté de mettre en regard le conflit entre le Dieu d'Israël et Nabuchodonosor, l'oppresseur du peuple juif, avec le conflit entre Yhwh et Pharaon en Ex (pour tous ces parallèles bibliques et quelques autres, voir notamment Schmitz ; Zenger, p. 439-446 ; ainsi qu'Otzen, p. 74-80). De nombreuses autres traditions bibliques sont également présentes bien qu'elles jouent un rôle plus ponctuel. C'est le cas par exemple lorsque Judith, qui se présente comme une descendante de Siméon (9,2 ; cf. déjà la généalogie de 8,1, où Judith est présentée comme une descendante de Salamiel fils de Sarasadaï, le chef de la tribu de Siméon selon Nb 1,6 LXX), fait elle-même référence à l'épisode de la mise à mort des habitants de Sichem par Siméon (et Lévi) en Gn 34 pour justifier le meurtre d'Holopherne qu'elle s'apprête à commettre.



Monnaie d'Antiochus IV Epiphane portant l'inscription
«Roi Antiochus, manifestation de Dieu, vainqueur».

2.3. Date de composition et auteur

Comme l'a montré M. Delcor dans un article de 1967 déjà, plusieurs éléments en Jdt présupposent clairement le contexte historique de l'époque hasmonéenne (142-63 avant notre ère), et cette datation fait aujourd'hui l'objet d'un certain consensus dans la recherche. De nombreux éléments du récit, tels que la désignation de l'assemblée des anciens siégeant à Jérusalem par le terme *gerousia* (Jdt 4,8; 11,14; 15,8), la pratique d'accueillir le vainqueur avec des couronnes en 3,7, ou encore celle de tresser des couronnes d'olive (15,13), ne sont pas attestés avant l'époque séleucide. L'attitude d'Holopherne, cependant, qui détruit les cultes des nations conquises et les oblige à vénérer Nabuchodonosor, n'est guère caractéristique des souverains séleucides et rappelle bien plutôt la politique d'Antiochus IV Epiphane, qui dédia le Temple de Jérusalem à Zeus Olympien en 167 avant J.-C. Antiochus Epiphane s'identifiait lui-même à Zeus, le maître des dieux, à l'instar du Nabuchodonosor de Judith, et des pièces frappées sous son règne portent à côté de son nom la mention «*Theos Epiphanes*» («Epiphane Dieu»). Plusieurs villes mentionnées en Jdt correspondent d'ailleurs à des lieux où Judas Maccabée livra bataille, en particulier Yamnia, Ashdod et Béthoron. Plus spécifiquement, la description du siège de Béthulie en Jdt semble contenir de nombreuses allusions

et références au siège de Beth Zur par Lysias et à la bataille de Beth Zacharia, qui vit la défaite de Judas Maccabée face aux forces séleucides en 162 av. n. è. (cf. Baslez); en ce sens, Jdt est vraisemblablement à comprendre comme une «relecture inversée» de la défaite de Beth Zacharia. La datation post-maccabéenne de Jdt semble en outre confirmée par le fait que la fin de la fête de trois mois célébrant la victoire de Judith au Temple de Jérusalem coïncide exactement avec la date de la fête Hanukkah, célébrant la redédicace du Temple sous Judas Maccabée en 164 avant J.-C. après la profanation de ce dernier par Antiochus IV Epiphane, comme l'a notamment démontré P.-M. Bogaert.

Une étude plus précise des sources du livre de Jdt suggère que l'auteur de ce livre connaissait déjà à la fois la version grecque du livre de Daniel (en particulier Dn 3 LXX; cf. Delcor, p. 174-177) et 1-2 Maccabées (notamment 1 M 7 et 2 M 15, voir ci-dessus). Dans la mesure où 1 M renvoie aux Annales du Pontificat de Jean Hyrcan (134-104 avant notre ère) et est vraisemblablement rédigé peu après la mort de ce dernier (voir sur ce point l'introduction aux livres des Maccabées dans ce volume), la rédaction de Jdt est elle-même vraisemblablement postérieure au règne de Jean Hyrcan. Certains auteurs ont pu défendre une datation à la toute fin de l'époque hasmonéenne ou même au début de l'époque romaine. C'est le cas par exemple de M.S. Eslin et de S. Zeitlin, pour qui la durée de vie de Judith selon la notice de 16,23, 105 ans, correspondrait à l'intervalle chronologique entre 168, date du début des mesures d'Antiochus IV Epiphane contre le culte juif, et 63, date de l'arrivée de Pompée en Palestine; dans cette perspective, la figure de Judith aurait été conçue en hommage à la reine Salomé Alexandra, veuve d'Alexandre Jannée (103-76), qui régna elle-même de 76-67 avant notre ère (cf. également Philonenko). Plusieurs éléments suggèrent toutefois une datation un peu plus haute, vraisemblablement au début du règne d'Alexandre Jannée. Comme l'ont relevé différents auteurs, Jdt ne témoigne pas encore des conflits entre Pharisiens et Sadducéens qui se développeront progressivement sous le règne de Jannée (103-76); en outre, les villes de Jamnia et d'Azot (Ashdod) sont encore décrites comme ne faisant pas partie du royaume hasmonéen (cf. 2,28), alors qu'elles y seront intégrées durant le règne de Jannée (Delcor). Il faut vraisemblablement songer à une datation entre 164, date de la redédicace du temple, et 100 av. n. è. pour la composition de Jdt. Les parallèles entre le siège de Béthulie en Jdt et celui de Beth Zur en 164 av. n. è. pourrait suggérer une datation autour de 160 déjà (ainsi récemment Baslez). Néanmoins, même si les parallèles sont réels, comme déjà souligné, cette conclusion ne s'impose pas nécessairement, et d'autres observations peuvent suggérer une date un peu plus basse.

Il est vraisemblable que le livre de Jdt a été composé à Jérusalem; son auteur a d'ailleurs manifestement une meilleure connaissance de la géographie de la Palestine que de celle des autres régions décrites dans le livre. Compte tenu de l'import-

tance de la réception des traditions bibliques et de l'historiographie hasmonéenne (1-2 M et leurs sources), Jdt est l'œuvre d'un scribe cultivé ayant accès à la bibliothèque du Temple. Ce scribe apparaît comme un héritier des *hasidîm*, ces juifs pieux mentionnés en Maccabées, qui placent la crainte de Dieu par-dessus tout, comme le souligne explicitement le cantique de Judith en 16,15-16. L'insistance sur le respect intégral de la Torah, et notamment de la législation alimentaire, la *kashrout* (cf. 11,13; 12,2.19), a conduit plusieurs exégètes à suggérer que cet auteur était membre en outre du mouvement pharisien (cf. par exemple Craven, 1983, p. 118-121). Il est certain en tout cas qu'il était formé aux techniques de la *halakha*, l'interprétation de la loi, dont on trouve quelques aspects dans le récit de Jdt. Dans la prière de Judith au ch. 9, par exemple, Judith supplie Dieu de l'exaucer en lui rappelant qu'elle est veuve (9,4); ce motif fait référence à un passage du code d'alliance, dans lequel Yhwh déclare qu'il vengera personnellement la veuve maltraitée qui en appelle à lui (Ex 22,21-23). L'exégèse d'Ex 22,21-23 sert alors à légitimer le meurtre d'Holopherne, en présentant Judith (voire, derrière elle, Sion) comme une veuve outragée par l'armée assyrienne et réclamant réparation à Dieu. Quelques éléments du livre, toutefois, suggèrent une certaine distance vis-à-vis du pharisaïsme officiel. Le motif de la conversion d'Akhior en Jdt s'inscrit délibérément contre la Torah et doit être vu comme une tentative de révision de la loi de Dt 23,4-7, laquelle proscriit inconditionnellement l'intégration d'Ammonites dans la communauté; il est douteux que cette position corresponde à la doctrine pharisienne officielle à l'époque de la rédaction de Jdt. De même, le célibat de Judith, qui reste veuve toute sa vie après la mort de son mari, pourrait impliquer une critique de la loi deutéronomique du lévirat (Dt 25,5-10). En outre, l'ensemble du livre est traversé par une utopie eschatologique qui se manifeste notamment dans le thème du renversement des puissants et de l'exaltation des humbles, dont la figure de Judith, en tant que veuve, est en quelque sorte le paradigme (cf. notamment 9,11; 16,7.11.12.16). Cette thématique rapproche Judith de l'eschatologie des *'anawîm* (les «pauvres»), selon laquelle le royaume de Dieu se manifeste chez les pauvres et humbles de cœur (Lacocque). Il faut donc probablement songer à un auteur formé à l'école des scribes pharisiens, mais appartenant néanmoins à un milieu eschatologique en marge du pharisaïsme officiel, de type essénien (Philonenko). Le célibat de Judith rappelle également l'idéal ascétique de certaines sectes juives de l'époque hasmonéenne et romaine, notamment à Qumran. Zenger suggère que le discours d'Akhior en Jdt 5,5-21 serait conçu sur le modèle des discours missionnaires juifs de l'époque, alors que la description de la transe d'Akhior à la vue de la tête d'Holopherne en 14,6, juste avant sa conversion (14,10), refléterait des phénomènes courants lors de cérémonies de conversion de non-juifs au judaïsme. Si l'on suit cette suggestion, on pourrait alors également envisager un milieu missionnaire pour l'auteur de Jdt; néanmoins, même si la référence à la

conversion des étrangers en Jdt est indéniable, l'hypothèse astucieuse de Zenger reste fragile, et il est préférable de la regarder avec prudence.

3. Thèmes et enjeux

Qu'est-ce que l'histoire de Judith? Essentiellement une relecture des événements de 167 avant n. è. (la profanation du Second Temple par Antiochus IV Epiphane) dans une perspective eschatologique spécifique. Antiochus Epiphane est désormais représenté comme l'incarnation de tous les empires qui ont successivement dominé Israël avant même l'époque hellénistique: l'Assyrie, Babylone (Nabuchodonosor) et la Perse (Holopherne); la victoire sur Epiphane annonce donc la délivrance définitive d'Israël du joug étranger. Toutefois, cette délivrance ne doit rien à Israël; elle est exclusivement le fait de son Dieu, qui se révèle de cette manière une fois pour toutes comme le Dieu tout-puissant de l'univers, celui qui a le pouvoir de «briser les guerres» (9,7; 16,2) et de donner la victoire aux plus faibles. Cette utopie eschatologique s'incarne dans la figure de Judith, dont le nom signifie littéralement la Juive, et qui se substitue désormais à Judas Maccabée comme symbole de la résistance de tout le peuple juif face à l'oppresseur étranger. Le parallèle entre les deux figures est d'autant plus saisissant que le récit de Judith combine les deux faits d'armes qui inaugurent et concluent la carrière militaire de Judas Maccabée: la résistance à Antiochus Epiphane (1 M 7) et la victoire sur le général Nicanor (2 M 15), dont la figure d'Holopherne est clairement inspirée (voir ci-dessus); c'est d'ailleurs sur ce dernier épisode que s'achève le récit de 2 Maccabées (cf. 2 M 15,37). Le choix des sources en Jdt est également significatif; tout comme les Maccabées et les Hasmonéens aimaient à se revendiquer des grandes figures du passé, en particulier les juges et les rois davidiques, Judith est comparée à la fois à des figures de l'époque des Juges, en particulier Yaël (Jg 4), et à l'ancêtre David (1 S 17). Mais contrairement à Judas Maccabée, Judith est l'antithèse absolue de la figure du guerrier, et sa victoire sur le général Holopherne annonce la réalisation du renversement eschatologique dont la profanation du Temple par Epiphane était le signe avant-coureur. Désormais, ce sont les humbles et les faibles qui vont régner sur Israël, ceux qui n'ont rien d'autre pour eux que leur confiance en Dieu mais en qui Dieu aime précisément manifester sa puissance, comme le dit explicitement 9,11. Ce renversement des hiérarchies dans une perspective eschatologique s'accompagne d'ailleurs en Jdt d'une critique à peine voilée des autorités officielles. Les chefs de Béthulie apparaissent prêts à livrer la ville à ses ennemis (7,31-32), et sont explicitement critiqués par Judith pour leur manque de foi (8,11ss.). Quant au conseil de Jérusalem, il est implicitement accusé de laxisme religieux par Judith dans son discours à Holopherne, lorsqu'elle laisse entendre que celui-ci est sur le point de délivrer à la ville de

Béthulie l'autorisation de violer la loi sur les animaux consacrés à Dieu afin de pallier au manque de nourriture (11,14-15).

La chronologie spécifique du récit de Jdt, dans lequel la célébration finale de la victoire d'Israël s'achève le jour de la fête de Hanoukkah (cf. Bogaert), doit probablement être mise en rapport elle aussi avec la perspective eschatologique qui sous-tend l'ensemble du livre. On sait que sous la dynastie hasmonéenne, dont les souverains cumulaient les fonctions de roi et de grand prêtre, la légitimité du culte du Second Temple a fait l'objet d'un débat grandissant. Pour certains milieux, dont notamment la communauté de Qumran, la profanation d'Antiochus Epiphane était définitive, et ce malgré la reconsécration du Temple par Judas Maccabée en 164 (cf. 1 M 4,36-61 ; 2 M 10,1-8). Pour l'auteur de Jdt, par contre, il ne fait aucun doute que la reconsécration du Temple inaugure le commencement d'un nouvel âge pour Israël, lors duquel l'ensemble du peuple juif sera enfin rassemblé autour de la ville sainte, Jérusalem, et de son sanctuaire, comme le suggère explicitement la fin du livre en 16,18-20 (pour la valorisation du Temple de Jérusalem en Jdt, voir également 4,2-3 ; 8,21 ; 9,13). Sur ce point en tout cas, Jdt s'accorde avec l'historiographie hasmonéenne officielle. Toutefois, la figure emblématique de cet âge eschatologique n'est plus Judas Maccabée, l'ancêtre fondateur dont se réclame la dynastie hasmonéenne, mais Judith, une veuve samaritaine qui prend la tête d'une armée d'« humbles », de « débilés », de « fils de femmelettes » et d'« enfants de transfuge » (16,11-12), et qui incarne le croyant idéal du nouvel Israël : indépendant des autorités politiques de son temps, et ne craignant que Dieu seul. En ce sens, c'est délibérément que le personnage de Judith a été construit comme une figure anti-dynastique ; Judith (qui reste veuve tout le reste de sa vie et meurt sans enfants) n'est pas une figure d'ancêtre, c'est un pur modèle littéraire, une figure d'édification religieuse et d'identification symbolique, un *exemplum*.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

M.S. ENSLIN/S. ZEITLIN, *The Book of Judith* (Jewish Apocryphal Literature Series 7), Leiden, 1972. C.A. MOORE, *AncB* 40, 1985. L. SOUBIGOU, *Le livre de Judith*, Paris, 1949. F. STUMMER/H. GROSS, *Echter Bibel*, 1967⁴. E. ZENGER, *JSHRZ* 1, Gütersloh, 1981, p. 429-534.

4.2. Etats de la recherche

T. CRAVEN, «The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books», *CBR* 1 (2003), p. 187-229. B. OTZEN, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield, 2002.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

M.-F. BASLEZ, «Polémologie et histoire dans le livre de Judith», *RB* 111 (2004), p. 362-376.
 P.-M. BOGAERT, «Le calendrier du livre de Judith et la fête de Hanuka», *RTL* 15 (1984), p. 67-72.
 T. CRAVEN, «Artistry and Faith in the Book of Judith», *Semeia* 8 (1977), p. 75-101.
 ID., *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL.DS 70), Chico (Ca), 1983.
 M. DELCOR, «Le livre de Judith et l'époque grecque», *Klio* 49 (1967), p. 151-179.
 A.M. DUBARLE, *Judith: Formes et sens des diverses traditions* (AnBib 24), Rome, 1966.
 R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (AAWG.PH 109; MSU 14), Göttingen, 1979.
 J.W. VAN HENTEN, «Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7-13», dans A. BRENNER (éd.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield, 1995, p. 224-252.
 A. LACOCQUE, *Subversives, ou un Pentateuque de femmes* (LeDiv 148), Paris, 1992, p. 45-62.
 M. PHILONENKO, «L'origine essénienne du livre de Judith», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1996), p. 1139-1156.
 A.D. ROITMAN, «Achior in the Book of Judith: His Role and Significance», dans J.C. VANDERKAM (éd.), «*No One Spoke Ill of Her*»: *Essays on Judith* (SBL.EJL 2), Atlanta (GA), 1992, p. 31-45.
 B. SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40), Freiburg i.B. et al., 2004.
 C.C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven (CT), 1945.

TOBIT

Ernst Axel Knauf

Comme Judith, Tobit doit choquer les lecteurs qui s'attendent à ce que la Bible soit sérieuse de bout en bout: Tobit meurt à 112 ans (14,2 version longue) ou même 158 ans (14,11 version courte, en grec). Dans sa jeunesse, il avait connu la déclaration d'indépendance d'Israël sous Jéroboam I (1,4 = *circa* 925 avant J.-C.); sous Salmanassar il fut déporté de Galilée à Ninive (1,2.10 = 727-722), bien qu'en fait sa Galilée natale ait déjà été dévastée par Tiglath-Pileser III en 733. Tobit devint commis voyageur de Salmanassar avant d'être poursuivi par le « fils » de Salmanassar, Sennakérib (*quid* de Sargon II?), puis de revenir en grâce sous Asarhaddon, par l'entremise du neveu de Tobit, le célèbre Ahikar (1,13-22). Comme le livre de Judith, celui de Tobit ignore l'histoire telle qu'on l'apprend à l'école et la raconte comme on aimerait l'entendre, vivante, édifiante.

1. Plan et contenu du livre

Hormis le prologue (1,1-2), Tb est clairement structuré en trois parties. I. *Deux situations de crise indépendantes*, en deux lieux différents: Tobit perd la vue, et Sara, fille de Ragouël, est victime d'un démon qui tue ses maris lors de la nuit de noce (1,3-3,17). II. *Double résolution des deux situations de crise*, mettant en jeu les mêmes personnages (Raphaël, Tobias) et le même remède (un foie de poisson) (4,1-14,1). III. *Epilogue* (14,2-15).

1,1-2	Prologue
I. Deux situations de crise (1,3-3,17)	
a. 1,3-3,6	<i>Ninive</i> : Tobit raconte sa vie exemplaire d'Israélite fidèle au Temple de Jérusalem, puis d'exilé fidèle à la <i>Torah</i> (pureté rituelle et aumônes 1,3-22). Il devient aveugle après avoir enterré un compatriote (2,1-14). Le récit se termine sur une supplique désespérée mais très pieuse (3,1-6)

- b. 3,7-15 *Ecbatane*: Sara, fille de Ragouël, est accusée d'avoir exécuté ses époux successifs, tous morts lors de la nuit de noce (3,7-9). Le lecteur est informé que le coupable est le démon Asmodée (3,8); mais Sara qui l'ignore adresse une prière désespérée (mais néanmoins très pieuse), en même temps que Tobit
- c. 3,16-17 L'ange Raphaël transmet les prières à Dieu (cf. 12,12.15); il est ensuite envoyé pour y répondre (cf. 12,14)

II. Résolution (4,1-14,1)

- A. 4,1-21 Tobit envoie son fils Tobias à Raguès en Médie pour y récupérer un dépôt d'argent (1,14-15; 4,1-2; 20-21). En 4,3-19, Tobit expose sa morale à son fils
- B. 5,1-23 Tobias trouve un compagnon de route, qui n'est autre que l'ange Raphaël (cf. 3,16-17), alias Azarias fils d'Ananias le Grand. Mme Tobit reproche encore (cf. 2,14) à son mari de mettre la vie de leur fils en danger pour de l'argent (5,18-20). Tobit a confiance en l'ange gardien de Tobias (5,22), tout en ignorant que celui-ci est en réalité Azarias lui-même
- C. 6,1-19 Voyage de Ninive à Ecbatane. Tobias attrape un poisson dont le foie a des vertus que Raphaël révèle à Tobias (6,1-9). Raphaël lui parle aussi de sa parente Sara (cf. Gn 24), de ses problèmes, et de la manière de les surmonter. Tobias en tombe immédiatement amoureux (6,10-19)
- D. 7,1-10,14 *Ecbatane*: Tobias et Raphaël sont reçus chez Ragouël (7,1-8). Tobias demande la main de sa fille et le contrat de mariage est conclu sur le champ (7,9-14). Sara craint pour la vie de Tobias (7,15-17), mais le remède du poisson fonctionne (8,1-3). Tobias et Sara prient (8,4-8) puis consomment sans encombre le mariage (8,9). Le père de Sara, qui avait déjà creusé la tombe de son huitième beau-fils, est quitte pour la reboucher (8,10-18). Ragouël décide de célébrer les épousailles enfin réussies de sa fille unique pendant 14 jours et transmet la moitié de sa fortune à Tobias (8,19-21). Raphaël récupère l'argent de Raguès (9,1-6). Ces quatorze jours de retard plongent Tobit et Anna dans l'angoisse: la fête des uns est le deuil des autres (10,1-7; cf. 2,6 [Am 8,10]; Est 9,22). Tobias quitte finalement Ragouël (10,1-14)

- C'. 11,1-19 Tobias et Raphaël rentrent à Ninive. Tobit recouvre la vue avec le même foie de poisson (11,10-13). Sara est accueillie par ses beaux-parents (11,16-19)
- B'. 12,1-21 Arrive le moment de payer Azarias, qui dévoile son identité, en même temps que diverses informations sur la hiérarchie céleste et les illusions d'optique. Avant de disparaître, il ordonne que l'on mette par écrit l'aventure (12,20)
- A'. 13,1-18 Tobit écrit en priant (texte court), ou dit (texte long), un psaume célébrant les hauts faits de Yhwh et la reconstruction de la Jérusalem céleste
- III. Epilogue (14,2-15)**
- a'. 14,1-2 Enterrement et résumé de la vie de Tobit après qu'il a recouvert la vue
- a''. 14,3-11 Les dernières paroles de Tobit : Ninive sera détruite car Nahoum (texte court) ou Jonas (texte long) l'ont annoncé. Jérusalem sera détruite aussi (cf. 13,17-18!), mais reconstruite
- b'. 14,12-15 Après la mort de sa mère, Tobias déménage à Ecbatane chez Ragouël et apprend avec joie la destruction de Ninive par Xerxès et la déportation des Ninivites

2. Origine et formation

On a tenté sur *Tb* des opérations de chirurgie rédactionnelle (Deselaers), mais une telle approche est futile en raison de la transmission et du genre mêmes du livre. Ces deux points sont essentiels pour le problème de l'origine et de l'histoire de la composition de *Tb*, et il nous faut les considérer brièvement ici.

2.1. La transmission du livre

Nous possédons 4 fragments de rouleaux araméens et un fragment de rouleau en hébreu découverts à Qumran, ainsi que trois textes complets dans la LXX : une version courte (G^I), une version longue (G^{II}), et une version mixte (G^{III}). La version courte (que suit le tableau ci-dessus présentant le plan du livre) avait la préférence des critiques, jusqu'à ce que les fragments de Qumran n'apportent du crédit à la version longue. Une sixième version est préservée dans la Vulgate : il s'agit d'un texte de la Vieille Latine (*Vetus Latina*), sommairement révisé par Jérôme sur la base d'un manuscrit araméen, ce qui donne un texte qui diffère de toutes les autres versions de *Tb*. De manière générale, cette variété textuelle suggère que *Tb* était populaire, mais ouvert à toutes sortes de modifications. Pour cette raison, il paraît difficile, sinon impossible, de remonter aujourd'hui au texte d'origine.

2.2. *Le genre littéraire de Tb*

Tb raconte la vie des juifs en diaspora et appartient donc au genre du « récit de diaspora », comme Gn 37–50, Est ou Dn 2–6. Néanmoins, à la différence des récits précédents, cette nouvelle est profondément influencée par l'hellénisme, bien qu'elle soit rédigée à l'origine en araméen. On a clairement affaire à une forme de littérature populaire (dite littérature de caravansérail); voyages exotiques, miracles, sexe et crime en sont les sujets de prédilection. Contrairement à la littérature « sérieuse », comme celle d'Homère ou des dramaturges athéniens, les romans n'avaient à l'époque aucun statut canonique et pouvaient donc continuellement être retravaillés et embellis.



« Tobit et l'ange protecteur en chemin ». Dessin de Rembrandt.

2.3. *Le problème de l'origine de Tb*

Bien que, pour les raisons évoquées ci-dessus, le texte original de Tb nous soit inaccessible, on peut néanmoins avancer quelques conjectures quant à l'origine de ce livre. Tb a vraisemblablement été rédigé en araméen, entre le milieu du III^e et le milieu du II^e siècle avant notre ère; aucune opposition du judaïsme orthodoxe à l'hellénisme n'y est encore perceptible. La traduction hébraïque attestée à Qumran pourrait dater du renouveau nationaliste à la fin du II^e siècle avant notre ère (le même changement de langue, de l'araméen à l'hébreu, est attesté en Daniel).

Tobit peut être considéré comme un produit typique de l'hellénisme araméen juif et de ses efforts d'accommodation, notamment lorsqu'il tente d'incorporer le sage Ahiqar dans la communauté juive (1,21-22; 11,19; 14,10). Le roman de l'officier assyrien Ahiqar, composé autour du ^{vii}^e siècle, était lu par la communauté juive d'Eléphantine (Assouan) en Egypte achéménide (ce roman a d'ailleurs eu une transmission encore plus variée que Tb). Similairement, dans l'hellénisme juif d'expression grecque, c'est Moïse qui invente l'alphabet et le transmet aux Phéniciens, lesquels l'apportent aux Grecs.

Trois régions peuvent être exclues comme centres de production de Tb, et ce sur la base des données du récit lui-même : la Judée, car Jérusalem paraît inatteignable dans le récit ; la Mésopotamie et la Perse, car leur représentation géographique est assez confuse ; et l'Egypte, car c'est là où Asmodée est exilé (8,3). Un environnement syrien ou phénicien est envisageable, bien qu'aucun indice ne le confirme. Certaines affinités avec le Ps 42 feraient de Tobit un juif samaritain. L'auteur vivait-il en diaspora en Galilée, en Syrie méridionale ou au nord de la Transjordanie ?

3. Thèmes et enjeux

1. Tb montre qu'une théologie orthodoxe peut être présentée de manière divertissante et que croire n'empêche pas rire. Tb n'est pas une histoire naïve, et ni l'auteur ni son public n'étaient conscients des anachronismes ; au contraire, son intrigue est constamment ponctuée d'ironie dramatique.

2. Tb démontre que la piété peut rimer avec ironie et raillerie. Dans ce petit livre amusant, Tobit et sa famille sont à la fois caricature et propagande pour le judaïsme orthodoxe. On retrouve là l'une des marques caractéristiques de la tradition juive depuis l'Antiquité, à savoir la capacité à tourner en dérision ses traditions les plus sacrées, sans cesser pour autant d'y adhérer et d'en faire le fondement de son identité.

3. L'histoire, présentée avec tant de sérieux par les Deutéronomistes, est réinterprétée pour devenir ici le réservoir d'une galerie de personnages, de dates et de scènes ouverts à une foule de combinaisons possibles. L'histoire biblique, et plus largement toute la Bible hébraïque, sont allègrement mises à contribution : les patriarches, Job, les prophètes, Esdras et Néhémie (les *Ketubim* forment un commentaire de la Torah et des Prophètes). On pourrait parler ici d'« exégèse narrative » ; Tb est un jeu de piste biblique qui n'en finit pas de tester ses lecteurs (« devine à qui je fais allusion ! »). C'est là le principal apport de Tb, de Jdt, et peut-être aussi d'Est et de Jon, qui soulignent tous que c'est à travers *des histoires* que Dieu agit (et non à travers l'Histoire). Dans un monde pas toujours drôle, nous avons bien besoin d'histoires à bon Dieu bien racontées, qui font que lire la Bible est moins triste.

4. Indications bibliographiques

Editions du texte

C.J. WAGNER, *Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Hebräisch, Aramäisch : mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer* (MSU 28; AAWG. PH 3,258), Göttingen, 2003. S. WEEKS/S. GATHERCOLE et L. STUCKENBRUCK, *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes), Berlin/New York, 2004.

4.1. Commentaires

B. EGO, JSHRZ 2, 1999, p. 873-1007. J.A. FITZMYER, *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin/New York, 2003. H. GROSS, NEB.AT 19, 1987. C.L. KOELHOFFER, *Le livre de Tobit*, Strasbourg, 1976. C.A. MOORE, AncB 40A, 1996.

4.2. Etats de la recherche

D. DORÉ, *Le livre de Tobit ou le secret du roi* (CEv 101), Paris, 1998. B. OTZEN, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield, 2002. R.A. SPENCER, «The Book of Tobit in Recent Research», *CR:BS* 7 (1999), p. 147-180.

4.3. Ouvrages et articles importants

B. BOW/G.W.E. NICKELSBURG, «Patriarchy With a Twist: Men and Women in Tobit», dans A.-J. LEVINE (éd.), «*Women Like This*»: *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (Early Judaism and its Literature 1), Atlanta (GA), 1991. P. DESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Freiburg (CH)/Göttingen, 1982. P.-E. DION, «Raphaël l'exorciste», *Bib.* 57 (1976), p. 399-413. A. DUPONT-SOMMER, «Le livre de Tobie», *Annuaire du Collège de France* 68 (1968-1969), p. 1455-1482. R. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (AAWG.PH 3.139), Göttingen, 1984. M.D. KIEL, «Tobit and Moses Redux», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (2008), p. 83-98. A. PORTIER-YOUNG, «Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy, Community and Happy Endings», *CBQ* 63 (2001), p. 35-54. M. RABENAU, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), Berlin/New York, 1994. M. WEIGL, «Die rettende Macht der Barmherzigkeit. Achikar im Buch Tobit», *Biblische Zeitschrift* 50 (2006), p. 212-243. G.G. XERAVITS/J. ZSENGELLER (éd), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 20-21 May, 2004* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), Leiden/Boston, 2005.

1 ET 2 MACCABÉES

Philippe Abadie

Au-delà des deux livres retenus par certaines Eglises comme « deutérocanoniques » et considérés par d'autres comme « apocryphes », il existe bel et bien un corpus maccabéen dans la littérature juive tardive.

Présentation du corpus

Malgré l'appellation couramment donnée de premier, deuxième, etc., les quatre livres qui forment le corpus maccabéen ne se suivent ni par la chronologie ni par la thématique.

Ainsi, le Troisième livre des Maccabées est le récit légendaire du péril qui survint aux juifs alexandrins sous Ptolémée IV : enfermés dans l'hippodrome pour y être écrasés par des éléphants rendus furieux, les juifs seront épargnés de façon miraculeuse. Ce récit, proche en sa thématique du livre d'Esther, transpose en fait sous Ptolémée IV les difficultés rencontrées en 140-139 avant J.-C. par les juifs d'Égypte pour avoir soutenu la lutte de Cléopâtre II contre son frère et époux Ptolémée VII (145-116 avant J.-C.).

Quant au Quatrième livre des Maccabées qui fut faussement attribué à l'historien juif du Premier siècle, Flavius Josèphe, il s'agit d'un récit anonyme né en Asie mineure, à l'époque hérodienne ou durant le 1^{er} siècle de notre ère. Paraphrase brillante d'un épisode central du Second livre des Maccabées (2 M 6-7), il fait l'éloge du martyr, qu'il considère comme « une école de maîtrise de soi » et non comme un fanatisme (ce que pensaient les Grecs).

Seuls pourtant les deux premiers livres ont été retenus par certains canons. Là encore, si la thématique de ces deux recueils est bien la même – la lutte héroïque des fidèles juifs contre les Grecs persécuteurs –, il s'agit néanmoins d'ouvrages bien distincts : le premier livre couvre l'ensemble de la révolte juive, de la conquête d'Alexandre (vers 330 avant J.-C.) à l'avènement de Jean Hyrcan (début 134 avant J.-C.), tandis que le second s'attache surtout à la genèse de la révolte

et aux exploits de Judas, jusqu'à la mort de Nikanor en 160 avant J.-C. Voilà qui justifie deux présentations séparées.

Problèmes de canonicité

De rédaction tardive, l'ensemble de ce corpus est édité en grec – même si, vraisemblablement, 1 M était originellement écrit en hébreu ou en araméen. Aussi n'a-t-il pas été retenu au nombre des « livres qui souillent les mains » quand fut défini à Yavné, vers la fin du premier siècle, le canon des Ecritures juives. Telle n'était pas la pratique alexandrine antérieure, comme le montre le codex Alexandrinus qui tient ces livres en haute estime ; ni surtout la lecture patristique, qui vit dans les épisodes édifiants rapportés en 2 M la préfiguration du martyre (témoignage) chrétien.

Aussi 1 et 2 M sont-ils consignés dans une liste des livres bibliques (dite « décret de Gélase ») reçus au ^{vi}e siècle par l'Eglise de Rome. Mais ils ne prendront officiellement leur place au sein des autres livres « deutérocanoniques » qu'en 1442 (bulle du pape Eugène IV), décision confirmée par le Concile de Trente lors de sa quatrième session (8 avril 1546). A l'inverse, par fidélité au retour à la *veritas hebraica* de Luther, les Eglises issues de la Réforme les rejetèrent du canon, les considérant comme livres deutérocanoniques, voire « apocryphes ».

Il faut attendre la TOB (première édition, 1975) pour les voir figurer dans une Bible commune à toutes les Eglises, sous l'appellation de « livres deutérocanoniques ». A l'inverse, ils ne figurent pas dans la « Bible Segond », y compris dans la nouvelle édition de 2002.

1. Plan et contenu du Premier livre des Maccabées

Le livre se présente comme l'histoire d'une longue révolte qui, depuis la conquête d'Alexandre, conduit à l'instauration d'une royauté juive autonome avec Jean Hyrcan : le Royaume hasmonéen (du nom de l'ancêtre de la famille). C'est dire son importance pour l'historien du monde hellénistique, au-delà du bibliste. Et de fait, le livre est organisé de manière chronologique – ce qui n'exclut pas des intentions plus complexes, idéologiquement orientées. Un exemple suffira à étayer cette dernière affirmation : dès le départ, le récit construit une opposition fondatrice entre la génération de vauriens (1 M 1,11) qui, d'apostasie en apostasie, fait naître « des jours de grande colère sur Israël » (1 M 1,64), et la génération de justes qui se lève avec le prêtre Mattathias (1 M 2,1-5), dont la mort suscitera « un grand deuil » en tout Israël (1 M 2,70). Au-delà des péripéties complexes qui le composent, le récit est bien théologiquement orienté, il n'est pas une simple narration historique – ce qui appelle en retour une vigilance critique de la part de l'exégète.

Fondamentalement, le livre s'ouvre par un Prologue et suit les exploits des trois fils issus de Mattathias, ce qui donne une structuration relativement simple (voir Saulnier):

Prologue : 1 M 1,1-2,61

(a) Les causes de la révolte (1 M 1) remontent à la conquête d'Alexandre et, suite aux divers conflits de succession (1,1-9), à l'avènement d'un « rejeton impie, Antiochus Epiphane » qui s'appuie en Israël sur des « Sans-Loi » (1,10-15). Ce que la suite développe aux versets 16 à 64 à travers trois épisodes d'importance croissante : le pillage du Temple ; l'installation à Jérusalem d'une garnison grecque ; et l'interdiction de toute pratique juive.

(b) Suivent alors les débuts de la révolte (1 M 2), impulsée par le refus de sacrifier de la part du prêtre Mattathias et le meurtre d'un officier royal (2,1-28). Dans le développement qui suit, deux épisodes revêtent une importance théologique qui dépasse le simple cadre narratif : les « martyrs du sabbat » (2,29-41) et l'alliance entre insurgés et Assidéens (2,45-48). Le « testament » de Mattathias, qui précède sa mort (2,49-61), achève de donner à la révolte son contenu théologique – tout en inscrivant l'écriture du livre en continuité avec d'autres grands récits testamentaires, qu'il s'agisse des testaments de Jacob, de Moïse ou de Josué.

Sur la base de ces prémices, le récit de la révolte elle-même ne pourra être lu que comme retour à la vraie judaïté – au-delà de l'éloge d'une famille et d'une dynastie à venir, les Hasmonéens. Sans entrer dans tous les détails, l'intitulé des trois grandes parties du livre en restitue bien le contenu, ainsi que l'ambiance, qui varie significativement d'un ensemble à l'autre :

1^{re} partie : les hauts faits de Judas (1 M 3,1-9,22)

Il s'agit essentiellement ici de rapporter le ralliement qui s'opère autour de Judas (3,1-2) et qui conduit, dans une première série de combats (contre Apollonius, gouverneur de Samarie, et Séron, gouverneur de Syrie), à la victoire de Judas à Emmaüs et à la purification du Temple en 164 avant J.-C. (4,1-61).

Commence alors une période d'incertitudes (querelles de succession après la mort d'Antiochus IV) et d'échecs juifs, notamment devant l'Akra, la citadelle grecque de Jérusalem (ch. 5 et 6), avant que ne surviennent de nouveaux succès : paix avec Bakkhidès et Alkime (7,1-18) ; victoire sur Nikanor (7,25-50) ; alliance avec les Romains (8,1-31). Comme on le voit, au fil du récit se dessine peu à peu un dessein politique qui dépasse la simple reconquête du Temple et la paix religieuse avec les Grecs.

Pourtant, cette première partie s'achève tragiquement : voulant venger la mort de Nikanor, Démétrius envoie contre Judas une puissante armée conduite par

Bakkhidès et Alkime. Judas trouve la mort à la bataille de Béerzeth (9,1-22). « Tout Israël le pleura et mena sur lui un grand deuil », conclut le récit (v. 20) – ce qui nous renvoie au temps qui a suivi la mort du prêtre Mattathias (voir 2,70).

2^e partie : la guerre de Jonathan (1 M 9,23–12,52)

La mort de Judas fait naître en Israël un temps de ténèbres, durant lequel les impies semblent l'emporter (9,23-31). Peu à peu cependant s'impose la figure de Jonathan, frère de Judas, d'abord comme « juge » d'Israël (9,28-31), puis comme « grand prêtre » nommé par le roi grec Alexandre Balas (ch. 10). Au-delà de cette ascension, le récit met en lumière la grande habileté de Jonathan qui, tout autant que des armes, sait jouer des querelles dynastiques de la cour séleucide, jusqu'à devenir lui-même un dignitaire de celle-ci.

Pour autant, les compromissions de Jonathan, d'abord avec Démétrius II (11,1-52), puis avec Tryphon contre ce même Démétrius (11,53-74), entraîneront sa chute : si l'alliance est renouvelée avec Sparte et Rome (12,1-23) et s'il mène quelques combats victorieux contre des tribus arabes (12,24-34), Jonathan finit par tomber dans une embuscade à Ptolémaïs (12,39-51). Devant un tel désastre, une fois encore « tout Israël mena un grand deuil » (v. 52).

3^e partie : l'indépendance recouvrée par Simon (1 M 13,1–16,24)

La troisième et dernière partie du livre débute par le récit de la succession : Simon, frère de Jonathan, réagit en intensifiant la lutte contre Tryphon qui, par représailles, fait exécuter Jonathan « aux approches de Baskama », en territoire de Galaad. Simon use alors de piété : faisant rechercher les ossements de Jonathan, il construit pour lui un mausolée à Modin, terre familiale (13,1-30). La suite s'organise clairement en deux ensembles narratifs (13,31-49 et 15,1–16,10), encadrant un long éloge de Simon (14,1-47).

C'est en premier la marche vers l'autonomie d'Israël grâce au loyalisme de Simon qui soutient Démétrius II contre l'usurpation de Tryphon (13,1-35). En retour, le roi grec confirme la charte avec les juifs (13,36-42), et Simon accroît son prestige en s'emparant d'abord de Gazara, puis de l'Akra, la citadelle de Jérusalem (13,43-49).

La clairvoyance politique de Simon est alors reconnue, tandis que « le pays fut en repos durant tout le règne de Simon » (14,4-15). De fait, Simon n'apparaît plus comme un chef de guerre révolté, mais comme un vrai souverain autonome qui renouvelle l'alliance avec Sparte (14,16-24), et qu'un décret honorifique de Démétrius confirme dans ses fonctions de grand prêtre, stratège et ethnarque des juifs (14,25-47).

La lutte n'en reprend pas moins avec Antiochus II, fils de Démétrius : si, dans un premier temps, ce dernier confirme la charte de son père (15,1-9),

il finit par prendre ombrage de l'autonomie acquise par Simon (15,25ss.), alors que celui-ci vient d'envoyer à Rome une ambassade qui renouvelle l'alliance conclue avec Judas (15,15-24). Le litige est essentiellement politique et économique: «Vous occupez Joppé, Gazara et la Citadelle de Jérusalem, villes de mon royaume», fait dire par son ambassadeur le roi grec à Simon (v. 28). La lutte reprend, notamment contre Kendébée, épistratège du Littoral, lors de laquelle s'illustre Jean Hyrcan, fils de Simon (15,37-16,10). Aussi est-il naturel qu'il succède à son père, victime à son tour d'un attentat (16,11-24).

Tel est, rapidement résumé, le contenu riche en épisodes et en péripéties de ce livre tout entier écrit à la gloire de la royauté juive hasmonéenne, comme le montre l'examen de ses grands thèmes théologiques (voir ci-dessous).

2. Origine et formation de 1 Maccabées

1 M nous est parvenu en grec, mais le texte original était en langue hébraïque ou araméenne, ce dont témoigne encore Jérôme au ^v^e siècle. Sans doute la disparition de cet original tient-il au fait que les milieux pharisiens avaient fort peu d'estime pour la dynastie hasmonéenne. Il semble pourtant que cet original existait toujours à la fin du ⁱ^{er} siècle après J.-C., puisque Flavius Josèphe l'utilise dans ses *Antiquités Juives*.

De quand dater alors la traduction grecque? Sans doute du premier quart du ⁱ^{er} siècle avant J.-C., lorsque Alexandre Jannée se réconcilia avec les Sadducéens et les descendants d'Onias IV, réfugiés en Egypte. Alexandrie semble le lieu le plus approprié pour cette traduction.

De l'auteur lui-même, on sait peu de choses, si ce n'est qu'il devait s'agir d'un Juif très lettré, nourri des écritures bibliques et de ses grandes figures; d'où le style très anthologique de son livre. Plutôt que d'y voir «un Assidéen très voisin du pharisaïsme» (A. Momigliano), mieux vaut y voir «un partisan convaincu et dévoué des Hasmonéens» (F.-M. Abel), faisant partie des élites jérusalémites (d'où un certain silence sur les compromissions des milieux sacerdotaux et aristocratiques avec la politique d'Antiochus IV).

L'œuvre elle-même est assez unifiée, donnant une vision totalement nationaliste des événements. Peut-être faut-il compter aussi avec quelques additions secondaires, comme la série de lamentations en 1 M 1,25-28; 1,36-40 et 2,8-12, qui donnent au Prologue une grandeur tragique.

Reste à déterminer la date de composition de l'œuvre. Faute d'indices précis, on ne peut que déduire celle-ci de certaines données. Ainsi, l'éloge sans faille qui est fait des Romains montre que le livre est antérieur à 63 avant J.-C., date marquant la violation du Temple par l'arrivée de Pompée (voir Flavius Josèphe,

Guerres Juives 1,152-153). La mort de Simon rapportée en 1 M 16,11ss. situe la composition de l'ouvrage au plus tôt en 134 avant J.-C., mais la notice finale de 1 M 16,23-24 sur Jean Hyrcan, proche par son style des notices de fin de règne dans les livres des Rois (p. ex. 2 R 10,20), suggère que la composition pourrait être postérieure à la mort de Jean Hyrcan, et serait à situer alors après 104 avant J.-C. (ainsi Abel et Starcky). D'autres auteurs préfèrent néanmoins une datation plus haute, vers 120 avant J.-C. (Saulnier), considérant alors 1 M 16,23-24 comme rédactionnel. Il nous est difficile de trancher entre ces deux dates.

3. Thèmes et enjeux de 1 Maccabées

Même une lecture superficielle du livre permet de voir combien son écriture prend modèle sur de grands archétypes bibliques, notamment les exploits de Josué et de Saül. Ainsi, la guerre conduite par Judas est-elle rapprochée de la première conquête, et l'instauration de la royauté hasmonéenne des débuts de la royauté israélite. L'écriture historique se redouble ici d'une écriture midrashique, qui se fonde systématiquement sur la référence scripturaire normative en Israël. A titre d'exemple, prenons le discours que tient Judas avant sa victoire sur Apollonius et sur Séron en 1 M 3,18-22. Aux v. 18-19, l'allusion à Gédéon (Jg 7,1-8) est des plus claires : la victoire ne dépend pas du nombre, elle vient du ciel. Et lorsque Judas oppose les adversaires qui «viennent contre nous, débordant d'orgueil et d'impiété», alors que «nous, nous combattons pour nos vies et pour nos lois» (v. 20-21), résonne dans le récit le défi lancé par David au géant philistin (1 S 17,45). Quant à l'exhortation finale, «Lui les brisera devant nous ; quant à vous, ne les craignez donc pas» (v. 23), elle correspond à l'exhortation de Moïse devant la mer des Roseaux en Ex 14,13-14.

On pourrait multiplier ainsi les exemples qui montrent que le propos du livre dépasse l'apologie d'une dynastie, puisqu'il s'agit de légitimer une lignée sans attache réelle avec la souche d'Aaron (sacerdoce) et de David (royauté). A défaut, la légitimité hasmonéenne est ainsi «scripturaire», le récit tissant des relations idéales avec les ancêtres fondateurs d'Israël.

Par ailleurs, le livre n'est en rien uniforme : «Aux traits merveilleux qui auréolent les hauts faits de Judas, s'opposent les intrigues de Jonathan et le triomphalisme de Simon. Tout se passe comme si l'ouvrage traitait de trois époques en donnant à chacune une teinte différente» (C. Saulnier). Se devine alors une écriture parénétique qui, tout à la fois, exalte les origines de la royauté hasmonéenne (Judas), et met en garde contre un pouvoir reçu de l'extérieur et vivant d'intrigues (Jonathan et, à un moindre degré, Simon). Tout comme en Samuel et en Rois, l'histoire est édifiante, une leçon pour lire le présent (que représente Jean Hyrcan).

L'avertissement s'adresse aussi aux Judéens, notamment à travers l'opposition fondatrice du Prologue entre les «Sans-Loi» et les «zéloteurs de la Loi», que représente symboliquement le prêtre Mattathias dont le zèle contre les impies rappelle celui de Pinhas, fils d'Eléazar (Nb 25,1-18). Dès lors, le rapport d'Israël à la Loi est central dans le livre, à la fois comme norme absolue (d'où l'expression «être zélé pour la Loi», 1 M 2,26-27.50.58; 4,42; etc.) et comme principe de jugement (plus encore des «juifs apostats», qualifiés de *anomoï*, «sans-loi», ou *paranomoï*, «adversaires de la Loi», que des «païens»). Au terme d'une très fine analyse, B. Renaud conclut : «L'aspect juridique de l'Alliance est devenu primordial, c'est ce qui la rapproche de la Loi. Nous assistons ici à un renversement de valeurs : d'un peuple fondé sur l'alliance dont la Loi n'était que le conditionnement on a fait une communauté autour de la Loi à laquelle se ramène l'Alliance». Nous voici parvenus au terme d'une longue évolution, commencée avec l'absolutisation de la Loi lors des réformes d'Esdras et de Néhémie quelque deux siècles plus tôt.

4. Plan et contenu du Second livre des Maccabées

Comme nous l'avons dit en introduction, ce «second» livre n'est en rien la suite du «premier», mais le résumé d'une œuvre monumentale écrite en cinq livres par Jason de Cyrène (voir la «Préface» de l'abrégiateur en 2 M 2,19-32). Au demeurant, la séquence chronologique est fort réduite par rapport à 1 M, allant des causes immédiates de la révolte à la victoire de Judas sur Nikanor, soit de 180 avant J.-C. à 160 avant J.-C.

Parmi d'autres suggestions (voir par exemple également Abel), on peut proposer la structuration suivante, inspirée de Saulnier.

Après une sorte de **prologue** composé de deux lettres festales aux juifs d'Égypte, la première datée de 124 avant J.-C. (2 M 1,10a) et la seconde de 164 avant J.-C. (2 M 1,10b-2,18), et d'une **préface** de l'abrégiateur (2 M 2,19-23), le livre lui-même comporte trois grandes parties, suivies d'un bref épilogue :

1^{re} partie : Les causes de la révolte (2 M 3,1-5,10)

Parmi les causes de la révolte, le livre n'insiste pas tant, comme 1 M, sur les «Sans-Loi» que sur les compromissions des grands prêtres du Temple avec le pouvoir séleucide. Trois figures ressortent du récit, qui sont autant de types symboliques. En premier lieu, Onias le médiateur, dont la sainteté s'oppose à la trahison du trésorier du Temple, Simon (3,1-6), l'épisode le plus marquant étant

celui du châtement d'Héliodore venu piller les trésors du sanctuaire (3,7-40). La seconde figure sacerdotale est celle de Jason l'impie qui, profitant d'un voyage de son frère Onias en Syrie pour répondre des accusations portées par Simon (4,1-6), s'empare du pontificat et le dévoie en introduisant l'hellénisme à Jérusalem (4,7-22). Ce n'est que le début d'une surenchère dont Jason sera la première victime lorsque Ménélas l'usurpateur l'écartera à son tour (4,23-38). Dès lors, la guerre civile s'installe à Jérusalem entre partisans de Jason et de Ménélas, sur fond de la fausse rumeur de la mort d'Antiochus IV Epiphane dans une expédition en Egypte (4,39-5,10).

2^e partie : La persécution (2 M 5,1-7,42)

Dans ce contexte troublé, le souverain grec de retour fait massacrer la population juive (5,11-14), pille le Temple (5,15-23a), et installe à Jérusalem une garnison (5,23b-27). « Or Judas le Maccabée, conclut le texte, avec une dizaine d'autres, se retira dans le désert » (v. 27). A Jérusalem s'installe le culte païen, « pour forcer les juifs à s'éloigner des lois de leurs pères et à cesser de régler leur vie sur les lois de Dieu » (6,1-11). Le tableau est fort sombre mais, aux yeux de l'auteur du livre (voir 6,12-17), est éclairé par le comportement exemplaire des martyrs : d'abord, le vieil Eléazar contraint à manger du porc (6,18-31), puis la mère et ses sept fils préférant la mort à la damnation (7,1-42).

3^e partie : Les hauts-faits de Judas (2 M 8,1-15,36)

Tel est l'arrière-fond de la révolte conduite par Judas et ses compagnons. De premiers succès, d'abord contre Nicanor et Gorgias puis contre Timothée et Bakkhidès (8,1-36), ainsi que la mort ignominieuse d'Antiochus IV (9,1-29), conduisent à la purification du Temple (10,1-8).

Mais la lutte n'en continue pas moins sous Antiochus V Eupator, fils du précédent souverain (10,9-11,12), avant que ne survienne une paix précaire sous forme de lettres d'amnistie (11,13-33). De leur côté, les Romains font alliance avec les juifs (11,34-37). Liés aux intrigues séleucides, de nouveaux combats ne tardent guère (12,1-45), au terme desquels, par mesure d'apaisement, Antiochus V fait supplicier Ménélas (13,1-8) et offre un traité aux juifs (13,18-26).

La fin du livre n'en présente pas moins la guerre menée contre Nicanor, qui voit s'affronter aussi le grand prêtre Alkime et Judas (14,1-15,36). Le livre s'achève sur la mort de Nicanor, célébrée par l'instauration d'un jour de fête en Israël « le treizième jour du douzième mois, appelé Adar en araméen, la veille du jour dit de Mardochée » (15,36).

Epilogue : 2 M 15,37-39

Un bref épilogue de l'abrégiateur répond au prologue, appelant le lecteur à une certaine indulgence.

5. Origine et formation de 2 Maccabées

Rappelons-le : écrit en grec, 2 M est un « abrégé » (2,23.26) de l'œuvre en cinq livres de Jason de Cyrène, ou plutôt, selon 2,31, une adaptation. De Jason, nous ne savons rien de précis, si ce n'est qu'il devait s'agir d'un Juif lettré de la diaspora cyrénaïque, qui entretient certaines relations avec Jérusalem et semble très au fait de l'administration séleucide. Quant à son œuvre originale, il est difficile de s'en faire une idée, car on peut soupçonner que 2 M en est moins le résumé qu'une anthologie de textes reliés entre eux par l'abréviateur, parfois de manière maladroite (comme en 13,21ss.).

En revanche, le dessein de l'abréviateur affleure tout au long du livre, de la préface (2,19-32) à l'épilogue (15,37-39), mais plus encore dans certains jugements théologiques sur le Temple (5,17-20), ou sur la persécution elle-même (6,12-17). Ce style d'écriture est assez typique de « l'historiographie pathétique qui tend à exciter la compassion et la crainte » (Abel), représentée notamment par Théopompe de Chios (*Histoire Philippique*, vers 330 avant J.-C.), Clitarque (vers 305 avant J.-C.) ou Phylarque de Naucratis (vers 220 avant J.-C.). On y retrouve une même recherche de l'effet dramatique, appuyée par un goût du merveilleux et du prodige.

De fait, les exemples abondent en 2 M : couleurs baroques du suicide de Razis (14,37-46); intervention du merveilleux dans l'épisode d'Héliodore (3,24-34); apparitions célestes avant des combats décisifs (11,8-10; 15,12-16), etc. En ressortit également le thème de la punition du tyran, ici Antiochus IV en 2 M 9. Par contraste, le même épisode paraît considérablement plus sobre en 1 M 6,8-9.16 ! Si on lui oppose la mort – tout aussi atrocement décrite – des martyrs, on voit que 2 M envisage l'histoire moins d'un point de vue politique que dans la perspective du jugement rétributif de Dieu.

De quand dater l'ouvrage ? Le dernier événement rapporté en 2 M est la mort de Nikanor (février 160 avant J.-C.), mais l'ouvrage est précédé de deux lettres festales adressées aux juifs d'Égypte, l'une datée de 164 avant J.-C. (développement parénétique sur la fête de Dédicace du Temple : cf. 1,10b-2,18), et l'autre, de 124 avant J.-C., engageant les juifs d'Égypte à manifester leur fidélité au Temple en célébrant la Dédicace : 1,1-10a. Faut-il en conclure qu'un temps relativement long sépare la rédaction de 2 M de l'œuvre de Jason de Cyrène, qui elle, serait antérieure à la mort de Judas (mai 160 avant J.-C.) ?

Pareille conclusion se heurte cependant à plusieurs objections. D'une part, la forme même des récits est trop légendaire pour qu'il faille postuler une rédaction au plus près des événements rapportés ; la rédaction de 2 M suppose au contraire une lente élaboration, qui intègre le merveilleux à l'histoire. D'autre part, les lettres festales ont pu circuler en Égypte indépendamment du corps du livre (voir

le doublet de la mort du tyran en 2 M 1,11-17 et 2 M 9). Sans doute faut-il suivre alors Saulnier, qui date 2 M du règne d'Alexandre Jannée (103-76 avant J.-C.), lorsque les rois-prêtres hasmonéens se réconcilièrent avec les Oniades d'Égypte. A cette lumière, l'intercession céleste du prêtre Onias III en faveur de Judas (15,12-14) prend tout son sens.

Il ne faut toutefois pas descendre trop bas la datation, puisque Philon d'Alexandrie semble connaître 2 M et que 4 M dépend directement de cet ouvrage, comme nous l'avons vu plus haut.

6. Thèmes et enjeux de 2 Maccabées

Comme le montre cette vue d'ensemble, le propos du «second» livre diffère grandement du «premier», et présente notamment une théologie originale sur trois points.

(a) *La fidélité à la loi et aux coutumes juives*, notamment pour ce qui concerne le pur et l'impur et les interdits alimentaires. L'épisode d'Eléazar contraint à manger du porc est à ce titre paradigmatique. Mais cette même fidélité se retrouve dans la prière et le jeûne dans l'adversité (3,15.31 ; 8,2-4 ; etc.) et le combat (10,25-26.38 ; 11,6-9 ; etc.), le respect que l'on doit au Livre saint (8,23 ; 15,9-10) et à la langue des Pères (12,37 ; 15,29), l'observance du sabbat (8,25-26). A cet égard, typique est l'invocation de Judas avant le combat en 15,21-24 qui fait écho à la délivrance de Jérusalem au temps du roi Ezékiás (2 R 19,35-36). Ainsi le livre dessine-t-il en terre de diaspora (l'Égypte) l'attitude du Juif attentif à la Loi de ses pères, fût-ce au péril de sa propre vie.

(b) *Un jugement sur le temple et le sacerdoce*. Le Temple est le lieu même de l'existence juive (5,19-20), d'où son caractère d'inviolabilité, comme le montre l'épisode dramatique d'Héliodore et le jugement final qui intervient en 3,39 : «Celui qui a sa demeure dans le ciel veille sur ce lieu et le protège, et ceux qui y viennent avec de mauvais desseins, il les frappe et les fait périr». Il convient de lire à cette lumière les récits du pillage du sanctuaire (5,15-16 ; voir le commentaire théologique des versets 17 à 20), de sa profanation par l'introduction de cultes païens (6,4-7), et de sa purification (10,1-8).

Dans le même ordre d'idées, à la figure modèle d'Onias, «homme de bien» (3,1.10 ; 4,2.37), et «intercesseur» devant Dieu (3,31-34 ; 15,12) et devant le roi (4,5-6) s'opposent les contre-figures de Jason (4,13-17), et surtout de Ménélas (4,23-29) – voire d'Alkime (14,3-13). Cela se conçoit d'autant mieux que le livre a été composé en Égypte où Onias IV, fils d'Onias III, trouva refuge après que Démétrius I eut nommé grand prêtre Alkime, un helléniste modéré, au printemps 161 ; avec l'appui de Ptolémée IV, il y fonda à Léontopolis un temple concurrent de celui de Jérusalem (Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* 13,64ss. ; *Guerre Juive* 427-430).

A nos yeux, ce rôle moral du grand prêtre – décrit plus comme guide spirituel de la nation juive que comme sacrificateur (ce qui rejoint l'idéal sapientiel de Si 45,15-17) – est la clef de voûte du système théocratique prôné par le livre. Intégrité du Temple, fidélité du peuple à la loi et médiation du grand prêtre en sont les piliers indissociables.

(c) *La théologie de la rétribution*. Ici encore se vérifie ce grand axe du livre, tant dans les réflexions de l'auteur sur le sens providentiel de la persécution (6,12-17) que dans les figures exemplaires d'Eléazar (6,23-31) et de la mère et ses sept fils (7,1-41), auxquelles s'oppose la figure du persécuteur Antiochus IV, voué à une lente décomposition corporelle (9,7-10) et à une mort douloureuse (9,28 ; voir aussi 1,11-17 – bien qu'ici les données légendaires s'appliquent mieux à la mort misérable d'Antiochus III en Elyamide, lors d'un pillage de Temple).

Cette théologie du martyre s'articule étroitement avec l'affirmation de la résurrection des morts, et notamment « des corps » (voir la mort de Razis en 14,37-46). Une ultime composante en est la « communion » entre vivants et morts qui s'exprime dans le « sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché » (12,38-45) et dans l'intercession des saints, Onias et Jérémie (15,12-16).

Ce faisant, le livre prolonge au-delà de la mort corporelle le thème de la rétribution, et rejoint la pensée apocalyptique sur la résurrection des morts, les justes pour la vie éternelle, et les impies pour la damnation éternelle (Dn 12,1-4).

7. Indications bibliographiques

7.1. Commentaires

F.M. ABEL, EtB, 1949. Id./J. STARCKY, SB(J), 1961¹. J.R. BARTLETT, « 1-2 Maccabbes », dans J.D.G. DUNN/J.W. ROGERSON (éd.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids/Cambridge, 2003, p. 831-850. J.A. GOLDSTEIN, AncB 41, 1976; AncB 41A, 1983. C. HABICHT, JSRZ 1/3, 1976. D.R. SCHWARTZ, CEJL, 2008. S. VON DOBBELER, NSK.AT, 1997.

7.2. Etats de la recherche

P. ABADIE, *Lecture des livres des Maccabées. Etude historique et littéraire sur la crise maccabéenne*, Lyon, 1996. D.S. WILLIAMS, « Recent Research in 1 Maccabees », *CR:BS* 9 (2001), p. 169-184. Id., « Recent Research in 2 Maccabees », *CBR* 2/1 (2003), p. 69-84.

7.3. Ouvrages et articles importants

E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchung über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin, 1937 = *The God of the Maccabees: Studies on the*

Meaning and Origin of the Maccabean Revolt (SJLA 32), Leiden, 1979. Id., *Studies in Jewish and Christian History* (AGJU 9), 3 vol., Leiden, 1976-1986. W.D. DAVIES/L. FINKELSTEIN (éd.), *The Cambridge History of Judaism 2 : The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989. R. DORAN, *Temple Propaganda : The Purpose and Character of 2 Maccabees* (CBQ. MS 12), Washington, 1981. H. LICHTENBERGER, «History-writing and History-telling in First and Second Maccabees», dans S.C. BARTON/L.T. STUCKENBRUCK et B.G. WOLD (éd.), *Memory in the Bible and Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 1 Reihe 212), Tübingen, 2007, p. 95-110. A. MOMIGLIANO, «Le deuxième livre des Maccabées», dans B. SILVIA (éd.), *Contributions à l'histoire du judaïsme*, Nîmes, 2002, p. 73-84. E. NODET, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques* (Josèphe et son temps 6), Paris, 2005. V. PARKER, «The Letters in II Maccabees: Reflections on the Book's Composition», *ZAW* 119 (2007), p. 386-402. B. RENAUD, «La loi dans les livres des Maccabées», *RB* 68 (1961), p. 39-67. M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique : IV^e siècle avant J.-C. – III^e siècle après J.-C.*, Paris, 2001. C. SAULNIER, *Histoire d'Israël 3. De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Paris, 1985. Id., *La crise maccabéenne* (CEv 42), Paris, 1982. P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1989. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 4 vol., revus et édités par G. VERMES/F. MILLAR, Edinburgh, 1973-1987. V. TCHERICOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia (PA)/Jerusalem, 1966³. P. VIDAL-NAQUET, «Les Juifs entre l'Etat et l'apocalyptique», dans C. NICOLET (éd.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen : 264-27 avant J.-C. T. 2, Genèse d'un Empire* (Nouvelle Clío 8bis), Paris, 1989², p. 850-854. E. WILL/C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos – Hellénismos : essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986. G.G. XERAVITS/J. ZSENGELLÉR (éd.), *The Books of the Maccabees : History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 9-11 June 2005* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 118), Leiden/Boston, 2007.

SAGESSE DE SALOMON

Thierry Legrand

Que l'on en fasse une lecture continue ou que l'on y explore quelques thèmes précis (justice, sort des impies, théologie, histoire du salut...) l'impression est toujours la même: le livre de la Sagesse offre de grandes qualités poétiques et spirituelles, il ne laisse pas son lecteur indifférent et ne ménage pas sa capacité à être interpellé.

Le livre de la Sagesse constitue l'un des apocryphes (ou livres deutérocanoniques) les plus accessibles au public non-averti: il est structuré et de taille raisonnable (19 chapitres), et sa lecture est agréable, notamment parce qu'il aborde toute une série de thématiques à la fois compréhensibles et pertinentes pour un auditoire chrétien ou juif. Les réflexions philosophiques n'en sont pas absentes, mais c'est surtout d'éthique et de théologie que l'auteur veut nous entretenir. D'un stique à l'autre, l'ouvrage déroule une argumentation qui ne cesse de rappeler l'importance des comportements humains face à la justice divine. Et la Sagesse dans tout cela? Elle se révèle comme une interface indispensable entre l'homme et Dieu, un chemin de salut qui mène à l'immortalité.

1. Plan et contenu du livre

Par le titre qu'elle lui attribue, « Sagesse de Salomon » (*Sophia Salômônös*), la tradition manuscrite grecque relie l'ouvrage au personnage du roi Salomon et à sa légendaire sagesse (cf. 1 R 3 ; 5,9-14 ; 10 ; 2 Ch 1 ; 2 M 2,9). Salomon n'en est certainement pas l'auteur, bien que les chapitres 7 à 9 le mettent en scène et lui donnent la parole (cf. 7,7-8 ; 8,13-14). Comme d'autres œuvres sapientielles (Proverbes, Cantiques, Qohéleth) ou de la littérature intertestamentaire (Psaumes, Odes, et Testament de Salomon...), la Sagesse de Salomon a été placée sous l'autorité d'une figure biblique importante, une figure royale, qui représente d'une certaine façon le sage par excellence. De son côté, la tradition latine a conservé un titre simple, mais d'une grande force: « Livre de la Sagesse » (*liber sapientiae*).

Le texte de la Sagesse de Salomon nous a été transmis par les manuscrits de la Septante : les grands onciaux en donnent un texte stable présenté en stiques. La Vieille Latine (*Vetus Latina*), qui traduit un original grec, nous transmet le texte le plus ancien de la Sagesse. Le livre n'a pas été découvert parmi les manuscrits de la mer Morte et, à ce jour, il ne subsiste aucun exemplaire ni même aucun fragment de la Sagesse de Salomon en langue hébraïque ou araméenne.

Plusieurs études ont cependant cherché à démontrer l'existence d'un original sémitique (hébreu ou araméen, cf. Margoliouth et Zimmermann) derrière tout ou partie du livre. Les résultats de ces recherches ne se sont pas révélés convaincants (cf. Larcher). De toute évidence, l'ouvrage a été rédigé en grec et n'est en rien la traduction d'un original sémitique : la fréquence des mots composés, ainsi que des procédés littéraires tels que la paronomase (14,11bcd), l'allitération ou l'assonance (6,10a), renforcent cette conclusion.

À la lecture de la Sagesse de Salomon, on relève aisément l'existence de plusieurs ensembles thématiques : justes et impies, importance de la sagesse, déroulement de l'histoire biblique et providence divine.

La plupart des commentateurs distinguent trois grandes sections : le sort comparé des impies et des justes, Sg 1–5 ; l'éloge de la Sagesse et la quête de Salomon, Sg 6–9 ; la Sagesse, clef de l'histoire biblique, Sg 10–19. D'autres critiques (Winston, Gilbert) suggèrent un découpage un peu différent : la première section inclurait le chapitre 6 sur l'appel à l'écoute et l'invitation à rechercher la Sagesse ; la seconde section, consacrée à la nature de la Sagesse (Sg 6,22–10,21), s'étendrait jusqu'au rôle de cette dernière dans l'histoire (depuis Adam jusqu'à Moïse et la sortie d'Égypte) ; viendrait enfin la section finale (Sg 11–19), sur le sort des Égyptiens et des Israélites lors de l'Exode.

Nous suivons toutefois le premier plan, qui nous semble le plus évident :

I. Des impies et des justes : la justice de Dieu triomphera (Sg 1–5)

- | | |
|-----------|---|
| 1,1-15 | Exhortation à la justice – mise en garde à l'encontre des impies ; la Sagesse et la justice divine veillent |
| 1,16–2,24 | La mort et l'oubli sont l'aboutissement d'une vie d'impiété. Mise à l'épreuve du juste et de la justice divine par les incrédules |
| 3,1-12 | Le sort contrasté des justes et des impies : les uns sont destinés à la glorification et placés sous la protection divine (« ils resplendiront », 3,7), les autres connaîtront le châtimement d'une vie stérile |
| 3,13–4,6 | Eloge de la vertu : les vertus de la femme stérile et la fidélité de l'eunuque sont comparées à l'inutilité de la descendance des iniques |

- 4,7-20 Longévité ou plénitude de vie? La mort prématurée du juste est une bénédiction; il vit désormais aux côtés de Dieu (cf. le personnage d'Hénoch). L'inintelligence et l'entêtement des iniques les condamnent à l'affliction et à l'oubli
- 5,1-14 Face au juste triomphant, le discours de ses oppresseurs révèle le seul chemin salutaire: la voie de Dieu. Tout le reste n'est que désespoir et voie sans issue
- 5,15-23 La victoire des justes et le combat divin contre les insensés

II. L'éloge de la Sagesse et la quête de Salomon (Sg 6-9)

- 6,1-11 Exhortation et mise en garde à l'encontre des puissants: ils devront suivre la volonté divine et les paroles de la Sagesse
- 6,12-21 Eloge de la Sagesse; ses voies et ses bienfaits
- 6,22-25 Prologue au discours de Salomon: annonce de révélations concernant la Sagesse
- 7,1-14 Parcours autobiographique du roi Salomon, sa quête et sa préférence pour la Sagesse
- 7,15-21 Invocation à Dieu. La source de toute connaissance est en Dieu, la Sagesse est son instrument
- 7,22-8,1 Nature et attributs de la Sagesse
- 8,2-16 A la recherche de la Sagesse, compagne idéale, principe de toute connaissance et de toute autorité
- 8,17-21 Préliminaires: la recherche de la Sagesse passe par la prière
- 9,1-18 Prière centrale: avec piété et sincérité, Salomon sollicite la Sagesse qui réside aux côtés de Dieu, véritable instrument de salut pour l'humanité

III. La Sagesse, clef de l'histoire biblique (Sg 10-19)

- 10,1-21 La Sagesse conduit l'histoire: exposé de ses œuvres depuis le premier homme jusqu'à la sortie d'Egypte
- 11,1-14 Le miracle de l'eau dans le désert mis en parallèle avec l'épisode des eaux du Nil changées en sang permet d'énoncer un premier principe important de l'action divine: un même élément peut-être salvateur ou destructeur
- 11,15-16 Le thème du culte des animaux révèle un second principe: l'homme est puni par où il a péché
- 11,17-12,22 Excursus sur la nature de l'action divine: sa toute puissance maîtrisée, sa modération et sa visée pédagogique, son ouverture à la repentance. Un exemple doit servir d'enseignement au peuple d'Israël: le châtement progressif des Cananéens

12,23-27	Reprise et conclusion à propos des Egyptiens: c'est parce qu'ils ont rendu un culte à des animaux qu'ils ont été châtiés par ceux-là mêmes. La justice divine a été manifestée!
13,1-15,19	Vanité des religions païennes, dangers du culte des idoles et grandeur de Dieu. Quelques formes de l'idolâtrie: la divination, les croyances liées à la navigation et les idoles façonnées dans la glaise ou le bois
16,1-4	Deuxième mise en parallèle: les cailles comme nourriture bien-faisante pour le peuple de Dieu, les insectes et les grenouilles en châtiment pour les adorateurs d'animaux
16,5-14	Troisième mise en parallèle: rappel de l'épisode du serpent d'airain et du salut offert par Dieu. Par contraste, les Egyptiens sont démunis de protection, sans remède face aux piqures d'insectes qui les terrassent
16,15-29	Quatrième mise en parallèle: ce qui vient du ciel sert de correction pour les Egyptiens (la grêle, le feu) et de bienfait pour les Israélites (la manne). Dieu gouverne les éléments, et la création est au service de sa justice
17,1-18,4	Cinquième mise en parallèle: les ténèbres qui enveloppaient les Egyptiens et les maintenaient dans la frayeur sont opposées à la luminosité de la colonne de nuée, véritable guide pour les saints
18,5-25	Sixième mise en parallèle: la destruction et la mort pour les Egyptiens, la glorification et la protection pour les fils de Dieu. Importance du sacerdoce en la personne d'Aaron
19,1-9	Septième mise en parallèle: l'endurcissement et l'obstination des Egyptiens causent leur disparition. Pour le peuple de Dieu, la traversée de la mer Rouge est le signal d'un nouveau départ, une nouvelle création
19,10-21	Synthèse finale et rappel de quelques épisodes marquants. Le châtiment des habitants de Sodome
19,22	Message d'espérance: Dieu protège et glorifie

2. Origine et formation

2.1. Unité littéraire, genre, auteur et date

La question de l'unité littéraire de l'ouvrage a été maintes fois débattue aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Plusieurs critiques ont cru percevoir dans tel ou tel indice littéraire, stylistique ou lexical les traces d'une rédaction à plusieurs mains, voire d'une incorporation de fragments hébreux dans un ensemble grec: Sg 1-5 aurait

été écrit en hébreu, ou encore, les chapitres 11–19 auraient été rédigés par un auteur différent, visant d'autres adversaires que ceux des chapitres 1–10.

Les études récentes portant notamment sur le style et les caractéristiques littéraires de l'ouvrage (Reese, Gilbert) démontrent la grande unité de ce livre. Certes, la Sagesse de Salomon contient une grande diversité de styles et de thèmes, mais nous avons bien affaire à une seule et même « personnalité » littéraire. Quelques spécialistes vont au-delà de cette affirmation en précisant que l'ouvrage n'a peut-être pas été rédigé en une seule étape mais que la rédaction a pu s'étaler sur plusieurs années (Skehan).

L'unité littéraire et thématique de la Sagesse de Salomon est patente lorsqu'on s'intéresse aux caractéristiques de l'ouvrage :

- celui-ci est marqué par un style et un langage qui révèlent d'une part une grande maîtrise de la langue grecque, et d'autre part une bonne connaissance de la culture et de la littérature hellénistiques ;
- on y rencontre un vocabulaire recherché, des termes nouveaux, et des mots composés ;
- l'auteur connaît la poésie hébraïque et s'en inspire amplement (courtes sentences, parallélismes...). Sa sphère littéraire est cependant plus vaste, et c'est avec virtuosité qu'il pratique la rhétorique grecque ;
- le rédacteur joue avec les procédés de contraste et de comparaison (le sort des impies/le sort des justes, la fécondité/la stérilité) ; les allusions, les assonances, les allitérations et les annonces de thèmes sont fréquentes ;
- d'autres procédés littéraires et stylistiques, comme le chiasme, le sorite (Sg 6,17-20), la diatribe (Sg 2,1s. et Sg 5,3s.), l'antithèse sont bien attestés dans la Sagesse de Salomon.

L'ouvrage appartient au genre sapientiel, mais ne se contente pas de juxtaposer les énoncés de sagesse, contrairement à d'autres compositions anciennes (Proverbes, Siracide) ; il témoigne au contraire d'un véritable travail littéraire et compositionnel, qui s'inspire notamment des modèles de la littérature grecque. A cet égard, plusieurs critiques ont rapproché avec raison tel ou tel passage de la Sagesse de Salomon de genres ou d'éléments littéraires tels que la diatribe (Sg 2.5.11), l'aporie (Sg 6–10) et la *syncretisis* (surtout Sg 11–19). C'est ainsi que J.M. Reese a identifié la Sagesse de Salomon au genre du discours protreptique (sorte d'introduction philosophique, stimulante et persuasive, destinée à instruire la jeunesse étudiante). La thèse développée par M. Gilbert nous paraît plus cohérente et plus englobante : pour ce dernier, la Sagesse de Salomon est à rapprocher du genre du discours épideictique, et plus précisément de l'*enconium*, ou Eloge.

Il y a donc unité littéraire, richesse de style, mais que savons-nous de l'auteur de l'ouvrage ? Celui-ci emprunte au milieu culturel et religieux dans lequel il

évolue (science, philosophie, religiosité environnante). Il semble s'adresser à des juifs vivant en milieu hellénistique, et les nombreuses allusions à l'Exode et à la religion de l'Égypte invitent à le situer en diaspora égyptienne, probablement à Alexandrie.

La date de la rédaction demeure incertaine. Néanmoins, un certain nombre d'indices littéraires (style, vocabulaire, représentations philosophiques) invitent à pencher pour une datation dans la seconde moitié du premier siècle avant J.-C.

2.2. Influences

L'unité du livre et ses qualités littéraires indéniables en font une œuvre sapientielle d'une grande originalité. L'ouvrage est toutefois caractérisé par différentes influences qu'il est utile de relever. Nous n'y trouvons aucune citation explicite des livres canoniques de l'AT, mais le style, la phraséologie et le contenu de nombreux stiques renvoient constamment aux écrits vétéro-testamentaires (Genèse, Esaïe, Daniel, Proverbes, Psaumes, ainsi que la littérature sapientielle d'une manière plus générale). Dans la troisième section de l'ouvrage, le thème de l'Exode et des plaies d'Égypte est inspiré des récits correspondants dans les livres d'Exode et de Nombres ; en outre, les Ps 78 et 105–107 étaient certainement connus de l'auteur. Les motifs eschatologiques énoncés au fil de l'ouvrage ne sont pas sans rappeler ceux de la littérature essénienne et de certains pseudépigraphes. Le premier livre d'Hénoch, véritable « *best-seller* » à Qumran, montre des parallèles intéressants avec la Sagesse de Salomon (voir surtout 1 Hén 1–5 et la finale parénétique, 1 Hén 91–105.108). Les écrits sapientiaux de Qumran (p. ex. 4Q415–420 ; 4Q424 et 4Q525, mais aussi 11QPs^a) sont également à rapprocher de la Sagesse de Salomon.

Les influences de la littérature grecque sur la Sagesse de Salomon ne sont plus à démontrer : en premier lieu, les auteurs soulignent les influences stoïciennes, mais aussi celles des épicuriens (cf. p. ex. le thème de l'incorruptibilité, *aphtharsia*) et des pythagoriciens, voire des platoniciens. Il reste cependant à préciser davantage l'exactitude et la portée de tous ces liens envisagés (cf. sur ce point Gilbert).

Ajoutons encore que la Sagesse de Salomon a longtemps été attribuée à Philon d'Alexandrie en raison des similarités qu'elle présente avec les productions littéraires de cet auteur (cf. p. ex. la *Vie de Moïse*).

3. Thèmes et enjeux

Comme souvent dans la littérature sapientielle, le lecteur est confronté à un foisonnement de thématiques religieuses et théologiques. Dans le livre de la Sagesse de Salomon, les trois sections du livre permettent d'énoncer trois enjeux importants : éthique, philosophique, et théologique.

L'enjeu éthique s'exprime de multiples façons tout au long de l'ouvrage, mais il apparaît plus nettement dans les premières sections qui traitent de la justice divine et du sort réservé aux impies et aux justes (Sg 1-5). La vie de l'homme est brève et il peut décider de l'orienter vers la jouissance (2,6-9) et l'exploitation des autres (2,10.19-20), mais cette attitude ne mène à rien d'autre qu'au néant et à la mort (3,11-12). L'ouvrage distingue ici, de façon explicite et presque caricaturale, le comportement des méchants (impies, iniques, incroyants) et celui des justes. Le personnage d'Hénoch, le juste parfait enlevé par Dieu (voir Gn 5,24) est très certainement à l'arrière-plan de la description admirable du juste en Sg 4,7-20.

La Sagesse de Salomon est une exhortation par l'exemple : le seul chemin de vie (1,12-15), la seule voie de salut (14,4; 16,6-7) et d'espérance (3,4; 12,19) c'est de suivre la Sagesse et de faire la volonté de Dieu (9,17). L'issue de tout cela, c'est l'immortalité (3,4; 4,1; 8,17; 15,3) et l'incorruptibilité (2,23; 6,18-19) pour celui qui s'attache à la Sagesse divine (cf. Delcor). L'enjeu éthique prend ici une orientation eschatologique (cf. le thème de la visite divine – *episkopê* – pour les élus et les impies : Sg 2,20; 3,7.13; 4,15; 14,11; 19,15).

L'enjeu philosophique de l'ouvrage est constitué par l'ensemble des énoncés qui présentent la Sagesse et sa nature particulière. Même si le terme de « sagesse » apparaît principalement dans la première moitié du livre (voir notamment les ch. 6 à 8 et la prière de Sg 9), le thème de la Sagesse domine l'ensemble de l'ouvrage. Les descriptions de la Sagesse ne sont pas sans rappeler celles du livre des Proverbes (Pr 4; 8) et du Siracide (Si 24). Cependant, l'ouvrage insiste, de manière originale et dans un style philosophique (lire Sg 7,22-23), sur un certain nombre de points :

- il s'agit le plus souvent de la Sagesse divine, personnifiée (7,22) et intimement liée à Dieu (8,3-4; 7,15.25; 9,2). La Sagesse apparaît même assez peu différenciée de l'Esprit de Dieu (1,4-7; 7,22-23; 9,17), elle est une sorte d'effluve, d'émanation (7,25) de la puissance divine, dont elle partage aussi le trône (9,4);
- présente et active lors de Création (9,2.9), la Sagesse continue de jouer un rôle actif dans la conservation de l'univers (7,27; 8,1.4) et le salut des hommes (9,11.18; 10,4). Comme Dieu (13,1), elle s'est illustrée en qualité d'« artisane » (*tekhnitês*) de l'univers (7,21; 8,6; 14,2);
- la Sagesse est également en position de disponibilité totale pour ceux qui en sont dignes (1,4-5; 6,15-16) et qui la recherchent (7,12-14). La prière est un moyen nécessaire pour l'obtenir (7,7-8; 8,21 et le chapitre 9);
- la Sagesse est liée à la vie, elle en est le guide (3,11), elle procure l'incorruptibilité (6,18-19; « immortalité », 8,13.17). On lui doit toutes les connaissances (7,15-21), la prescience (8,8) et les bienfaits terrestres (7,11-12; 8,18);

– la Sagesse est liée au thème de la lumière (6,12 ; 7,10) : elle apparaît comme le reflet de la lumière éternelle (7,26), elle surpasse toute clarté (7,29-30) ; elle est la nuée qui éclaire le peuple 10,17.

L'enjeu théologique fondamental de la Sagesse de Salomon, c'est Dieu lui-même, son image et son rôle dans l'univers et au travers de l'histoire (cf. la prière de Sg 9 et Sg 10). C'est Dieu qui est à l'arrière-plan de tout, et même lorsque le thème de la sagesse est mis en avant, c'est pour mieux témoigner de la mainmise divine sur l'histoire de l'humanité. L'enjeu est de taille, et il s'agit de montrer comment le Dieu de l'alliance de Moïse est aussi le Dieu de la Sagesse éternelle, le Dieu qui sauve son peuple (voir la doxologie en Sg 19,22) et offre son salut aux justes (3,7) en tous temps et en tous lieux.

Tous les moyens, tous les exemples sont utiles pour exposer les qualités et les dispositions de Dieu : il est bien sûr le Dieu unique, celui qui « est » (Sg 13,1), le Créateur (11,17), il est le véritable maître de l'univers (11,25-26), et sa providence (*pronoia*) s'étend à toute chose (6,7). Il est le Dieu de la justice et du jugement (1,8). L'originalité théologique de l'ouvrage réside dans sa présentation d'un Dieu qui préserve la vie (1,13-15) et qui exerce son rôle de juge avec mesure et pédagogie (3,5 ; 12,2), laissant toujours la porte ouverte au repentir (11,23 ; 12,10.19).

Toute la seconde moitié de l'ouvrage (Sg 10–19) s'intéresse au fonctionnement de la justice divine. Dieu est celui qui d'une manière habile utilise les éléments de sa création (eau, animaux, lumière et ténèbres) pour agir en faveur de son peuple ou à l'encontre de ses ennemis. Au passage, l'auteur nous offre une très subtile critique du culte des idoles (Sg 13–15) : il s'agit avant tout de révéler la vanité des pratiques religieuses polythéistes (13,10) pour mieux manifester la grandeur de Dieu et sa miséricorde (11,21-26). La reprise théologique de l'épisode des plaies d'Égypte est remarquable (11–19) ; elle servira de cadre exemplaire pour déployer les caractéristiques de l'action divine en faveur de son peuple et contre ses adversaires.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

H. ENGEL, NSK.AT 16, 1998. H. HÜBNER, ATD Apokryphen 4, 1999. C. LARCHER, EtB, 1983-1985. J.-M. REESE, « Wisdom of Solomon », dans J.-L. MAYS (éd.), *Harper's Bible Commentary*, San Francisco (CA) *et al.*, 1988. J. WEBER, SB(PC), 1946. D. WINSTON, AncB 43, 1979. A.G. WRIGHT, « Wisdom », dans R.E. BROWN/J.A. FITZMYER et R.E. MURPHY (éd.), *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, 1968.

4.2. *Etats de la recherche*

G. BELLIA/G. PASSARO (éd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (Studia Biblica 1), Roma, 2004. N. CALDUCH-BENAGES/J. VERMEYLEN (éd.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (BETHL 143), Leuven/Paris, 1999. D. DORÉ, *Le livre de la Sagesse de Salomon* (CEv 113), Paris, 2001.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

M.V. BLISCHKE, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (Forschungen zum Alten Testament 2 Reihe – FAT 2/26), Tübingen, 2007. M. DELCOR, «L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân», *NRTh* 77 (1955), p. 614-630. H. ENGEL, «Gerechtigkeit lieben oder den Tod. Die Alternativen der Lebensentscheidung nach dem Buch der Weisheit», *Jahrbuch für biblische Theologie* 19 (2004), p. 173-193. M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», *DBS* 11 (1986), col. 58-119. M. GILBERT, «Wisdom Literature», dans M.E. STONE (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRI 2.2), Philadelphia (PA), 1984. ID., «L'enseignement des sages», dans J. AUNEAU (éd.), *Les Psaumes et les autres Ecrits* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques. Ancient Testament 5), Paris, 1990. D.S. MARGOLIOUTH, «Was the Book of Wisdom Written in Hebrew?», *JRAS* 6 (1890), p. 263-297. M. NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, Berlin/New York, 2004. J.-M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Rome, 1970. E.D. REYMOND, «The poetry of the Wisdom of Salomon reconsidered», *Vetus Testamentum* 52 (2002), p. 395-399. P.W. SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQ.MS 1), Washington (DC), 1971. D. WINSTON, «Solomon», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 6*, New York et al., 1992, p. 120-127. A.G. WRIGHT, «The Structure of the Book of Wisdom», *Bib.* 48 (1967), p. 165-184. J. ZIEGLER, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 12/1. Sapientia Salomonis*, Göttingen, 1962. F. ZIMMERMANN, «The Book of Wisdom: Its Language and Character», *JQR* 57 (1966), p. 1-27 et p. 101-135.

SIRACIDE

Thierry Legrand

Le Siracide, avec ses 51 chapitres de maximes et de réflexions morales, prend parfois des allures de «supermarché» de la sagesse. Certes, on n'y achète rien, mais on y trouve de tout ! Le lecteur y découvrira pêle-mêle des proverbes, des sentences, des louanges, des considérations éthiques, liturgiques et historiques, ainsi que de nombreuses exhortations à suivre la sagesse et à vivre dans la crainte de Dieu.

Il ne faudrait pas se méprendre pour autant sur les qualités littéraires de cet écrit biblique. La matière est plus organisée qu'il n'y paraît à première lecture, et c'est ainsi que l'on repère quelques grands ensembles thématiques comme l'Eloge des Pères, l'histoire des grandes figures bibliques (44–50), ainsi que de véritables petits bijoux littéraires sur la Sagesse (Si 1 ; 24), la liberté (15,11-20), le deuil (38,16-23), le travail (38,24-34), la grandeur de Dieu (42,15–43,33), la fonction sacerdotale (50).

L'ouvrage se révèle étonnant à plus d'un titre : il est précédé d'un prologue unique en son genre ; il nous a été transmis par deux générations de sages et sous plusieurs formes (grecques, latines, hébraïques et syriaque) ; le texte hébreu original est incomplet, quelques chapitres semblent avoir été transposés, enfin la finale (ch. 51) pose des problèmes textuels considérables. Toutes ces richesses et cette complexité en font un ouvrage à part et difficile dans la collection des livres apocryphes. Il serait cependant regrettable de ne pas profiter de ce que l'auteur nous propose lui-même : un flot de sagesse qui vient du cœur (Si 50,27).

1. Plan et contenu du livre

Le Siracide («l'Ecclésiastique» dans la Vulgate, la «Sagesse de Jésus fils de Sira» dans les manuscrits grecs) est une vaste synthèse sapientielle qui se laisse difficilement cerner à première lecture : il y a ainsi presque autant de plans proposés que d'exégètes (cf. Spicq).

Néanmoins, bon nombre de commentateurs distinguent deux grandes sections, ch. 1–23 et 24–50, encadrées par un prologue (texte grec) et une conclusion (Si

50,27-29 + les appendices de Si 51). A l'intérieur des deux sections principales, si l'on repère aisément plusieurs sous-ensembles thématiques, il n'est pas toujours possible d'en comprendre l'agencement général (quelques manuscrits grec et hébreux comportent des titres : Si 20,27; 23,7; 24,1; 30,1; 30,14[16]; 44,1; 51,1).

A plusieurs reprises, et principalement dans la première section, on note la présence d'énoncés ou de paragraphes en rapport avec la sagesse, sa quête et son rôle. Ceux-ci semblent délimiter ou rythmer des sous-ensembles sapientiaux plus vastes :

1,1-20	Hymne à la sagesse et à la crainte de Dieu
1,22-4,10	Instructions et proverbes : crainte et confiance, devoirs filiaux, humilité et orgueil; l'attention portée vers les plus faibles
4,11-19	La sagesse accompagnatrice: elle éduque, guide et procure la joie
4,20-6,17	Différents enseignements sur la manière de se comporter (les richesses, la conversation, le respect des autres, les amis) et de se considérer (la franchise, le courage, les dangers de la duplicité)
6,18-37	Rechercher, suivre et revêtir la sagesse
7,1-14,19	Divers ensembles de conseils, recommandations touchant à la famille, les rapports humains en général (humilité et orgueil, riches et pauvres)
14,20-15,10	S'appliquer à la sagesse, c'est vivre à ses côtés et profiter de ses bienfaits. L'insensé se tient toujours à distance de la sagesse
15,11-23,27	Ensemble de réflexions sapientielles: la liberté de choix, la réprobation et la rétribution divine, la sagesse de Dieu dans la création et l'accompagnement de l'humanité; la maîtrise de soi (discipliner son discours); le sage et le sot. Une prière (23,1-6) accompagne ces maximes de sagesse
24,1-34	Eloge de la Sagesse (introduction magistrale à la seconde section du livre: Si 25-50; l'«Eloge des Pères» en Si 44-49/50 est un éloge de la sagesse des hommes illustres: voir l' <i>excursus</i> ci-dessous)

La structure ainsi délimitée est séduisante, mais soulève néanmoins de nombreuses difficultés: le lien entre les énoncés sur la sagesse et les instructions sapientielles n'est pas évident; la seconde section (24-50) n'est pas complètement prise en compte. Que faire de Si 44-50 et de l'Eloge des Pères qu'il présente?

Une alternative consiste à diviser le Siracide en cinq grandes unités (Spicq, Michaud, ainsi que la TOB et la Pléiade), toutes composées d'une introduction théologique suivie d'une instruction sapientielle:

I. Siracide 1,1–16,23

- 1,1-30 La sagesse identifiée à la crainte de Dieu
 2,1–16,23 *Enseignements, proverbes, maximes*

II. Siracide 16,24–23,27

- 16,24–18,14 La grandeur de Dieu est manifestée au travers de sa création et de sa créature : l'homme. Sa patience et son pardon sont immenses
 18,15–23,27 *Enseignements, proverbes, maximes*

III. Siracide 24,1–32,13

- 24,1-34 Eloge de la Sagesse ; ses liens avec la Loi
 25,1–32,13 *Enseignements, proverbes, maximes*

IV. Siracide 32,14–42,14

- 32,14–33,18 Le sage s'appuie sur la Loi et vit dans la crainte de Dieu. Dans son œuvre créatrice, Dieu a ordonné, distingué les êtres et les choses. Il y a la vie et la mort, le pieux et l'impie
 33,19–42,14 *Enseignements, proverbes, maximes*
 39,12-35 Hymne au Dieu créateur, juge eschatologique (Si 39,12-35)

V. Siracide 42,15–50,26

- 42,15–43,33 Louange à Dieu et à son œuvre créatrice. Les astres et les phénomènes naturels témoignent de sa grandeur
 44–50,26 *Eloge des Pères*

On notera que les introductions théologiques développent les thèmes chers à l'auteur du Siracide : 1) la sagesse et ses affinités avec la crainte de Dieu (1,14) et avec la Loi (24,23) ; 2) la fonction créatrice de Dieu : il ordonne, divise et distingue (16,26ss.) les éléments et les hommes (33,11).

A l'intérieur des sections que nous regroupons sous le titre d'instructions sapientielles (2,1–16,23 ; 18,15–23,27 ; 25,1–32,13 ; 33,19–42,14), il est possible de relever la succession des thématiques, sans pour autant dégager véritablement la cohérence de l'ensemble ; celle-ci reste difficile à saisir, d'autant plus que la plupart des motifs s'y trouvent à plusieurs reprises (richesses, pauvreté, amitié, femmes, humilité, orgueil, maîtrise de soi et de son discours...).

L'ouvrage est accompagné d'une conclusion en forme de souscription (Si 50,27-29) qui nous donne le nom de l'auteur, sa filiation et sa localisation géographique. Deux appendices semblent avoir été ajoutés à l'ensemble : un cantique de louange en Si 51,1-13, et un psaume alphabétique sur le thème de la recherche de la Sagesse en Si 51,13-30. Un troisième psaume, intercalé entre ces deux derniers apparaît dans le manuscrit B de la Geniza du Caire. Il s'agit d'un

texte qui s'inspire d'autres compositions bibliques et liturgiques (Ps 136 et les «Dix-huit bénédictions»); il est peut-être d'origine essénienne (cf. notamment la mention des fils de Sadoq).

2. Origine et formation

2.1. Textes et versions

Les livres apocryphes ou deutérocanoniques ont souvent connu une vie mouvementée, tant au niveau de leur transmission qu'au niveau de leur acceptation dans les différents milieux juifs et chrétiens. Le Siracide est un bon exemple de cette évolution des textes, qui fait qu'une histoire ou un recueil de sagesse continue à vivre et à se transformer au contact des communautés qui les lisent et les «pratiquent».

Jusqu'à la fin du ^{xix}^e siècle, on ne connaissait le Siracide qu'à travers les traductions grecques, latines et syriaques. Mis à part quelques citations éparpillées dans le Talmud et la littérature rabbinique, les juifs eux-mêmes avaient perdu la trace d'un original hébreu.

– C'est avec la découverte de la Geniza du Caire (1896) que les premiers manuscrits **hébreux** du Siracide purent être mis à jour et publiés au long des décennies qui suivirent, jusqu'au tout dernier fragment du Ms C, publié en 2008 par Elizur Shulamit (cf. J.-S. Rey). Dans les années 1960, le rouleau du Siracide découvert à Massada et les fragments de Qumran (2Q18; 11QPs^a 21-22) vinrent compléter la liste des fragments du texte hébreu du Siracide. Aujourd'hui, près des deux tiers du texte hébreu ont été reconstitués (cf. à ce sujet Nelson), mais d'importantes difficultés textuelles subsistent : on reconnaît généralement qu'il existe au moins deux recensions du texte hébreu (notées Hb I et Hb II).

– Le texte **grec** du Siracide habituellement utilisé et traduit depuis des siècles nous a été transmis par les grands manuscrits onciaux (Alexandrinus, Vaticanus, Sinaiticus, Ephraemi); il est généralement considéré comme la forme courte du Siracide (notée Gr I) et soulève assez peu de difficultés textuelles. Cette forme courte comporte un prologue, dans lequel le traducteur expose les motifs de sa traduction en grec, ainsi que les qualités et les difficultés de celle-ci.

Il existe une autre forme de la version grecque, représentée par un certain nombre de témoins textuels tels que les citations patristiques, les minuscules et notamment le manuscrit 248. Cette forme, dite longue ou étendue (= Gr II), comporte plus de cent cinquante stiques supplémentaires par rapport aux grands onciaux. (Les additions du Grec II sont en caractères minuscules dans l'édition de J. Ziegler.)

A côté des textes hébreux et grecs, les versions **latine** et **syriaque** sont dignes d'intérêt par leurs caractéristiques remarquables. La version latine apparaît

surchargée et se révèle très différente du texte grec des onciaux (existence de doublets, déplacements de versets, ajout du chapitre 52). La version syriaque est complexe à plus d'un titre : elle comporte des passages additionnels (Si 1,20c-z), mais aussi quelques lacunes importantes : Si 41,12–42,6 et 43,11–33. En bref, sur les 1600 versets du texte grec des onciaux, le syriaque en ajoute 75, mais il en omet environ 200.

Ajoutons que tous les manuscrits grecs, forme courte et forme longue confondues, comportent une transposition de trois chapitres : entre les v. 24 et 25 du ch. 30, on peut lire Si 33,13bc à 36,16a. Il est communément admis que cette transposition est survenue de manière accidentelle : un ou plusieurs cahiers de codex ont pu être déplacés par erreur. Le caractère sapientiel du livre de Ben Sira a permis à cet « accident textuel » de passer inaperçu à simple lecture. Un examen plus attentif permet de repérer cette erreur. Les traductions modernes ont rétabli depuis longtemps le bon ordre des chapitres et des versets qui est celui de l'hébreu, du syriaque, mais aussi du latin.

2.2. Rédaction et transmission

Il n'existe pas de véritable consensus sur l'ensemble des questions relatives à l'histoire, l'origine et la transmission du Siracide. Cependant, un certain nombre de points d'accord semblent se dégager entre les chercheurs (cf. Rüger, Nelson, et la synthèse récente de Gilbert).

a) Les textes **hébreux** :

– Vers 190 avant J.-C., probablement à Jérusalem, Jésus Ben Sira rédige en hébreu une grande instruction de sagesse qui nous renseigne sur la vie quotidienne, religieuse et spirituelle du judaïsme de l'époque séleucide (voir l'Eloge du grand prêtre Simon en Si 50,1–21). Ce premier texte hébreu (Hb I) a circulé dans les milieux juifs palestiniens où il a été particulièrement apprécié. Un certain nombre d'indices littéraires permettent de penser que cette première version du Siracide n'a pas été réalisée en une seule étape : les chapitres 1 à 23 (ou 1–24) ont pu former un premier recueil auquel se seraient ajoutés d'autres sections et plusieurs appendices (peut-être Si 51,1–12 et 51,13–30).

– Entre le 1^{er} siècle avant notre ère et le 1^{er} siècle de notre ère, le texte hébreu (Hb I) a subi plusieurs séries de révisions : certaines accidentelles, d'autres volontaires (p. ex. : des relectures essénisantes, Si 3,20 ; 11,15–16 ; 15,20cd ; 16,15–16, voir Kearns). Cette nouvelle recension du texte hébreu est considérée comme la version longue hébraïque (Hb II). Le manuscrit «A» de la Geniza du Caire, ainsi que les manuscrits «B» et «C» dans une moindre mesure, sont proches de cette seconde recension Hb II.

b) La version **syriaque** :

– Le Siracide en syriaque, tel qu'il nous est transmis par la Peshitta, est certainement le résultat d'un processus complexe de révisions et de corrections qui s'est étendu sur plusieurs siècles. La traduction syriaque a probablement été réalisée par un chrétien sur la base d'un texte hébreu (Hb II). Cependant, pour ajouter à la complexité, cette traduction a certainement été révisée à partir du texte grec de la forme courte (Gr I) et peut-être de la forme longue (Gr II).

c) Les textes **grecs** :

– En 132 avant J.-C., le petit-fils de Ben Sira réalise en Egypte une traduction grecque du Siracide basée sur un texte hébreu (Hb I). Celle-ci correspond certainement au texte transmis par les grands onciaux. Plus encore qu'une traduction de l'hébreu, il s'agit d'une adaptation hellénisée de la plus vaste instruction sapientielle juive connue.

– Entre le premier et le second siècle de notre ère, une seconde traduction grecque (Gr II) a été réalisée sur la base d'un texte du type Hb II. Cette traduction ne nous est transmise que partiellement à travers le manuscrit 248 et quelques autres témoins. On en trouve des citations chez Clément d'Alexandrie au début du III^e siècle et chez d'autres Pères de l'Eglise (Cyprien, A. Melissa, J. Damascène, J. Chrysostome).

d) La version **latine** :

– La Vulgate qui transmet la Vieille Latine semble être le meilleur témoin de la forme longue grecque (Gr II). Elle contient cependant un certain nombre de modifications qui révèlent, d'une part, une influence chrétienne et, d'autre part, des tentatives d'harmonisation (cf. de Bruyne) par rapport au texte court (Gr I).

Comme on le voit aisément, les problèmes liés à l'histoire de la transmission du Siracide sont passablement complexes et de nombreuses questions subsistent ; il reste que cette complexité témoigne d'une intense utilisation de ce livre dans différentes communautés religieuses, telles que la diaspora égyptienne, la communauté essénienne, les communautés chrétiennes en Afrique du Nord ou en Syrie...

3. **Thèmes et enjeux**

Entre le début du deuxième siècle et quelques années avant la révolte des Maccabées (167), Jésus fils de Sira, témoin de son temps, a voulu codifier et transmettre tout un héritage sapientiel. Son objectif principal : réaffirmer la force et l'intérêt du patrimoine spirituel et religieux d'Israël dans une société confrontée à la progression de l'hellénisme. L'ouvrage est ainsi caractérisé par son ancrage

dans la tradition sapientielle biblique (Proverbes, Job, Ecclésiaste) et par sa position nuancée face à la culture hellénistique. Dans le foisonnement des questions abordées, on peut distinguer trois dimensions essentielles qui forment en quelque sorte l'ossature théologique de cette instruction : la sagesse, la crainte, et le rôle créateur de Dieu.

Le thème de la sagesse encadre (1,1-20 et 51,13-30), accompagne (p. ex. 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 44,1-15) et ponctue l'ouvrage (Si 24 est au centre du livre). Il lui donne du mouvement et évite l'identification du Siracide avec un simple trésor sur la sagesse. Les rapprochements opérés entre la sagesse et plusieurs autres thèmes (opposition à la duplicité, joie, instruction et création) restent très classiques (voir Proverbes). C'est peut-être le couple Sagesse-Loi, au cœur de l'ouvrage (19,20 et 24,23ss.) qui révèle le mieux la pensée originale de l'auteur et sa visée théologique : la meilleure expression de la Sagesse, son enseignement, c'est la Loi donnée par Moïse. L'Eloge de la Sagesse (Si 24) révèle à quel point la Loi, parfaite expression de la Sagesse divine, est l'héritage fondamental et l'atout majeur du peuple d'Israël.

Le motif de la crainte est développé dans quelques passages clefs du Siracide (1,11-20; 2,1-18; 10,19-25; 19,20-24; 25,7-11; 40,26-27), mais il se rencontre aussi dans de nombreux autres versets isolés (6,16-17; 7,31; 25,6; 26,3; 50,29). Ce thème rappelle les liens étroits qui unissent la sagesse au comportement religieux, au respect et à l'amour pour Dieu : il n'y a pas de Sagesse sans crainte de Dieu et pas de crainte qui ne conduise à la Sagesse. Le message est clair aussi bien pour ceux qui souhaiteraient se joindre à la religion juive que pour ceux qui seraient tentés d'aller chercher la Sagesse ailleurs.

Tissu de maximes sapientielles, le Siracide révèle une trame orientée par le thème du rôle créateur et accompagnateur de Dieu (*ktizein* et ses dérivés sont fréquents dans ce livre). On note, à côté de nombreuses allusions à la création et au Dieu créateur (p. ex. : 7,15; 15,14; 16,17; 36,20; 38,14), des passages entiers consacrés à ce sujet :

– La Sagesse fait l'objet des premiers soins créateurs de Dieu (Si 1,4,9; 24,3-9; cf. Pr 8,22-31), elle était là avant toute chose, elle a accompagné la volonté créatrice de Dieu, elle est en face de lui lorsqu'il façonne et ordonne.

– Si 16,26-18,14 témoigne de la grandeur de Dieu au travers de son œuvre créatrice. L'homme, créature équipée de toutes sortes de bienfaits, est au centre de cette réalisation parfaitement ordonnée (16,26-27), et parfaitement surveillée (17,15). Sa fidélité sera récompensée à la fin des temps (17,23-24).

– En Si 33,7-15, le thème de la création semble lié à l'idée d'une certaine prédestination des choses et des êtres : Dieu a différencié les éléments de sa création, et le comportement de l'homme est orienté vers le bien ou vers le mal (33,11,14).

– La louange de Si 39,12-35 répète inlassablement l'ordonnance et le bon agencement de la création. Dieu est à l'origine de tout, mais il est surtout le maître du temps. L'orientation eschatologique de ce passage évoque d'autres écrits de la littérature intertestamentaire (cf. Testament de Lévi 3).

– En guise d'introduction à la sagesse des héros d'Israël (Eloge des Pères, Si 44–50), l'hymne de Si 42,15–43,33 évoque de manière systématique (soleil, lune, étoiles, phénomènes...) la grandeur des œuvres de la nature. Le lecteur est invité à louer Dieu pour son œuvre créatrice et son rôle providentiel.

Excursus : «L'Eloge des pères»

Les chapitres 44 à 50 du *Siracide* forment une section particulière, placée sous le titre d'«Eloge des Pères» (grec *Umnôs Paterôn*/hébreu *šabah 'abôt 'ôlām*). On y découvre un parcours historique, unique en son genre, des héros d'Israël : patriarches, rois, prophètes, juges et prêtres. Ceux-ci sont glorifiés en tant qu'«hommes de bien» (héb. *hesed*, 44,1.10), dont on loue la grande sagesse (44,15). Hénoch, le patriarche antédiluvien, encadre cet inventaire des hommes illustres (44,16 et 49,14).

Sur une trentaine de personnages cités, dix sont désignés comme des prophètes : Moïse, Josué, Samuel, Natan, Elie, Elisée, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, les petits prophètes. Certaines notices prophétiques sont liées à une période ou/et une royauté : Natan (47,1), Esaïe (48,22), Jérémie (49,7). Chaque personnage est décrit dans son individualité et l'auteur s'attache à mettre en relief les faits spectaculaires de sa vie, p. ex. : Elie et le feu du ciel, son ascension sur un char (Si 48,3.9) ; Josué qui arrête le soleil et la marche du temps (46,4). Les notices consacrées à Josué, Samuel, Elie et Elisée sont particulièrement développées. Les prophètes Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, ainsi que les Douze Petits Prophètes, ne font l'objet que de quelques lignes résumant très succinctement leur activité ou leur particularité.

Dans cette petite histoire sainte, il faut noter la place importante consacrée à la fonction sacerdotale : Aaron et le grand prêtre Simon font l'objet des notices les plus longues et les plus élogieuses (cf. 45,6-22 et 50,1-21).

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

G. BELLIA/G. PASSARO (éd.), *Il libro del Siracide. Tradizione, redezione, teologia*, Roma, 2007. A.A. DI LELLA/P.W. SKIHAN, AB 39, 1987. H. DUESBERG/P. AUVRAY, SB(J), 1953. H.-W. JÜNGLING, *Das Buch Sirach* (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament. Bd. 17), Stuttgart, 2006. J.G. SNAITH, CNEB, 1974. C. SPICQ, SB(PC) 6, 1946.

4.2. *Etats de la recherche*

N. CALDUCH-BENAGES/J. VERMEYLEN (éd.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (BETHL 143), Leuven/Paris, 1999. J. CORLEY/V. KEMP (éd.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella, O.F.M.* (CBQ Monograph Series 38), Washington, 2005. R. EGGER-WENZEL (éd.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham-Ushaw College 2001* (BZAW 321), Berlin/New York, 2002, p. 136-179. J. JOOSTEN/J.-S. REY (éd.), *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of The Dead Sea Scrolls & Ben Sira* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 73), Leiden, 2008.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

P. AUVRAY, «Notes sur le Prologue de l'Ecclésiastique», dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut catholique de Paris 4), Paris, 1957, p. 281-287. J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaic Studies 316), Providence, 2002. D. DE BRUYNE, «Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique», *RB* 40 (1928), p. 5-48. M. GILBERT, «Siracide», *DBS* 71 (1996), col. 1389-1436. T. GUNDLACH/C. MARKSCHIES (éd.), *Von der Anmut des Anstandes. Das Buch Jesus Sirach. Hermann Barth zum 60. Geburtstag*, Leipzig, 2005. E. JACOB, «L'histoire d'Israël vue par Ben Sira», dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, p. 288-294. O. KAISER, *Weisheit für das Leben: Das Buch Jesus Sirach übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart, 2005. C. KEARNS, «Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach», dans R.C. FULLER *et al.* (éd.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London, 1969, p. 541-562. R. MICHAUD, *Ben Sira et le judaïsme. La littérature de sagesse. Histoire et Théologie, III* (Lire la Bible 82), Paris, 1988. M.D. NELSON, *The Syriac Version of the Wisdom of Ben Sira Compared to the Greek and Hebrew Materials* (SBL.DS 107), Atlanta (GA), 1988. E.D. REYMOND, «Prelude to the Ancestors, Sirach 44: 1-5», *HUCA* 72 (2001), p. 1-14. G. VON RAD, *Israël et la sagesse*, Genève, 1971, p. 280-306. J.-S. REY, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», dans H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN et M. VERVENNE, *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez*, Leuven, 2008, p. 387-416. W. ROTH, «On the Gnostic-Discursive Wisdom of Jesus Ben Sirach», *Semeia* 17 (1980), p. 59-79. H.P. RÜGER, *Text und Textform im hebräischen Sirach* (BZAW 112), Berlin, 1970.

BARUCH

Innocent Himbaza

Baruch («béné») fils de Nérias n'était-il que le secrétaire de Jérémie, ou a-t-il lui-même composé un livre ? Et si la réponse était positive, Baruch aurait-il écrit tout le livre qui porte son nom ou seulement une partie ? Dans ce cas, laquelle ? Et si ce n'est lui, qui a donc écrit le livre portant son nom ? Ce sont là quelques-unes des questions qui se posent d'emblée à qui aborde l'étude du livre de Baruch. Ce livre se préoccupe du sort du peuple sous la domination babylonienne. Le secrétaire emboîte le pas à son maître Jérémie en encourageant le peuple à accepter cette domination, et à faire acte de pénitence en attendant la libération et la gloire.

1. Plan et contenu du livre

Le livre de Baruch (ou I Baruch) est un petit recueil de 5 chapitres. Dans la Septante, il est placé entre Jérémie et les Lamentations, alors que dans la Vulgate il est placé après ces dernières, la Lettre de Jérémie composant son sixième chapitre. Cependant, contrairement à la Vulgate, il convient de séparer Baruch de la Lettre de Jérémie. En effet, le livre de Baruch est comme une fenêtre ouverte sur le cheminement pénitentiel du peuple. Ce cheminement va de la prise de conscience du péché à l'espérance d'une consolation et d'une libération prochaines, en passant par l'acceptation de l'exil comme sanction de Dieu. La lettre de Jérémie porte sur un autre sujet (voir l'Introduction *ad loc.*).

En considérant soigneusement le livre de Baruch, on se rend compte que le découpage de ses chapitres ne s'accorde pas avec les thèmes qu'il traite. Ainsi, un texte en prose et un autre en poésie qui, de surcroît, traitent de sujets différents, constituent deux parties bien distinctes au sein de ce recueil. Les chercheurs se mettent d'accord pour diviser le contenu du livre de Baruch en quatre parties (ou trois pour certains), les différences entre eux sur ce point ne concernant que des matières de détail.

L'introduction «historique» (1,1-14) nous renseigne sur les conditions dans lesquelles le livre est censé avoir été rédigé. Elle indique l'auteur (Baruch), la

date et le lieu de rédaction, ainsi que l'occasion de sa lecture à Babylone et de son envoi à Jérusalem. L'introduction entre déjà en matière sur la reconnaissance de la faute du peuple et l'acceptation de l'exil. Elle précise même qu'il faut prier pour le roi de Babylone et son fils.

Vient ensuite une pénitence (1,15-3,8), visiblement divisée en deux parties : la confession (1,15-2,10) et la prière de supplication (2,11-3,8). La déportation est une punition de Dieu parce que le peuple n'a pas écouté ses instructions, transmises par Moïse et les prophètes. Dans cette confession collective, Dieu est évoqué à la troisième personne et désigné comme «le Seigneur notre Dieu» ou «le Seigneur». Dans la prière de supplication, le peuple implore la miséricorde du Seigneur directement à la deuxième personne.

Dans la section poétique (3,9-5,9), nous avons d'abord une réflexion sur la sagesse (3,9-4,4). Cette sagesse que l'homme ne peut atteindre par son effort, quoi qu'il fasse, ce sont les commandements que Dieu a fait connaître à son peuple. Dans cette partie Dieu est désigné comme «Dieu», *theos*.

La dernière partie (4,5-5,9) porte sur la consolation apportée par la délivrance future. Bientôt Jérusalem et ses enfants vont retrouver la joie de la délivrance. Ils vont désormais vivre dans la justice ; mais alors, malheur à ceux qui les avaient opprimés. Dans cette dernière partie, Dieu est particulièrement désigné comme «Dieu» et comme «Eternel» (*o aiônios*).

Le plan détaillé du livre de Baruch se présente ainsi :

A. PARTIE EN PROSE

I. Introduction historique (1,11-14)

1,1-2	Cadre historique : auteur et date
1,3-5	Lecture du livre dans un cadre liturgique à Babylone
1,6-8	Envoi de l'argent à Jérusalem
1,8-9	Rappel de la restitution des ustensiles à Jérusalem
1,10-14	Pour un acte liturgique à Jérusalem : sacrifices, prière, lecture du livre

II. Pénitence (1,15-3,8)

1,15-2,10	Confession du péché du peuple
1,15-20	Le peuple a refusé d'écouter Dieu
2,1-15	Dieu a mis ses menaces à exécution
2,6-10	Dieu est juste
2,11-3,8	Prière de supplication
2,11-18	Que la fureur de Dieu se détourne
2,19-26	Le peuple aurait dû écouter Dieu et servir le roi de Babylone

- 2,27-35 Moïse avait annoncé le bonheur, mais le peuple n'a pas su écouter
- 3,1-8 Supplication à Dieu: que celui-ci sauve le peuple de l'exil causé par le péché de leurs pères

B. PARTIE EN POÉSIE

III. Réflexion sur la sagesse (3,9-4,4)

- 3,9-14 Introduction: qu'Israël écoute et apprenne
- 3,15-31 Personne n'a trouvé la sagesse
- 3,32-4,1 Dieu connaît la sagesse (sa loi) et l'a fait connaître à Jacob-Israël
- 4,2-4 Conclusion: que Jacob soit avec la sagesse. Heureux est Israël

IV. Consolation pour Jérusalem et ses enfants (4,5-5,9)

- 4,5-8 C'est Dieu qui les a punis
- 4,9-29 Jérusalem encourage ses enfants qui seront bientôt délivrés
- 4,30-5,9 Le peuple va rentrer dans la joie et dans la gloire

2. Origine et formation

2.1. Date, auteurs et destinataires

Comme de nombreux autres livres de l'AT, Baruch divise les chercheurs sur la question de son auteur et de sa date (on trouvera à ce sujet un bon état de la recherche chez Burke). A la fin du XIX^e siècle, la majorité des exégètes catholiques affirmaient que le livre de Baruch était l'œuvre d'une seule personne, à savoir Baruch lui-même. « Il n'est pas douteux », dit ainsi Philippe en 1895, « que Baruch ne soit cet auteur ». Au XX^e siècle, L. Dennefeld va encore dans le même sens. Cependant une telle opinion semble avoir été abandonnée. Aujourd'hui, une majorité d'auteurs voient en Baruch un livre composite, qui n'est pas de la main de Baruch lui-même (Touzard, Fitzgerald, Whitehouse, Moore, Gelin, Burke, Kabasele Mukenge).

Même si le livre de Baruch n'est conservé qu'en grec, nombreux sont ceux qui estiment qu'au moins la partie en prose (1,1-3,8) a été composée en hébreu, alors que la partie poétique (3,9-5,9) aurait été écrite en grec (Tov, Whitehouse, Wambacq). Tov affirme ainsi qu'il n'y a pas d'indices suffisants pour considérer que le texte grec de cette partie serait une traduction de l'hébreu, et nie par conséquent l'unité linguistique du livre. De son côté, C.A. Moore pense que la partie poétique pourrait également avoir été composée en hébreu et traduite en grec par quelqu'un d'autre que le traducteur de la partie en prose. Dans le même sens,

D.J. Burke opère une reconstruction du texte hébreu de 3,9 à 5,9 (tout comme Tov l'avait déjà fait pour 1,1-3,8), afin de démontrer que cette seconde partie a également été composée en hébreu. Plusieurs autres auteurs s'accordent avec lui (Schreiner, Steck). Les variantes attribuées à Théodotion pourraient également témoigner de l'existence d'un texte hébreu à partir duquel les corrections ont été réalisées.

Les dates avancées pour la rédaction du livre ou des parties du livre de Baruch varient également. Nombreux sont ceux qui estiment que le livre de Baruch est à dater bien après l'exil. On avance surtout les confusions historiques semblables à celles que l'on trouve chez Daniel, ainsi que la bonne disposition envers le conquérant qui correspondrait bien avec l'époque romaine. On évoque également le rapprochement avec les autres livres tardifs comme le Psaume de Salomon 11 (un pseudépigraphe du 1^{er} siècle avant J.-C.) pour Ba 4,5-5,9 (Moore, Schreiner), ainsi que le fait que les différentes parties semblent avoir été composées par différents auteurs.

Ainsi, pour A. Fitzgerald, les différentes pièces seraient à dater entre 300 avant J.-C. et 70 après J.-C.; les auteurs en seraient inconnus. Selon A. Gelin, la parenté entre Ba 3,9-4,4 et Si 24, ainsi qu'entre Ba 4,5-5,9 et Si 36, pourrait suggérer une datation de Baruch à l'époque de Ben Sira. J. Schreiner parle de la même époque pour Ba 3,9-4,4, et situe Ba 4,5-5,9 autour de 63 avant J.-C. Moore envisage une datation vers 177 avant J.-C. pour la section en prose, et envisage le 1^{er} siècle après J.-C. pour la section poétique. Selon B.N. Wambacq, c'est la partie poétique qui aurait été composée, en grec, avant le morceau en prose; un auteur aurait ensuite compilé et adapté les deux parties après 63 avant J.-C. Burke parle, pour sa part, du 1^{er} siècle avant J.-C. Pour lui, l'introduction est tardive; la partie poétique est la plus ancienne, mais elle a été composée en hébreu. A. Kabasele Mukenge envisage également le 1^{er} siècle avant J.-C. Dans ce contexte historique, le roi babylonien et son fils seraient Antiochus IV Epiphane et Antiochus V. O.H. Steck privilégie pour sa part l'époque maccabéenne. O.C. Whitehouse n'hésite pas à aller jusqu'à la période de 66-70 après J.-C. Le roi et son fils seraient en réalité Vespasien et Titus, son fils. La partie poétique serait encore plus tardive.

Malgré les divergences des spécialistes, on observe toutefois une certaine tendance à mettre en rapport le livre de Baruch, ou en tout cas une première version de celui-ci, avec les événements du 1^{er} siècle avant J.-C. Puisque toutes les parties ne sont pas d'un même auteur, certains pensent qu'elles auraient été compilées par un rédacteur ultérieur (pour Moore, l'auteur de l'introduction). D'autres pensent cependant que cet auteur aurait lui-même réorganisé les matériaux dans le projet de «compléter» le livre de Jérémie (Kabasele Mukenge). Ni les auteurs des parties du livre de Baruch, ni le compilateur ou le rédacteur final ne nous sont connus.

La question des destinataires ne pose pas de problème. Comme Ba 1,14 le signale, les destinataires du livre sont les habitants de Jérusalem, qui sont invités à se repentir et à tenir ferme à la loi de Dieu. Mais le lieu de sa composition divise les chercheurs, dont une majorité envisage la Palestine (Moore, Kabasele Mukenge), alors que d'autres pensent à la diaspora, par exemple Antioche.

2.2. Réception du livre

Contrairement à la lettre de Jérémie, Baruch n'est pas représenté à Qumran. Le texte de Baruch est par contre bien attesté dans les manuscrits Alexandrinus et Vaticanus, mais pas dans le Sinaiticus.

De manière générale, on ne sait pas grand-chose de la réception du livre de Baruch parmi les juifs. Ce livre ne fait pas partie du canon hébreu. Whitehouse considère qu'au ^{iv}^e siècle de notre ère, tant Baruch que la lettre de Jérémie ne faisaient plus partie de la littérature religieuse juive. Certains (cf. TOB) considèrent néanmoins que les *Constitutions Apostoliques* (V,20,3) témoigneraient cependant de ce que les juifs lisaient Baruch le jour anniversaire de la destruction de Jérusalem.

Plusieurs Pères de l'Eglise citent le livre de Baruch comme s'il était canonique. Cependant, certaines citations de Baruch sont considérées comme étant les paroles de Jérémie. Par exemple Irénée, *Contre les hérésies* V,35,1, cite Baruch 4,36–5,9 en disant que ce sont les paroles de Jérémie. Selon le témoignage d'Eusèbe (*Histoire Ecclésiastique* VI,25,2), Origène ne cite pas Baruch comme un recueil à part. On peut penser qu'il l'inclut dans le livre de Jérémie, puisqu'il cite ensuite la Lettre de Jérémie. Jérôme n'a pas jugé bon de traduire Baruch en latin, affirmant que les Hébreux ne le possédaient pas. La traduction que nous avons dans la Vulgate est donc celle de la Vieille Latine. La plupart de ceux qui rejettent la canonicité de Baruch se basent sur le jugement de Jérôme (*PL* 24, col. 680). Dans la liste des livres de l'AT, Jérôme ne mentionne pas Baruch (*PL* 28, col. 547-558).

Une des questions qui se posent au niveau de la réception du livre de Baruch est son existence même. En effet, longtemps après Théodoret de Cyr (*PG* 81, col. 760), P.-M. Bogaert (suivi par Wénin) soutient que le livre que Baruch lit (Ba 1,1-3) serait en réalité le livre de *Jérémie*. Le livre de Baruch ne serait alors qu'un simple appendice grec au livre de Jérémie; il faut alors imaginer que la séparation de cet appendice, et la constitution d'un «livre de Baruch» séparé, se sont effectuées beaucoup plus tard (selon Bogaert, c'est Origène qui en serait responsable). Toutefois, la majorité des commentateurs (Wambacq, Moore, Steck, Kabasele Mukenge) continue de penser que le livre écrit et lu à Babylone est le livre de Baruch, au moins en partie.

3. Thèmes et enjeux

Dans toutes les parties du Livre de Baruch, la théologie est axée sur le fait que Dieu est le maître absolu de la destinée d'Israël. Dieu est juste et puissant (1,15.19; 2,6; 3,1.32), il punit le péché (1,13; 1,18-2,10.22; 3,10-13; 4,6-8) et il est plein de compassion (4,5-5,9).

Cependant la lecture de ce livre donne l'impression qu'il n'a pas une seule et unique attitude théologique. Certains parlent même de plusieurs théologies (Whitehouse, Moore). En effet, en Ba 1,11 et 12, ainsi qu'en 2,20-22 et 24, le peuple est appelé à coopérer avec le roi, à prier pour lui, conformément à Jérémie et à Ezéchiel (Jr 27,6-8; 29,4-7; Ez 26,7-12; 29,17-20). A l'inverse, 4,30-5,9 semble manifester une rébellion contre les conquérants du peuple qui vont bientôt être détruits. A l'instar des autres écrits juifs tardifs (Tobit, Judith, Maccabées, etc.), Baruch accorde une grande place à la vénération de la Torah. Le point commun entre les différentes parties du livre de Baruch est principalement le thème de l'exil (Moore, Fitzgerald, Burke, Kabasele Mukenge).

Certains Pères de l'Eglise ont interprété le motif de la sagesse en Ba 3,38 dans un sens messianique: «Après cela on la vit sur la terre et elle a vécu parmi les hommes.» Dans ce cas, la sagesse ne s'identifie pas à la Torah mais au messie. Baruch est donc considéré comme ayant prédit l'incarnation.

Le livre de Baruch s'adresse aux Jérusalémites pour leur demander d'avoir la même attitude que la communauté exilique réunie autour du roi Jékonias. La pointe polémique du livre serait à comprendre dans le même contexte politique et historique que le Siracide: la lutte contre l'hellénisme. Contrairement aux Maccabées qui prônent la lutte armée, le rédacteur ménage l'autorité (Ba 1,11-12; 2,21-24), prône le repentir (Ba 1,5.15ss.), l'attachement à la loi (Ba 3,9ss.) et au Temple (Ba 1,8.10.14), et s'inspire de Jérémie (cf. Jr 27-33) pour annoncer le salut qui vient de Dieu. Même si Jérémie constitue la principale source d'inspiration, Baruch partage les mêmes vues sur la conception de l'histoire que Judith et Daniel: la détresse présente invite à la fidélité à la Loi, dans une attitude de pénitence et en attendant la victoire qui ne peut venir que de Dieu.

Baruch semble résumer des traditions transmises par l'écriture dans ses parties disparates. Selon Steck, le livre de Baruch vise à unifier le canon lui-même. Pour Kabasele Mukenge, Baruch donne l'impression d'être «un commentaire de l'écriture», comparable au travail des commentateurs de la liturgie synagogale de la parole, lequel consistait à réaliser l'unité de la Torah, des Prophètes et des Hagiographes.

4. Indications bibliographiques

Editions critiques

L. DENNEFELD, *Isaïe, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel* (SB[PC] 7), Paris, 1946. J. ZIEGLER (éd.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Göttingensis editum. Vol. 15: Jeremias. Baruch. Threni. Epistulae Jeremiae*, Göttingen, 1957.

4.1. Commentaires

I. ASSAN-DHOTE/J. MOATTI-FINE, BA 25.2, 2005. A. GELIN, SB(J), 1951. C.A. MOORE, AncB 44, 1977, p. 255-316. J. SCHREINER, NEB.AT 14, 1986.

4.2. Etats de la recherche

H.H. MALLAN, «Baruch/Baruchschriften», *TRE* 5 (1980), p. 269-276. C.A. MOORE, «Jeremiah, Additions to», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 3*, New York et al., 1992, p. 698-706.

4.3. Ouvrages et articles importants

P.-M. BOGAERT, «Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch», dans E.A. LIVINGSTONE (éd.), *Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 126; Studia Evangelica 7), Berlin, 1982, p. 73-81. ID., «Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)» dans G.J. NORTON/S. PISANO (éd.), *Tradition of the Text. FS D. Barthélémy* (OBO 109), Fribourg (CH)/Göttingen, 1991, p. 1-17. D.J. BURKE, *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9* (SBL Septuagint and Cognate Studies 11), Chico (CA), 1982. A. FITZGERALD, «Baruch», dans R.E. BROWN/J. FITZMYER et R.E. MURPHY (éd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ), 1990, p. 563-567. A. KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du livre de Baruch* (EtB.NS 38), Paris, 1998. O.H. STECK, *Das apokryphe Baruchbuch: Studien zur Rezeption und Konzentration «kanonischer» Überlieferung* (FRLANT 160), Göttingen, 1963. A. TOUZARD, «L'âme juive au temps des Perses», *RB* 13 (1916), p. 299-341. E. TOV, *The Book of Baruch also Called I Baruch (Greek and Hebrew), Edited, Reconstructed and Translated*, Missoula (MO), 1975. ID., *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8* (HSM 8), Missoula (MO), 1976. B.N. WAMBACQ, «L'unité du livre de Baruch», *Bib.* 47 (1966), p. 574-576. A. WÉNIN, «Y a-t-il un "livre de Baruch"? A propos du livre récent d'André Kabasele Mukenge», dans J.-M. AUWERS/A. WÉNIN (éd.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETHL 144), Leuven, 1999, p. 231-243. O.C. WHITEHOUSE, «The Book of Baruch or I Baruch», dans R.H. CHARLES (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Vol. 1: Apocrypha*, Oxford, 1913, p. 569-595.

LA LETTRE DE JÉRÉMIE

Innocent Himbaza

Qui, mieux que Jérémie, s'est préoccupé du sort des déportés judéens à Babylone? Qui, mieux que ce champion du yahvisme, aurait su fustiger les idoles babyloniennes? Jérémie, l'homme qui a connu son heure de gloire et une renommée grandissante après sa mort, a eu l'honneur d'être appelé l'auteur de la lettre aux captifs de Babylone. Puisqu'il leur a déjà écrit pour leur demander de s'installer confortablement à Babylone et de faire attention aux faux prophètes (Jr 29), il a également pu leur écrire pour les mettre en garde contre le risque de tomber dans l'idolâtrie babylonienne. C'est ce qui explique que cette polémique tardive contre l'idolâtrie a pu être attribuée au prophète Jérémie.

1. Plan et contenu du livre

La lettre de Jérémie est un écrit de 72 versets précédés d'un prologue (comme le Siracide), ou de 73 versets pour ceux qui comptent le prologue comme premier verset.

La lettre est comptée parmi les livres deutérocanoniques puisqu'elle ne fait pas partie du canon juif de l'AT. Dans la Septante, elle se présente comme un écrit à part dans l'ordre: Jérémie, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie. La TOB suit cet ordre. Dans la Vulgate, cette lettre est placée à la fin du livre de Baruch dont elle forme le sixième chapitre, dans l'ordre: Jérémie, Lamentations, Baruch. La BJ suit cet ordre. Cependant on reconnaît (Fitzgerald) que cette lettre a été ajoutée à un titre secondaire au livre de Baruch.

L'époque chrétienne l'a jugée différemment. L'héritage de la réception chrétienne de cette lettre remonte déjà aux deux figures de l'époque patristique, Origène et Jérôme. Alors que le premier l'acceptait parmi les vingt-deux livres du canon en la rattachant, avec les Lamentations, au livre de Jérémie (cité par Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI,25,2), le second l'a qualifiée de pseudépi-gramme. Jérôme se contenta d'ailleurs de reprendre la traduction de la Vieille Latine (voir le « Prologue au commentaire du livre de Jérémie », *PL*, t. 24, col. 680).

La lettre de Jérémie, plutôt un sermon qu'une lettre d'ailleurs, se présente comme une accumulation de formules méprisantes à l'égard des dieux babyloniens, formules entrecoupées par des refrains affirmant qu'ils ne sont pas des dieux véritables et qu'il ne faut pas les craindre (Moore).

Le contenu de la lettre est dans la ligne d'Es 44,9-20; de Jr 10,1-16; du Ps 115,4-8 ou encore du Ps 135,15-18. Dans tous ces passages, il est question de nier la réalité des dieux des nations étrangères. Ces dieux ne sont que des œuvres humaines, faites à partir d'objets inanimés.

Il n'est pas facile de déceler un plan dans cette lettre, mis à part les différences entre les parties introductives et le corps du texte. Si celui-ci est entrecoupé par des refrains qui refusent toute réalité aux idoles babyloniennes, les idées reprises entre les refrains sont entremêlées sans ordre. Si donc il faut parler de plan pour cette lettre, elle serait divisée en trois parties inégales :

Prologue Le prologue précise l'auteur (Jérémie), les destinataires (ceux qui vont être emmenés captifs à Babylone) et l'objet de la lettre (il y a un message de Dieu pour eux).

v. 1-6 Introduction contenant le départ en captivité et sa raison d'être, la durée du séjour, la perspective du retour en paix, l'idolâtrie à Babylone et l'appel à y résister, et, enfin, la promesse de l'assistance de Dieu pendant l'exil.

v. 7-72 Corps du texte décrivant les dieux babyloniens et concluant chaque fois qu'ils ne sont pas de véritables dieux, et qu'il ne faut par conséquent pas les craindre. Ce refrain divise le corps du texte en dix strophes (versets 7-14, 25-28, 29-39, 40-44, 45-51, 52-56a, 56b-64, 65-68, 69-72). Cependant, si nous observons bien les aspects caractéristiques des dieux babyloniens et la manière dont ils sont décrits, nous diviserions le corps du texte en deux parties. En effet, chaque élément annoncé dans les v. 7-14 est repris, élargi et développé à un autre endroit dans le reste du texte. A cela il faut ajouter qu'aucune autre section du texte ne condense les thèmes traités. Dès lors, il devient possible de considérer les v. 7-14 comme constituant en réalité le sommaire du reste du texte (v. 15-72). Cependant, les éléments du sommaire sont repris pêle-mêle dans la suite du texte, leur développement allant à l'occasion plus loin dans les détails, comme c'est le cas au sujet du culte d'allure funéraire (v. 29-31, 40), de la pratique des prostituées (v. 42-43, connue également par Hérodote, *Histoires*, I.199) ainsi que pour l'indication selon laquelle les éléments de la nature obéissent à l'ordre de Dieu (v. 59-62).

Le Sommaire et ses thèmes : versets 7-14	Son développement : versets 15-72
v. 7: Les dieux babyloniens sont fabriqués par un ouvrier	v. 45-47, 50
v. 7-10: Ils sont plaqués d'or et d'argent	v. 23, 38, 50, 54, 56, 69, 70
v. 7: Ils ont une langue mais ne parlent pas (ils ne sont donc pas vivants)	v. 24-26, 38, 69-70
v. 7: Ils sont mensongers (le développement les compare également aux objets et aux éléments de la nature)	v. 44, 50, 58, 59-62
v. 8-9.11-12: On doit leur faire la toilette (nettoyage, habillement)	v. 23, 32
v. 9: Les prêtres dérobent leur trésor: or, argent, vêtement, sacrifices (le développement ajoute les détails des pratiques cultuelles)	v. 27, 28, 29-31, 32, 57
v. 10: On dépense leur or et leur argent pour les prostituées (le développement détaille la pratique des prostituées)	v. 42-43
v. 11: Ils ne sont pas à l'abri de la rouille et de l'altération	v. 19, 54b, 71
v. 12: La poussière s'accumule sur eux	v. 15-16, 20-21
v. 13: Ils ne peuvent faire mourir celui qui les offense (le développement souligne également la réciproque: ils ne peuvent sauver quelqu'un ou lui faire du bien. Le v. 40 identifiera même un nom: Bel)	v. 33-38, 40, 63
v. 13-14: Ils portent sceptre, poignard et hache comme un juge (implicitement: alors qu'ils n'ont aucune autorité)	v. 52-54a, 63
v. 14: Ils ne se protègent ni de la guerre ni des bandits	v. 17, 48-49, 55
v. 14: Ils ne sont pas des dieux	v. 22, 28, 39, 44, 47, 49, 50, 51, 63, 64, 68
v. 14: Ne les craignez pas	v. 22, 28, 64, 68

2. Origine et formation

La lettre de Jérémie a été conservée en grec. Mais a-t-elle été composée dans cette langue? Ceux qui répondaient par l'affirmative (Marshall, Touzard) ont considéré que la lettre de Jérémie était originaire d'un milieu juif hellénisé, les

cérémonies décrites faisant surtout allusion aux cultes égyptiens. La lettre écrite en grec aurait alors été adressée aux juifs habitant l'Égypte.

Cependant depuis que C.J. Ball et W. Naumann – qui écrivaient indépendamment l'un de l'autre en 1913 –, ont démontré de manière assez convaincante l'origine sémitique de la lettre, on s'accorde actuellement à reconnaître que la forme grecque qui nous a été transmise est une traduction. Il s'agit donc d'un texte dont l'original hébreu n'a pas été conservé. En faveur de cet argument, on peut signaler le fait que le v. 69 dépend de Jer 10,5 et non des versions grecques qui n'ont pas le même contenu (Naumann). Certaines erreurs dues à la confusion des mots hébreux de la part du traducteur sont manifestes, comme au v. 71 : les idoles sont vêtues de « pourpre et de marbre », au lieu de « pourpre et de byssus (lin fin) », expression bien connue en Ex 26,1 ; Lc 16,19 ; etc. (Ball, Moore).

Les discussions sur la date de composition de la lettre de Jérémie vont de pair avec l'identification de son auteur. Ici deux positions divergentes s'affrontent. D'un côté, selon L. Dennefeld, il n'y a aucune raison de contester cette lettre à Jérémie, parce que personne n'aurait ressenti le besoin de composer une polémique aussi détaillée après la chute de l'Empire néo-babylonien. Pourtant la comparaison avec le livre de Jérémie montre qu'il y a des écarts entre les deux œuvres littéraires. Le corps du texte (v. 7-72) est d'allure sapientiale. Il ne cite ni Israël ni Juda, il ne parle pas de la loi ; alors qu'en Jérémie ou en Baruch (voir l'Introduction à ces deux livres dans ce même volume) ces motifs reviennent souvent. De l'autre côté, selon A. Gelin et la majorité des auteurs modernes, la lettre daterait de l'époque d'Alexandre, si l'on prend le repère du v. 2 qui parle de sept générations de domination babylonienne. Ball précise le nombre d'années correspondantes : 280 ans depuis la captivité de 597 dont parle Jérémie 25,12 et 27,7, alors qu'A. Robert parle d'un « nombre assez considérable de générations ». Cependant, les deux auteurs aboutissent à situer la Lettre au début de la période grecque. L'auteur serait de cette époque, et décrit ce qu'il a vu (Moore).

La lettre de Jérémie est une mise en garde contre l'idolâtrie. La description se rapporte bien à l'idolâtrie babylonienne, non pas dans le contexte du ^{vi}^e siècle (époque du Jérémie « historique »), mais de la fin du ^{iv}^e siècle avant J.-C. En effet, on assiste dès cette époque à une résurgence des anciens cultes. Dans ce sens, le nom de Jérémie n'est que le pseudonyme d'un auteur inconnu écrivant à ses contemporains. Les cérémonies cultuelles décrites feraient alors allusion aux processions connues à Babylone à cette époque.

C'est sûrement la renommée grandissante de Jérémie après sa mort qui explique pourquoi l'on a choisi de mettre sous sa plume le contenu de la « lettre de Jérémie ». Même plus tard, à l'époque des Maccabées, Jérémie est considéré comme le champion du service cultuel et du yahvisme. Selon 2 M, c'est lui qui aurait caché la tente, l'arche et l'autel des parfums juste avant la déportation (2 M

2,4-8), et c'est encore lui qui se serait montré à Judas Maccabée pour lui remettre une épée guerrière de la part de Dieu (2 M 15,14-16).

Apparemment, la lettre de Jérémie est l'œuvre d'une seule personne, s'inspirant de différents motifs traditionnels de la critique biblique de l'idolâtrie en les reprenant à son compte. Toutes les parties traitent de ce seul sujet, dans un style identique qui entremêle et répète les éléments polémiques contre les dieux de Babylone.

2 M 2,1-2 parle d'un document d'après lequel Jérémie a recommandé aux déportés de ne pas être séduits par les statues d'or et d'argent. Si le document dont il est question est la lettre de Jérémie, comme certains le supposent (Lefèvre et Delcor), nous avons là l'attestation la plus ancienne de son existence à l'époque maccabéenne (II^e siècle avant J.-C). Cette lettre aurait joui d'une haute estime dans les milieux juifs officiels, et pour Ball c'est à cette même époque qu'elle aurait été traduite en grec.

Le plus ancien témoignage écrit de la lettre de Jérémie est un fragment de papyrus contenant les éléments des v. 43-44. Ce fragment (7Q2), rédigé en grec, a été découvert dans la septième grotte de Qumran et date d'environ 100 avant J.-C (Baillet). La lettre de Jérémie se trouvait également sur un manuscrit effacé (palimpseste), que l'on a ensuite utilisé pour écrire le texte hébreu du Bereshit Rabbah découvert dans la Geniza du Caire (Baars).

3. Thèmes et enjeux

L'auteur de la lettre développe une polémique : les dieux babyloniens sont des riens, et sont à tout point de vue à l'opposé du vrai Dieu (implicitement celui d'Israël), même si ce dernier ne leur est explicitement comparé que dans les v. 59-64. Ils sont des créatures d'hommes, ils sont nombreux, ils ne se meuvent pas ni n'interviennent pas dans la vie des humains, ils sont dépendants de ces derniers, ils se dégradent avec le temps, etc. Ceci est exactement le contraire de la manière dont l'auteur conçoit implicitement le Dieu d'Israël, Dieu créateur, unique, transcendant, tout puissant, éternel, etc.

En dehors du style que d'aucuns qualifient d'illogique, sans ordre, répétitif, etc. (Tedesche, Lefèvre et Delcor, Ball) l'auteur de la Lettre de Jérémie dénonce tout un système de croyances et de pratiques, allant des idoles elles-mêmes à leurs adorateurs en passant par leurs prêtres et leur forme de culte : les idoles ne sont pas vivantes et ne peuvent donc intervenir de quelque manière que ce soit. Les prêtres dérobent les richesses des idoles pour leurs propres dépenses dont certaines sont indécentes (pour les prostituées) ; les femmes les servent comme prêtres, y compris lorsqu'elles sont indisposées. Le culte ressemble plutôt à un repas funéraire. Les adeptes de ces idoles sont sans intelligence, ils se couvrent de honte et lèguent celle-ci à leur postérité.

En polémique contre les dieux babyloniens, la lettre de Jérémie prône l'exclusivité de Dieu. C'est lui qui est le vrai Dieu. Cependant sa théologie n'ajoute rien à celle de Jr 10,1-16 dont elle dépend (Moore). Le fait qu'elle ne contienne pas les mêmes indications que Jérémie sur la durée de la captivité (sept générations, au lieu de trois générations selon Jr 27,7 ou soixante-dix ans selon Jr 25,11-12; 29,10) peut avoir joué en sa défaveur dans la tentative de l'attribuer à Jérémie. Il faut souligner que l'annonce de la fin de la captivité dès l'avènement de l'époque perse est un thème central des livres d'Esdras-Néhémie, ainsi que des Chroniques (Picard).

Le thème de l'idolâtrie et le rejet des dieux étrangers traverse le corpus biblique, allant du rejet des dieux égyptiens à l'abomination de la désolation dont parle Daniel, en passant par les dieux cananéens et babyloniens. De toutes ces situations de mélanges de populations et de risque d'idolâtrie, c'est le contexte de l'exil à Babylone qui semble le plus avoir marqué les esprits au point de devenir l'emblème même de l'idolâtrie. Quand il s'agit de dénoncer l'idolâtrie des nations, on pointe facilement du doigt celle de Babylone. C'est ce que fait la lettre de Jérémie, qui dénonce l'idolâtrie en général en condamnant celle de Babylone. C'est également ce que fera plus tard l'Apocalypse de Jean (Ap 18).

4. Indications bibliographiques

Editions critiques

J. ZIEGLER (éd.), *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum. Vol. 15: Jeremias. Baruch. Threni. Epistulae Jeremiae*, Göttingen, 1957.

4.1. *Commentaire*

I. ASSAN-DHOTE/J. MOATTI-FINE, BA 25.2, 2005. L. DENNEFELD, SB(PC) 7, Paris, 1946. A. GELIN, SB(J), 1951. C.A. MOORE, AncB 44, 1977, p. 317-358. O.H. STECK/R.G. KRATZ et I. KOTTISPERT, ATD Apokryphen 5, 1998.

4.2. *Etats de la recherche*

C.A. MOORE, «Jeremiah, Additions to», dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 3*, New York et al., 1992, p. 698-706. A. ROBERT, «Jérémie (lettre de)», DBS 4 (1949), col. 849-857.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

W. BAARS, «Two Palestinian Syriac Texts Identified as Parts of the Epistle of Jeremy», VT 11 (1961), p. 77-81. M. BAILLET/J.T. MILIK et R. DE VAUX, *Les petites grottes de Qumrân*.

Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre (DJD III), Oxford, 1962, p. 143. C.J. BALL, «Epistle of Jeremy», dans R.H. CHARLES (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Vol. I : Apocrypha*, Oxford, 1913, p. 596-611. A. FITZGERALD, «Baruch», dans R.E. BROWN/ J. A. FITZMYER et R.E. MURPHY (éd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, 1990, p. 567. A. LEFÈVRE/M. DELCOR, «Les livres deutérocanoniques», dans H. CAZELLES (éd.), *Introduction à la Bible, Tome II : Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, 1973, p. 690-691. W. NAUMANN, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief* (BZAW 25), Giessen, 1913. J.C. PICARD, *Le continent apocryphe : Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (Instrumenta Patristica XXXVI), Turnhout, 1999. S. TEDESCHÉ, «Jeremiah, Letter of», dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville (TN)/New York, 1962, col. 822-823. J. TOUZARD, «L'âme juive au temps des perses», *RB* 13 (1916), p. 299-341.

Partie V

**L'ANCIEN TESTAMENT DES
ÉGLISES D'ORIENT**

«C'est sur eux aussi qu'a prophétisé Hénoch, le septième depuis Adam, en disant: "Voici que vient le Seigneur avec ses saintes milices pour exercer le jugement universel et convaincre tous les impies de toutes leurs impiétés criminelles et de toutes les insolentes paroles que les pécheurs impies ont proférées contre lui".» C'est ainsi que l'Épître de Jude cite (v. 14-15) le *Livre d'Hénoch* (1 Hén 1,9) auquel il semble accorder la même autorité qu'à un autre prophète tel Esaïe ou Jérémie. Le *Livre d'Hénoch* serait-il canonique?

Si l'on s'intéresse aux Eglises d'Orient, on s'aperçoit que leurs canons sont plus riches que ceux des Eglises d'Occident; on y trouve par exemple des Psaumes additionnels, d'autres Livres d'Esdras ou des Maccabées, et même le *Livre d'Hénoch*. Peu connus des chrétiens d'occident, ces livres n'en sont pas moins importants pour bien comprendre le judaïsme ancien et le christianisme naissant, d'où leur présence ici.

1. Des Ecritures sans canon ?

Pour les chrétiens de l'Eglise catholique romaine, la question du canon de l'Ancien Testament a été tranchée il y a bien longtemps: la liste et l'autorité des livres deutérocanoniques ont été formellement établies au xvi^e siècle à l'occasion du Concile de Trente. Les autres Eglises, en revanche, n'ont pour la plupart jamais statué sur ce point, si bien que la «table des matières» peut varier d'une Bible à l'autre. Comment, en pareilles circonstances, envisager la question du canon?

L'exemple de Qumran est pertinent à plus d'un titre. Près de neuf cents manuscrits, datés pour la plupart entre le ii^e siècle avant notre ère et le i^{er} siècle de notre ère, ont été découverts dans ces grottes au bord de la mer Morte. On y trouve les plus anciens manuscrits des livres de la Bible hébraïque: 20 exemplaires de la Genèse, 17 de l'Exode, 13 du Lévitique, 7 des Nombres, 30 du Deutéronome, 2 de Josué, 3 des Juges, 4 de Samuel, 3 des Rois, 21 d'Esaïe, 6 de Jérémie, 6 d'Ezéchiel, 9 des petits prophètes, 36 des Psaumes, 4 de Job, 2 des Proverbes, 4 de Ruth, 4 du Cantique des Cantiques, 2 de Qohélet, 4 des Lamentations, 8 de Daniel, 1 d'Esdras, 1 des Chroniques. Ces chiffres officiels (issus de DJD XXXIX) doivent être augmentés de manuscrits appartenant à d'autres collections non répertoriés ici, mais ils sont significatifs:

Premièrement, tous les livres de la Bible hébraïque, à l'exception de celui d'Esther, sont attestés à Qumran. L'absence de ce dernier pourrait bien être

fortuite ; à titre de comparaison, ce n'est qu'en 2008 qu'un fragment du *Livre de Néhémie* a été publié, ce dernier étant jusqu'alors considéré absent, tout comme Esther (à moins que le manuscrit préservant Esdras n'ait également contenu Néhémie). Il n'est donc pas impossible que certains des innombrables fragments indéchiffrables correspondent au *Livre d'Esther*, ou qu'un collectionneur privé possède sans le savoir un manuscrit d'Esther. Autrement dit, absence de preuve n'est pas nécessairement preuve d'absence.

Si les chiffres sont approximatifs, ils permettent néanmoins de distinguer une certaine tendance : ainsi, avec près de 40 exemplaires, les Psaumes arrivent largement en tête du classement. Leur emploi liturgique est sans doute à l'origine de ce succès : ils sont lus plus souvent que bien d'autres livres, d'où une production de manuscrits plus importante. Vient ensuite le Deutéronome, avec plus d'une trentaine d'exemplaires (surtout si l'on tient compte de certains manuscrits dits du « Pentateuque retravaillé » qui pourraient en réalité être des manuscrits bibliques). Se présentant comme rapportant la Loi de Moïse, reprenant des thèmes abordés dans les autres livres du Pentateuque, insistant sur l'alliance conclue entre Dieu et son peuple, le Deutéronome est un véritable concentré de Torah ; on comprend aisément sa popularité. En troisième position se trouve Esaïe, avec plus d'une vingtaine d'exemplaires, auxquels il faut ajouter quelques manuscrits non annoncés. On retrouve donc sur le podium les trois composantes des Ecritures telles qu'elles sont énoncées en Lc 24,44 : la Loi de Moïse (avec le Deutéronome), les Prophètes (avec Esaïe), et les Psaumes. Ces trois livres sont d'ailleurs les plus cités du Nouveau Testament, ce qui n'est probablement pas un hasard.

D'autres statistiques sont significatives : les livres du Pentateuque représentent ainsi près de la moitié des manuscrits de livres de la Bible hébraïque. Dans les autres sites de la mer Morte, ils atteignent près des deux tiers ; c'est dire leur popularité parmi les communautés judéennes. En outre, plusieurs manuscrits attestent la copie l'un après l'autre des livres du Pentateuque : l'Exode suit la Genèse, le Lévitique suit l'Exode, et les Nombres suivent le Lévitique. L'absence de manuscrit préservant à la fois les Nombres et le Deutéronome pourrait être fortuite, mais le statut du Deutéronome pourrait également expliquer sa copie à part. Dans tous les cas, ces manuscrits témoignent de la formation d'un corpus des Ecritures – une Bible en devenir.

On peut ensuite s'intéresser au contenu de ces livres pour le comparer aux recensions connues (Tov) : Septante, texte massorétique, Pentateuque samaritain. Il est bien souvent difficile de classer un manuscrit dans l'une ou l'autre de ces recensions, soit par manque de données (les versets préservés concordent tour à tour ou en même temps avec plusieurs recensions), soit parce que leur texte diffère des recensions connues. Lorsque les manuscrits peuvent clairement être rattachés à une tradition contre une autre, ils se rapprochent le plus souvent du texte masso-

rétique (75% environ), mais la Septante et le Pentateuque samaritain sont également représentés (25% environ, à parts égales). Ainsi le *Livre de Jérémie* est-il attesté à la même période (II^e siècle avant notre ère) dans la même grotte (Qumran Grotte 4) par des manuscrits hébreux témoignant pour certains de la recension massorétique, et pour d'autres de la recension septuagintiste.

Signalons que les données ci-dessus ne tiennent pas compte des versions ; or, plusieurs manuscrits témoignent de l'existence de versions grecques ou araméennes des livres de la Bible hébraïque : il y a ainsi 1 exemplaire de l'Exode (grec), 3 du Lévitique (2 grecs et 1 araméen), 1 des Nombres (grec), 1 du Deutéronome (grec), et 2 de Job (araméens). D'autres manuscrits grecs ou araméens pourraient préserver des livres de la Bible hébraïque ; leur état fragmentaire n'autorise néanmoins aucune identification assurée. Ces chiffres sont donc relatifs, mais une tendance se dessine nettement : tous les manuscrits correspondent au Pentateuque, excepté le *Livre de Job* (qui a néanmoins pu y être associé ; un autre indice est la présence d'un exemplaire en paléo-hébreu ce qui, pour la Bible hébraïque à Qumran, est une caractéristique des cinq livres du Pentateuque).

Plusieurs critères de popularité se dégagent ainsi de l'analyse des manuscrits de Qumran : le nombre d'exemplaires, leur rapprochement, l'existence de versions, etc. D'autres critères d'autorité peuvent s'y ajouter (Flint) : des citations ou commentaires (*psharim*) montrant que ces livres font autorité, ou toute autre affirmation de leur inspiration divine (par le biais de révélations ou prophéties). On peut dès lors regarder l'ensemble des livres de la bibliothèque de Qumran et s'interroger sur leur statut d'Écritures à la lumière de ces critères. Si le Pentateuque ne pose pas de problème, d'autres livres de la Bible hébraïque ont un statut incertain : les Chroniques, Esdras-Néhémie, Qohélet, et d'autres sont peu représentés à Qumran, tant en nombre d'exemplaires qu'en citations ou allusions.

En revanche, des livres absents de la Bible hébraïque répondent mieux à l'ensemble des critères ; c'est par exemple le cas du *Livre d'Hénoch*, dont une douzaine d'exemplaires a été préservée, et auquel les allusions sont fréquentes ; une version grecque pourrait en outre être attestée dans la grotte 7 (qui ne contient que des manuscrits grecs). Le *Livre des Jubilés* est de même très populaire, avec une quinzaine d'exemplaires et de nombreuses références dans d'autres manuscrits ; son autorité à Qumran semble incontestable. Le *Livre de Tobit*, avec ses cinq exemplaires (4 en araméen et 1 en hébreu !) est plus attesté que bon nombre de livres de la Bible hébraïque, mais son autorité est moins assurée que celle d'Hénoch ou des Jubilés. Signalons enfin la présence d'autres livres qui seront intégrés dans l'un ou l'autre des canons de l'Ancien Testament : l'*Épître de Jérémie*, le Psaume 151 (et 154–155), le *Testament des Douze Patriarches*, et le Siracide.

La bibliothèque de Qumran apparaît donc comme un excellent exemple d'environnement pré-canonique : les ouvrages qui composeront la Bible hébraïque et

l'Ancien Testament chrétien y sont diversement attestés, parfois selon plusieurs traditions textuelles ou des versions grecques et araméennes, et sont surtout investis d'une autorité variable. C'est ce type d'environnement que connaîtront les premières communautés chrétiennes. Au fil des siècles, les traditions textuelles se développeront puis se stabiliseront; l'autorité de certains livres sera acquise, tandis que d'autres se verront contester leur statut d'Écritures. Ils seront maintenus dans certaines Bibles, relégués en annexe dans d'autres, ou complètement abandonnés selon l'intérêt qu'ils suscitent auprès des chrétiens. Mais peu d'Eglises finiront par établir, comme l'Eglise catholique romaine ou l'Eglise d'Angleterre, une liste exhaustive des livres qui composent leur Ancien Testament; c'est ce que nous allons voir maintenant.

2. L'Ancien Testament des Eglises d'Orient

2.1 *L'Ancien Testament orthodoxe*

Le canon orthodoxe contient l'ensemble des livres du canon hébraïque dans leur version grecque dite des Septante (y compris pour Esther et Daniel). S'y ajoutent dix livres qualifiés en grec d'*anagignōskomena*, c'est-à-dire «reconnus» d'où «lus», et dont l'autorité est incontestée (Vassiliadis); on y retrouve d'une part tous les livres deutérocanoniques de l'Eglise catholique romaine, au nombre de huit selon le découpage du canon orthodoxe (Judith, Tobit, 1 et 2 Maccabées, Sagesse de Salomon, Siracide, Baruch, et l'Épître de Jérémie), ainsi que deux livres absents des canons occidentaux : **3 Maccabées** et **3 Esdras** (appelé 1 Esdras en grec et 2 Esdras en vieux slave).

La canonicité d'autres livres est débattue au sein de l'Eglise orthodoxe, qui n'a jamais statué sur cette question. On y trouve ainsi fréquemment la **Prière de Manassé** (avec les autres **Odes** qui sont déjà attestées ailleurs) et le **Psaume 151**; quant à 3 Maccabées et 3 Esdras, ils sont souvent complétés respectivement par **4 Maccabées** (dans l'Eglise grecque orthodoxe) et **4 Esdras** (dans l'Eglise russe orthodoxe, où il est appelé 3 Esdras).

2.2 *L'Ancien Testament syriaque*

Les Bibles syriaques reprennent la plupart des livres du canon hébraïque, avec quelques difficultés pour Esther, Job, le Cantique des Cantiques, Esdras–Néhémie, ou les Chroniques (Haelewyck 2008). Les deutérocanoniques de l'Eglise catholique romaine ont tous été acceptés, et l'on trouve parfois **3-4 Esdras**, **3-4 Maccabées**, la **Prière de Manassé**, et le **Psaume 151**. L'**Épître de Baruch** apparaît également à plusieurs reprises, y compris dans des manuscrits massorétiques.

En revanche, l'**Apocalypse syriaque de Baruch** (qui inclut l'Épître de Baruch) est rarement attestée et finit par disparaître des Bibles syriaques ; elle est néanmoins citée à plusieurs reprises par des auteurs syriaques, qui lui reconnaissent une autorité scripturaire. De même, les **Odes** sont abandonnées en-dehors de manuscrits liturgiques. Les **Psaumes apocryphes syriaques** et la **Sagesse de Salomon** ne sont quant à eux jamais repris dans les Bibles syriaques.

2.3 *L'Ancien Testament arménien*

Il existe de nombreuses listes canoniques arméniennes, mais celles-ci ont souvent été traduites du grec (ou influencées par lui) et n'ont pas d'autorité réelle au sein de l'Eglise arménienne (Stone) ; si l'on s'intéresse aux Bibles et lectionnaires arméniens, on trouve fréquemment – outre les habituels deutérocanoniques de la Septante – d'autres ouvrages traduits du grec ou du syriaque tels que **Joseph et Aséneth**, la **Vie de Joseph**, le **Testament des Douze Patriarches**, les **Vies des Prophètes**, **4 Esdras** (appelé 3 Esdras en arménien), et la **Prière de Manassé**.

D'autres livres sont plus rarement attestés dans l'Ancien Testament arménien ; c'est notamment le cas de la **Vision d'Hénoch**, de la **Mort de Moïse**, et de nombreuses autres *Vies* ou *Morts* de prophètes. Il est peu probable que ces ouvrages aient joui d'une autorité scripturaire.

2.4 *L'Ancien Testament éthiopien*

Une étude des diverses listes canoniques éthiopiennes révèle deux canons (Cowley) ; tous deux parviennent à un total de 81 livres pour l'ensemble de la Bible (Ancien et Nouveau Testaments), mais leur décompte et leur composition diffèrent.

Le « canon étroit », qui est adopté par les Bibles éthiopiennes modernes, reprend l'ensemble des livres de la Bible hébraïque dans leur version grecque – y compris les additions à Esther, Daniel et le **Psaume 151**. S'y ajoutent **Hénoch**, les **Jubilés**, **3-4 Esdras**, **Tobit**, **Judith**, **1-3 Maccabées éthiopiens** (qui n'ont rien à voir avec 1-4 Maccabées, absents du canon), la **Sagesse de Salomon**, le **Siracide**, **Baruch**, et les **Paralipomènes de Jérémie** ou « Reste des paroles de Baruch », qui forme avec les Lamentations un livre appelé le « Reste de Jérémie ». Signalons en outre que la **Prière de Manassé** est bien présente, mais intégrée aux Chroniques (à la suite de 2 Ch 33,12), et ne constitue donc pas un livre à part entière.

Le « canon large » propose un décompte différent des livres de la Bible. Il semble omettre Esdras-Néhémie (Beckwith), mais ajoute l'**Histoire des Juifs de Joseph ben Gorion** ; il n'est plus employé à l'heure actuelle par l'Eglise orthodoxe unifiée d'Ethiopie. D'autres ouvrages, telle l'**Ascension d'Esaïe**, ne font partie ni du canon étroit, ni du canon large.

3. Conclusion

En l'absence de décision conciliaire, le « canon » (cf. grec *kanōn* « roseau ») des Eglises d'Orient n'est pas aussi « rigide » que celui de l'Eglise catholique romaine. Comme à Qumran, plusieurs critères quantitatifs et qualitatifs doivent être combinés pour déterminer l'autorité de tel ou tel ouvrage au sein des communautés qui l'ont accueilli et transmis. En examinant le contenu des Bibles et lectionnaires, en relevant les emplois et citations dans la littérature chrétienne, en recoupant les listes canoniques copiées ou traduites, on découvre peu à peu un Ancien Testament riche et dynamique, porteur de multiples traditions essentielles à notre connaissance du judaïsme et du christianisme anciens.

Parmi les « deutérocanoniques » orientaux absents du canon romain, signalons tout d'abord le **Psaume 151**, la **Prière de Manassé**, **3-4 Maccabées** et **3-4 Esdras**, qui apparaissent dans quasiment toutes les Bibles. Le Psaume 151 est d'ailleurs attesté à Qumran (avec les Psaumes 154-155), de même que les **Jubilés** et **Hénoch**, préservés en éthiopien, ainsi que le **Testament des Douze Patriarches**, présent dans l'Ancien Testament arménien. Ce sont ces ouvrages que nous allons présenter dans les chapitres qui suivent (à l'exception du Psaume 151 et de la Prière de Manassé, qui ne constituent pas des livres à part entière).

4. Indications bibliographiques

W. Adler, « The Pseudepigrapha in the Early Church », L.M. McDonald/J.A. Sanders (éd.), *The Canon Debate*, Peabody, 2002, p. 211-228. J.-M. Auwers/H.J. De Jonge (éd.), *The Biblical Canons*, Leuven, 2003. R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London, 1985 [spéc. « Appendix 5. The Canon of the Early Ethiopian Church », p. 478-505]. R. Beylot, « L'irruption des Maccabées dans la Bible éthiopienne », dans M. Tardieu (éd.), *La formation des canons scripturaux*, Paris, 1993, p. 169-176. R.W. Cowley, « The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today », *Ostkirchliche Studien* 27 (1974), p. 318-23. A.-M. Denis et al., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000. P.W. Flint (éd.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, 2001. J.-C. Haelewyck, *Clavis apocryphum Veteris Testamenti*, Turnhout, 1998. Id., « Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs) », dans F. Briquel Chatonnet/Ph. Le Moigne (éd.), *L'Ancien Testament en syriaque* (Etudes Syriaques 5), Paris, 2008, p. 141-171. L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Hendrickson, 2007³. M.E. Stone, « L'étude du canon arménien », dans G. Aragione/E. Junod et E. Norelli (éd.), *Le canon du Nouveau Testament*, Genève, 2005, p. 283-295. Id., *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers* (OLA 144), 2006. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, 2001². E. Ulrich, *The*

Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible, Grand Rapids, 1999. ID., «Qumran and the Canon of the Old Testament», dans J.-M. Auwers/H. J. de Jonge (éd.), *The Biblical Canons*, Leuven, 2003, p. 57-80. P. Vassiliadis, «The Canon of the Bible, or the Authority of Scripture from an Orthodox Perspective», dans J.-M. Poffet (éd.), «L'autorité de l'Écriture», Paris, 2002, p. 113-135.

3-4 MACCABÉES

Michael Langlois

3 Maccabées

1. Plan et contenu du livre

Le *Troisième Livre des Maccabées* est un roman historique dont l'action se déroule à Alexandrie au III^e siècle avant notre ère.

Après une victoire à Raphia (en Judée), Ptolémée IV Philopator entreprend de visiter les villes alentours; à Jérusalem, il tente de pénétrer dans le temple malgré les protestations des Juifs (ch. 1). Suite à l'intercession du grand-prêtre, Dieu frappe Philopator, qui renonce et rentre à Alexandrie (ch. 2).

Furieux, il prend une série de mesures à l'encontre les Juifs d'Egypte (ch. 3) et finit par ordonner leur arrestation et déportation à Alexandrie (ch. 4). Il décide alors de les exécuter en les faisant piétiner par cinq cents éléphants ivres (ch. 5); Dieu intervient une première fois pour empêcher le massacre, mais Philopator réitère. Suite à l'intercession d'un prêtre (ch. 6), Dieu envoie deux anges pour confondre les éléphants et sauver les Juifs.

Philopator se repent, organise un grand festin, et rédige une lettre en faveur des Juifs (ch. 7). Ceux-ci demandent l'autorisation d'exécuter les Juifs qui avaient transgressé la loi divine, puis rentrent chez eux en louant et bénissant leur Libérateur.

I. Ptolémée IV Philopator à Jérusalem (3 M 1,1-2,24)

1,1-5	Victoire de Ptolémée IV Philopator à Raphia.
1,6-15	Visite de Philopator à Jérusalem; il veut pénétrer dans le temple.
1,16-29	Les prêtres et l'ensemble de la population s'interposent.
2,1-20	Prière de Simon le grand-prêtre.
2,21-24	Dieu frappe Philopator, qui abandonne et part.

II. Persécution et déportation des Juifs en Egypte (3 M 2,25–4,21)

- 2,25-33 Philopator persécute les Juifs, qui résistent.
- 3,1-10 Les persécutions s'intensifient, mais les Juifs ont le soutien de la population.
- 3,11-30 Philopator décrète l'arrestation de tous les Juifs du royaume.
- 4,1-21 Déportation des Juifs à Alexandrie.

III. Le massacre des Juifs évité (3 M 5,1–6,40)

- 5,1-9 Philopator ordonne le massacre des Juifs par cinq cents éléphants.
- 5,10-35 Dieu plonge Philopator dans un profond sommeil qui lui fait oublier ses projets.
- 5,36-51 Philopator réitère ses ordres ; les éléphants sont prêts pour le massacre.
- 6,1-15 Prière d'Eléazar le prêtre.
- 6,16-37 Dieu envoie des anges sauver les Juifs ; Philopator se repent, et organise un grand festin.
- 6,38-40 Résumé chronologique.

IV. La lettre du roi en faveur des Juifs (3 M 6,41–7,23)

- 6,41–7, 9 Lettre de Philopator en faveur des Juifs.
- 7,10-23 Les Juifs exécutent ceux d'entre eux qui ont transgressé la loi divine, puis rentrent chez eux.

2. Origine et formation

Le *Troisième Livre des Maccabées* a été rédigé dans un grec complexe tel qu'on peut le trouver à Alexandrie, lieu de composition probable car au centre de l'intrigue. Le vocabulaire employé est riche, avec de nombreux termes rares (Mélèze Modrzejewski) ; l'emploi de certains d'entre eux s'explique plus facilement si l'on situe la rédaction de cette œuvre dans la première moitié du 1^{er} siècle avant notre ère. Une date plus tardive, vers la fin du siècle, est également envisageable mais délaissée par les commentaires récents.

Les deux sections qui composent cet ouvrage sont aisément identifiables : on a d'une part un récit centré sur Jérusalem et son temple (ch. 1–2), et d'autre part une intrigue située à Alexandrie (ch. 3–7). Si la première section s'inscrit dans un cadre chronologique connu (avec la bataille de Raphia en 217 avant notre ère), la seconde intègre des éléments associés ailleurs à Ptolémée VIII Evergète II, qui a régné un demi-siècle plus tard (cf. Flavius Josèphe et son *Contre Apion*). Il est donc possible que l'auteur de 3 Maccabées ait déplacé ces événements pour les rattacher à Ptolémée IV – à moins que ce ne soit l'inverse.

On signalera en outre que la première section semble incomplète : la particule grecque *de* (3 M 1,1), l'expression «le complot» (v. 2), et les individus «déjà mentionnés» (3 M 2,25) pourraient renvoyer à un récit antérieur absent du livre (Denis). Le rédacteur aurait-il extrait cette section d'un texte plus long ? Le début de 3 Maccabées a-t-il été perdu ? Le livre se présente-t-il comme la suite de 2 Maccabées ?... Plusieurs hypothèses sont envisageables. En revanche, il est peu probable que 3 Maccabées ait été conçu comme la suite de 1–2 Maccabées, puisqu'il ne traite pas du tout de la crise maccabéenne ou de la période hasmonéenne. Les événements qu'il relate se situent même un demi-siècle avant les Maccabées ; son appellation courante de «Troisième» *Livre des Maccabées* est donc due à sa transmission, le titre original ayant pu être *Ptolemaïka* «Histoires du temps des Ptolémées» (Mélèze Modrzejewski).

3. Thèmes et enjeux

Au cœur du *Troisième Livre des Maccabées* se trouve la question récurrente du judaïsme sous domination païenne : comment concilier foi juive et loi grecque ? L'auteur y apporte une double réponse. Sur un plan politique, il n'est pas question ici de prendre les armes, créer des cellules terroristes, ou préparer un coup d'état. 3 Maccabées dépeint un judaïsme pacifique et parfaitement intégré à la société alexandrine ; les Juifs y sont des citoyens modèles (3 M 3,21) entretenant d'excellents rapports avec leurs concitoyens grecs, qui prennent de fait leur défense lorsqu'ils subissent les malveillances du roi (v. 8-10).

Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille adopter les pratiques religieuses païennes. Le culte dionysiaque, populaire chez les Lagides, est présenté comme une véritable menace pour les Juifs (3 M 2,28-30). Ces derniers ne doivent en aucun cas succomber à la tentation de transiger sur leur foi (v. 31-33), et ne peuvent pas plus tolérer une telle attitude chez leurs coreligionnaires (3 M 7,10-11). Ceux d'entre eux qui transgressent la loi divine doivent être sévèrement châtiés – voire punis de mort (v. 14-15). L'auteur défend ainsi des positions très conservatrices, et l'inclusion d'un épisode hiérosolymitain au début du livre n'est pas fortuite : la piété et l'intégrité ne sont pas l'apanage des Juifs de Jérusalem. En Egypte aussi

– que ce soit à Alexandrie ou dans le pays (3 M 3,1) – les Juifs sont prêts à mourir pour leur foi.

Ce refus du compromis s'accompagne d'une confiance inébranlable en la providence divine (3 M 4,21): Dieu protège son peuple, prend soin des siens, et n'hésite pas à intervenir de façon miraculeuse pour confondre ses ennemis. Philopator en fait l'expérience: il est foudroyé (3 M 2,22), ensommeillé (3 M 5,12), frappé d'amnésie (v. 28), stoppé net (3 M 6,19-20). Le Dieu des Juifs est très glorieux et tout-puissant (v. 18); c'est lui qui donne la stabilité aux royaumes de ce monde (v. 28).

Si le rôle des anges semble secondaire, il n'en va pas de même pour celui des prêtres. A Jérusalem, c'est la prière de Simon le grand-prêtre (3 M 2,1-20) qui conduit à l'intervention divine. A Alexandrie aussi, c'est une prière sacerdotale – prononcée par un certain Eléazar (3 M 6,1-15) – qui est à l'origine du miracle. Le parallélisme est obvie, la comparaison voulue. Non seulement l'auteur défend le système sacerdotal, mais il insiste sur son importance en contexte diasporique. N'y a-t-il pas là un indice quant aux origines et visées de l'auteur?

4. Indications bibliographiques

H. ANDERSON, «3 Maccabees», dans J.H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, London, 1985, p. 509-529. N.C. CROY, *3 Maccabees* (Septuagint Commentary Series), Leiden, 2006. A.-M. DENIS *et al.*, «Le Livre 3 des Machabées», dans *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 547-559. M. HADAS, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York, 1953. R. HANHART, *Maccabaeorum libri I-IV, fasc. III: Maccabaeorum liber III* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum IX/3), Göttingen, 1980². J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Troisième Livre des Maccabées* (Bible d'Alexandrie 15.3), Paris, 2008.

4 Maccabées

1. Plan et contenu du livre

Le *Quatrième Livre des Maccabées* est un discours philosophique visant à démontrer la maîtrise des passions par la raison. L'auteur suit une structure rhétorique classique, avec un exorde (4 M 1,1-12), un exposé général (4 M 1,13-3,18) puis spécifique (4 M 3,19-17,6), et enfin une péroraison (4 M 17,7-18,24).

Dès le début de son discours, l'auteur énonce sa thèse: la raison est maîtresse des passions (1,1). Il annonce également son plan, comprenant une première partie (v. 3) consacrée à l'explicitation des concepts de «raison» et «passions» (avec

des catégories de passions), et une seconde partie (v. 7) apportant la preuve la plus forte : le martyre d'Eléazar, des sept frères et de leur mère.

C'est cette seconde partie (4 M 3,19–17,6) qui constitue l'essentiel du traité. Après avoir rappelé les événements qui ont conduit à ces exécutions (notamment l'impiété d'Apollonius et les persécutions d'Antiochos Epiphane), l'auteur relate en détail le martyre du vieux Eléazar (4 M 5,1–7,23), puis des sept frères (4 M 8,1–14,10) et de leur mère (4 M 14,11–17,6), concluant à chaque fois par un panégyrique de leur vertu et la façon dont ils illustrent la supériorité de la raison sur les passions.

I. Exorde (4 M 1,1–12)

II. Théorie générale (4 M 1,13–3,18)

- | | |
|-----------|----------------------------------|
| 1,1–30a | La raison maîtresse des passions |
| 2,1–23 | La raison et la Loi |
| 2,24–3,18 | La raison et l'ignorance |

III. Preuve par l'exemple : les martyrs maccabéens (4 M 3,19–17,6)

Contexte (4 M 3,19–4,26)

- | | |
|-----------|--|
| 3,19–4,14 | Apollonius dans le temple de Jérusalem |
| 4,15–26 | Antiochos Epiphane persécute les Judéens |

Martyre d'Eléazar (4 M 5,1–7,23)

- | | |
|------------|---------------------------|
| 5,1–38 | Eléazar devant Antiochos |
| 6,1–31 | Martyre d'Eléazar |
| 6,32–7, 23 | Conclusion et panégyrique |

Martyre des sept frères (4 M 8,1–14,10)

- | | |
|----------|----------------------------------|
| 8,1–9,9 | Les sept frères devant Antiochos |
| 9,10–25 | Martyre de l'aîné |
| 9,26–32 | Martyre du second frère |
| 10,1–11 | Martyre du troisième frère |
| 10,12–21 | Martyre du quatrième frère |

11,1-12	Martyre du cinquième frère
11,13-27	Martyre du sixième frère
12,1-20	Martyre du septième frère
13,1-14,10	Conclusion et panégyrique

Martyre de la mère (4 M 14,11-17,6)

14,11-15,12	L'amour maternel
15,13-32	La mère témoin du martyre de ses enfants
16,1-17,6	Conclusion et panégyrique

IV. Péroration (4 M 17,7-18,24)

2. Origine et formation

Le *Quatrième Livre des Maccabées* porte ce titre car il fait référence à des événements en rapport avec la révolte maccabéenne ; tant les persécutions syriennes (4 M 3,19-4,26) que les martyres d'Eléazar (4 M 5,1-7,23), des sept frères (4 M 8,1-14,10) et de leur mère (4 M 14,11-17) sont connus du *Second Livre des Maccabées* (cf. 2 M 3,1-6,17 ; 6,18-31 ; 7,1-41). On signalera néanmoins que Judas Maccabée et sa famille sont totalement absents de cet ouvrage, comme ils le sont du *Troisième Livre des Maccabées* (voir ci-dessus).

Les témoignages anciens (y compris Eusèbe de Césarée et Jérôme aux ^{iv}^e et ^v^e siècles de notre ère) attribuent ce traité à Flavius Josèphe (Dupont-Sommer), mais le genre littéraire et le style sont très éloignés des œuvres connues de Flavius Josèphe. Certains spécialistes parlent donc du « Pseudo-Josèphe », mais une telle désignation n'est pas nécessaire puisque le traité est anonyme. En revanche, le caractère élaboré de la langue (vocabulaire, syntaxe) et la construction du discours (rhétorique, philosophie) correspondent à un auteur issu de l'élite sociale du judaïsme hellénistique. On pense bien sûr à une ville comme Alexandrie, où d'autres penseurs juifs célèbres ont vécu (p. ex. Philon d'Alexandrie), mais d'autres localisations sont possibles ; parmi elles, signalons Antioche, où la tradition place les tombeaux des martyrs maccabéens, ce qui expliquerait un tel panégyrique dans ce traité. Comparée aux autres hypothèses (recensées par Klauck), cette attribution reste la plus probable si l'on tient compte de la place qu'occupent les séleucides en 4 M (comparée à 2 M) ou de l'épithaphe de 4M 17,8-10 qui connaît des parallèles en Asie mineure (van Henten).

La dépendance de 4 M à 2 M (voir ci-dessous) ne permet pas une datation antérieure au 1^{er} siècle avant notre ère ; en réalité, la langue se rapproche davantage de la littérature du 1^{er} siècle de notre ère, date à laquelle on peut situer la rédaction de l'ouvrage, ce qui expliquerait par ailleurs son attribution à Flavius Josèphe. On signalera néanmoins que certains spécialistes (tel Dupont-Sommer) préfèrent une datation légèrement plus tardive, au début II^e siècle de notre ère, ce qui est effectivement possible.

La source de 4 M semble bien être 2 M, comme le montre le tableau ci-dessous (Klauck):

2 Maccabées	4 Maccabées	Événements
2,32	3,19	Début de la section narrative
3,1-3	3,20-21	Bienveillance de Séleucos
3,4-7	4,1-4	Malveillance de Simon
3,8-40	4,5-14	Le trésor du temple en péril
4,7-17	4,15-20	Antiochos roi et Jason grand-prêtre
5,1-26	4,21-23	Prise de Jérusalem
6,1-11	4,24-26	Persécutions d'Antiochos
6,18-31	5,1-7,23	Martyre d'Eléazar
7,1-41	8,1-17,6	Martyre des sept frères et de leur mère

Si 4 M ne partageait avec 2 M que la mention de certains événements historiques, on pourrait imaginer un ensemble de sources communes à l'un et à l'autre. Mais le tableau ci-dessus montre que les affinités entre les deux vont plus loin : c'est toute la trame narrative, la sélection et l'ordre des événements qui sont identiques ; il y a bien une véritable dépendance littéraire entre 4 M et 2 M. A moins d'imaginer une source écrite reprise par les deux (p. ex. Jason de Cyrène), et puisque l'auteur de 4 M n'est semble-t-il pas historien, le plus simple est de supposer qu'il s'est servi de 2 M comme source historique. Si l'on pousse le raisonnement un peu plus loin, on signalera que 4 M ne rapporte aucune information historique absente de 2 M ; et lorsqu'il s'écarte de sa source, il ne s'avère pas plus fiable qu'elle. Il semblerait donc que l'auteur de 4 M n'ait pas cherché à se documenter ailleurs ; on en conclut que 2 M est vraisemblablement l'unique source historique de 4 M.

3. Thèmes et enjeux

Le thème majeur du traité est énoncé dès le premier verset : il s'agit de la souveraineté de la raison sur les passions (4 M 1,1). Selon l'auteur, la raison consiste à faire le choix intelligent de la sagesse (v. 15), laquelle comprend quatre classes : prudence, justice, courage et tempérance (v. 18). Les passions, que Dieu a placées

en l'homme à sa création (4 M 2,21), sont de deux ordres : plaisir et douleur (4 M 1,20). Elles s'opposent à chacune des classes de la sagesse : à la tempérance s'opposent gloutonnerie et désir (v. 3), à la justice s'oppose la méchanceté, et au courage s'opposent colère, douleur et peur (v. 4).

Au-delà de l'influence de la philosophie grecque en général, et de l'inspiration stoïcienne en particulier, l'auteur est un Juif pieux attaché à la Loi divine (4 M 1,17) mise en pratique par l'exercice raisonné de la tempérance (v. 34). Il ne se limite donc pas aux principes éthiques universels, mais prend en exemple les lois alimentaires juives (v. 33-35). Il n'oublie pas pour autant les vices tels que la concupiscence (4 M 2,1-6), l'avarice (v. 8), etc. Ainsi, celui qui met la Loi divine en pratique excelle en tempérance, justice, bonté et courage (v. 23).

L'attachement à la Loi apparaît également au travers des nombreux exemples bibliques que l'auteur prend soin de citer : Joseph a su, par sa tempérance, maîtriser la luxure (4 M 2,2); Moïse a apaisé sa colère par la raison (v. 17); Jacob, «notre père très sage», a condamné la colère de Siméon et Lévi (v. 19); le roi David maîtrisa sa soif et offrit son eau en libation à Dieu (4 M 3,6-16).

Mais ces exemples préliminaires laissent vite la place à ceux des martyrs exécutés par Antiochos. L'intérêt de l'auteur pour le martyre est clairement énoncé dès le début de son discours; c'est, selon lui, la plus grande preuve de maîtrise des passions par la raison. Il en résulte que le *Quatrième Livre des Maccabées* est le plus ancien texte juif consacré au martyre (van Henten). Convaincu de l'immortalité de l'âme (4 M 9,22; 14,5-6; 16,13; 17,12; 18,23), l'auteur estime que le martyre a une valeur rédemptrice pour le reste du peuple (4 M 6,28-29; 17,21-22); le sang des martyrs expie les fautes, leur vie sacrifiée sert de rançon. Cette conception du sacrifice vicair constitue un parallèle de premier ordre à la théologie évangélique du sacrifice rédempteur de Jésus-Christ, dont le «sang» a été versé pour beaucoup (Mc 14,24), et qui a donné sa vie comme «rançon» (Mt 20,28). On comprend dès lors l'intérêt particulier de certaines églises pour cet ouvrage contemporain de la naissance du christianisme.

4. Indications bibliographiques

H. ANDERSON, «4 Maccabees», dans J.H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, London, 1985, p. 531-564. A.-M. DENIS et al., «Le Livre 4 des Machabées», dans *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 561-573. A. DUPONT-SOMMER, *Le Quatrième Livre des Machabées. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes 274), Paris, 1939. M. HADAS, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York, 1953. H.-J. KLAUCK, *4. Makkabäerbuch* (JSRZ III/6), Gütersloh, 1989. J.W. VAN HENTEN, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (JSOT.S 57), Leiden, 1997.

3-4 ESDRAS

Michael Langlois

Avant d'aller plus loin, signalons qu'il existe plusieurs nomenclatures pour désigner les divers *Livres d'Esdras*; voici un récapitulatif des appellations les plus fréquentes :

	Latin	Latin (var.)	Grec	Grec (var.)	Arménien, vieux slave	Anglais	Anglais (var.)
Esdras	1 Esdras	1 Esdras	2 Esdras (Esdras B')	2 Esdras (Esdras B')	1 Esdras	Ezra	Ezra
Néhémie	2 Esdras			3 Esdras (Esdras C')	Néhémie	Nehemiah	Nehemiah
3 Esdras	3 Esdras	3 Esdras	1 Esdras (Esdras A')	1 Esdras (Esdras A')	2 Esdras	1 Esdras	1 Esdras
4 Esdras	4 Esdras	2 Esdras (= 4 Esd 1–2)			3 Esdras	2 Esdras	5 Ezra
		4 Esdras (= 4 Esd 3–14)					4 Ezra
		5 Esdras (= 4 Esd 15–16)					6 Ezra

Ces nomenclatures sont parfois conflictuelles : « 3 Esdras » peut ainsi désigner trois livres différents (cf. latin, variante grecque, et arménien), et « 2 Esdras » jusqu'à quatre livres (cf. latin, variante grecque, arménien, et anglais) ! Nous invitons donc le lecteur à la prudence lorsqu'il consulte tel ou tel auteur sur la question ; il convient de s'assurer en premier lieu qu'il parle du même ouvrage... La plupart des spécialistes francophones suivent la nomenclature Esdras – Néhémie – 3 Esdras – 4 Esdras, moins ambiguë que celle employée dans la littérature anglophone, et qui ne rentre pas en conflit avec les appellations latines et grecques usuelles ; nous suivrons donc ces mêmes conventions ici.

3 Esdras

1. Plan et contenu du livre

Le *Troisième Livre d'Esdras* (appelé *Esdras A'* en grec) relate le retour à Jérusalem des Judéens partis en exil à Babylone. Après un rappel historique de la fin du royaume de Juda (ch. 1), le livre rapporte l'édit de Cyrus autorisant le retour des Judéens et l'opposition des populations voisines à la reconstruction de Jérusalem (ch. 2). Vient ensuite l'histoire de trois pages à la cour de Darius qui font le pari de trouver la réalité la plus puissante du monde (3 Esd 3,5), et défendent tour à tour leur opinion devant Darius et sa cour (v. 15-16a). Le premier pense que le vin est le plus puissant (v. 16b-23); le second estime quant à lui que c'est le roi (3 Esd 4,1-12); le troisième – qui n'est autre que Zorobabel – parle d'abord des femmes (v. 13-32) avant de conclure que la vérité est impérissable et plus puissante que toute autre réalité (v. 33-40). Cette réponse convainc l'auditoire, et le roi décide de lui accorder ce qu'il désire; le page lui demande alors simplement de tenir la promesse faite de rebâtir Jérusalem (v. 41-46). Darius écrit immédiatement des lettres en ce sens, suscitant l'enthousiasme chez les Judéens exilés à Babylone (v. 47-63).

De retour à Jérusalem (3 Esd 5,1-45), les Judéens bâtissent un autel, rétablissent le culte, et célèbrent la fête des tabernacles (v. 46-53). Mais lorsqu'ils posent les fondations du temple (v. 54-62), les populations voisines s'interposent et les empêchent d'achever les travaux (v. 63-70). Lorsque ceux-ci reprennent (3 Esd 6,1-2), le gouverneur s'enquiert de la légalité d'une telle entreprise et écrit à cet effet une lettre au roi Darius (v. 3-21). Ce dernier répond favorablement (v. 22-33); une fois les travaux achevés, les Judéens inaugurent le temple (3 Esd 7,1-9) et célèbrent la Pâque (v. 10-15).

Dans la dernière partie de l'ouvrage (3 Esd 8-9), le scribe Esdras entre en scène: après une courte présentation du personnage (3 Esd 8,1-7) et une copie de la lettre d'Artaxerxès (v. 8-24), le récit bascule à la première personne (v. 25). Esdras raconte comment il rassembla des hommes pour l'accompagner jusqu'à Jérusalem (v. 27-48), proclama un jeûne (v. 49-53) et organisa le retour (v. 54-64).

Une fois arrivé, Esdras apprend que les Judéens ont épousé des femmes étrangères; il déchire ses vêtements, jeûne, et prie (v. 65-87) avant de décider de la répudiation des épouses étrangères (v. 88-92). L'ordre est promulgué (3 Esd 9,3-13), et l'on dresse une liste des prêtres concernés (v. 18-36). L'ouvrage s'achève par le récit de la lecture solennelle de la Loi (v. 37-55).

I. Josias et les derniers rois de Juda (3 Esd 1)

- 1,1-31 Josias : Pâque (v. 1-20) et fin de règne (v. 21-31).
 1,32-55 Les derniers rois de Juda : Yekonia (v. 32-34), Yoyaqim (v. 35-40), Yoyakîn (v. 41-43), Sédécias (v. 44-55).

II. L'édit de Cyrus et l'opposition des Samaritains (3 Esd 2)

- 2,1-14 L'édit de Cyrus.
 2,15-25 Opposition à la reconstruction de la ville.

III. Les trois pages (3 Esd 3-4)

- 3,1-16a Darius et ses trois pages.
 3,16b-4,46 Discours des trois pages : discours du premier sur le vin (3,16b-23) ; discours du second sur le roi (4,1-12) ; discours du troisième sur les femmes (4,13-32) et la vérité (4,33-46).
 4,47-63 Lettres de Darius pour la reconstruction du temple.

IV. Le retour de captivité (3 Esd 5)

- 5,1-45 Liste des captifs de retour en Judée.
 5,46-53 Rétablissement du culte.
 5,54-70 Pose des fondations du temple et opposition à la reconstruction.

V. La reconstruction du temple (3 Esd 6-7)

- 6,1-21 Reprise de la construction du temple et intervention du gouverneur.
 6,22-33 Réponse de Darius.
 7,1-15 Dédicace du temple et célébration de la Pâque

VI. Les Actes d'Esdras (3 Esd 8-9)

- 8,1-7 Arrivée d'Esdras à Jérusalem.
 8,8-27 Lettre d'Artaxerxès à Esdras.
 8,28-48 Liste des captifs accompagnant Esdras.
 8,49-64 Retour à Jérusalem.
 8,65-87 Prière d'Esdras pour le peuple infidèle.
 8,88-9,36 Renvoi des femmes étrangères.
 9,37-55 Lecture solennelle de la Loi.

2. Origine et formation

Un survol du livre révèle immédiatement des parallèles avec les livres d'Esdras, de Néhémie, et des Chroniques. Le tableau ci-dessous permet de comparer les contenus respectifs de ces livres (Talshir) :

Bible hébraïque	3 Esdras	Événements
2 Ch 35–36	1	De la Pâque de Josias à la destruction du temple
Esd 1	2,1-14	Edit de Cyrus
(Esd 4,6-24)	2,15-25	Opposition à la reconstruction
Ø	3,1–5,6	Les trois pages
Esd 2,1–4,5	5,7-70	Retour des Judéens et début de la reconstruction du temple
Esd 4,6-24	(2,15-25)	Opposition à la reconstruction
Esd 5,1–6,22	6,1–7,15	Fin de la reconstruction du temple
Esd 7,1–10,44	8,1–9,36	Actes d'Esdras
Ne 1,1–7,71	Ø	Actes de Néhémie (début)
Ne 7,72 ; 8,1-12	9,37-55	Lecture solennelle de la Loi
Ne 8,13–13,31	Ø	Actes de Néhémie (suite)

Le tableau ci-dessus montre que les deux groupes suivent une même trame narrative ; un seul passage a été déplacé : la lettre des populations voisines opposées à la reconstruction, qui suit l'édit de Cyrus en 3 Esdras. En revanche, le personnage de Néhémie est absent du *Troisième Livre d'Esdras*, qui ne partage avec le *Livre de Néhémie* que l'épisode relatant la lecture solennelle de la Loi. Un dernier point mérite d'être souligné : le seul événement rapporté par 3 Esdras totalement absent de la Bible hébraïque est l'histoire des trois pages (3 Esd 3–4).

Cette comparaison a conduit les spécialistes à proposer plusieurs hypothèses quant à l'origine du *Troisième Livre d'Esdras* (Pohlmann). Certains estiment qu'il préserve une composition antérieure à celle connue des *Livres des Chroniques*, *Esdras* et *Néhémie*, ce qui expliquerait l'absence de récits centrés sur Néhémie. Le début laconique et la fin abrupte de 3 Esdras pourraient alors révéler qu'une partie de l'ouvrage a été perdue.

D'autres, en revanche, arguent l'antériorité des livres de la Bible hébraïque, dont l'auteur de 3 Esdras aurait extrait des passages. Il aurait ainsi repris l'ensemble des récits du *Livre d'Esdras*, y ajoutant un préambule issu du *Livre des Chroniques* et l'épisode relatant la lecture solennelle de la loi dans le *Livre de Néhémie*, comme l'atteste la fin abrupte de l'ouvrage (3 Esd 9,55 // Ne 8,13a, en milieu de phrase). Quant à l'histoire des trois pages, elle serait issue d'une autre source et

placée ici volontairement; elle pourrait même être le but d'une telle composition (Thackeray; Talshir).

La datation proposée pour le *Troisième Livre d'Esdras* dépend bien sûr des hypothèses rédactionnelles retenues, mais le vocabulaire employé est proche de celui d'autres textes grecs d'époque hasmonéenne tels que le Siracide, Judith, Esther, 1 Maccabées, ou Daniel; la plupart des spécialistes retiennent donc une datation au II^e siècle (ou début du I^{er} siècle) avant notre ère. Mais celle-ci ne concerne que la traduction grecque de cette composition sémitique; l'hypothèse d'une origine araméenne de l'histoire des trois pages a depuis longtemps été avancée (Zimmermann), et confirmée par les études récentes (Talshir). L'intégration de cet épisode à la trame narrative environnante ne semble pas non plus être le fait du traducteur grec, si bien que le *Troisième Livre d'Esdras* tel que nous le connaissons a dû exister dans un original sémitique plus ancien aujourd'hui disparu.

3. Thèmes et enjeux

Comme signalé ci-dessus, le *Troisième Livre d'Esdras* préserve essentiellement des récits connus du *Livre d'Esdras*, avec quelques passages du *Livre des Chroniques* et du *Livre de Néhémie*; nous renvoyons donc le lecteur aux chapitres consacrés à ces ouvrages.

Deux éléments distinctifs sont néanmoins à signaler: la figure d'Esdras et l'histoire des trois pages. En l'absence de Néhémie (y compris en 3 Esd 9,49 // Ne 8,9), Esdras occupe une place plus importante; il reçoit même le titre de «grand-prêtre» (3 Esd 9,40.49) là où le passage parallèle de Néhémie le qualifie simplement de «scribe» ou «prêtre» (Ne 8,1.9). On soulignera qu'un phénomène inverse se produit en 2 Maccabées et Siracide, où Esdras disparaît au profit de Néhémie (p. ex. 2 Mac 1,18; Sir 49,13). Quant à l'histoire des trois pages (3 Esd 3–4), elle exalte le personnage de Zorobabel (3 Esd 4,13), qui occupe ainsi un rôle de premier plan dans le retour à Jérusalem (3 Esd 5–6).

4. Indications bibliographiques

D. BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia: Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158), Fribourg, 1997. R.J. COGGINS/M.A. KNIBB, *The First and Second Books of Esdras* (Cambridge Bible Commentary 22), Cambridge, 1979. A.-M. DENIS *et al.*, «Le Livre 3 d'Esdras (latin), ou Esdras A (grec) ou Esdras apocryphe», dans *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 803-813. R. HANHART, *Esdrae liber I* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII,1), Göttingen, 1974. Id., *Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches*, Göttingen,

1974. T. MURAOKA, *A Greek-Hebrew/Aramaic Index to I Esdras* (Septuagint and Cognate Studies 16), Chico, 1984. J.M. MYERS, *I & II Esdras: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 42), Garden City, 1974. K.-F. POHLMANN, *Studien zum dritten Esra* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 104), Göttingen, 1970. Id., *3. Esra-Buch* (JSHRZ I/5), Gütersloh, 1980. H. SCHNEIDER/W. BAARS ET J.C.H. LEBRAM, *Canticles or Odes – Prayer of Manasseh – Apocryphal Psalms – Psalms of Solomon – Tobit – 1(3) Esdras* (The Old Testament in Syriac IV,6), Leiden, 1972. Z. TALSHIR, *I Esdras: From Origin to Translation* (Septuagint and Cognate Studies 47), Atlanta, 1999. Id., *I Esdras: A Text Critical Commentary* (Septuagint and Cognate Studies 50), Atlanta, 2001.

4 Esdras

1. Plan et contenu du livre

Le *Quatrième Livre d'Esdras* est composé de trois sections : un prologue (ch. 1–2), une série de sept visions (ch. 3–14), et une annexe (ch. 15–16). L'ordre des trois sections varie dans certains manuscrits latins, et les versions orientales (en syriaque, en arménien, en éthiopien...) ne connaissent que la section centrale. On a donc en réalité affaire à trois livres, appelés parfois 5 Esdras (ch. 1–2), 4 Esdras (ch. 3–14), et 6 Esdras (ch. 15–16).

La première section (ch. 1–2) est un prologue présentant le personnage d'Esdras, l'appel qu'il reçoit de Dieu, et le message qu'il devra adresser au peuple : châtimement des impies et salut des justes. Rejeté par Israël, Esdras se tourne vers les païens ; il contemple ainsi en vision une multitude louant le Seigneur et recevant du Fils de Dieu couronnes et rameaux.

La seconde section, l'*Apocalypse d'Esdras* (ch. 3–14), est composée de sept «visions». En réalité, seules les quatrième, cinquième et sixième peuvent être qualifiées de «visions» au sens strict du terme ; dans les trois premières, Esdras reçoit la visite d'un ange et l'interroge sur divers sujets. Ce dernier lui apporte ainsi des révélations sur le péché, la fin des temps, et le sort des élus. On notera la structure similaire suivie par ces trois visions : introduction, prière d'Esdras, dialogue avec l'ange, révélations, prédictions, et conclusion (Stone).

Au cours de la quatrième vision (4 Esd 9,26–10,59), Esdras voit une femme en deuil qui lui explique avoir été stérile durant trente ans avant d'avoir un fils ; devenu adulte, il se maria, mais mourut subitement dans la chambre nuptiale. Cette femme est en réalité Sion (4 Esd 10,44), qui a attendu trois mille ans avant qu'un temple n'y soit bâti, et qui pleure la destruction de ce dernier.

La cinquième vision (4 Esd 11–12) décrit un aigle doté de douze ailes et trois têtes, celle du milieu étant plus grande que les autres. S'en suit tout un mouvement

d'ailes : certaines naissent, d'autres se séparent, et plusieurs règnent tour à tour sur la terre. Un lion rugissant s'adresse alors à l'aigle pour lui annoncer sa disparition imminente. L'aigle est en réalité le quatrième royaume de la vision de Daniel (4 Esd 12,11 ; voir Dn 7,7-8) ; les ailes et les têtes sont les différents rois qui s'y succèdent, et le lion représente le Messie davidique (v. 32).

Au cours de la sixième vision (4 Esd 13), Esdras voit un homme sortant de la mer et volant dans le ciel. Une multitude d'hommes venus de toute la terre s'assemble pour l'attaquer, mais ils sont consumés avant même d'avoir pu engager le combat. L'homme appelle ensuite à lui une autre multitude, pacifique, d'hommes joyeux et tristes. Cet homme est en réalité le Fils de Dieu (v. 32) qui détruira les nations impies et rassemblera les dix tribus d'Israël emmenées captives par les Assyriens.

Dans la septième « vision » (4 Esd 14), Esdras apprend qu'il va bientôt être retiré du monde pour aller auprès du Fils. Il s'adresse alors au peuple, et prend avec lui cinq hommes pour mettre par écrit les paroles qu'il reçoit de Dieu. Il parle sans discontinuer (v. 41-43) durant quarante jours, permettant ainsi à ses compagnons de consigner 94 livres. Les 24 premiers livres peuvent être lus par tous, mais les 70 autres sont réservés aux sages.

La troisième section (ch. 15-16) annonce la venue imminente et certaine du jugement dernier. Il y est fait mention de contrées telles que l'Égypte, l'Arabie, l'Asie, la Babylonie, et la Syrie ; famines, guerres, sécheresses et autres malheurs s'abattront sur les impies et purifieront la terre de toute iniquité. Les élus connaîtront la persécution, mais ne doivent pas se laisser dominer par le péché.

I. Prologue (4 Esd 1-2)

- | | |
|-----------|-------------------------------------|
| 1,1-12 | L'appel d'Esdras. |
| 1,13-2,32 | Le message de Dieu pour son peuple. |
| 2,33-48 | Mission et vision d'Esdras. |

II. L'Apocalypse d'Esdras (4 Esd 3-14)

- | | |
|-----------|--|
| 3,1-5,20 | Première « vision » : le péché, ses origines, ses conséquences sur Israël, sa fin à venir. |
| 5,21-6,34 | Seconde « vision » : le sort des générations successives, les signes de la fin des temps. |
| 6,35-9,25 | Troisième « vision » : Israël dominée par des nations impies, le salut d'un petit nombre. |

9,26–10,59	Quatrième vision : la femme en deuil.
11–12	Cinquième vision : l'aigle.
13	Sixième vision : l'homme sortant de la mer.
14	Septième « vision » : la mise par écrit des Ecritures.

III. Annexe (4 Esd 15–16)

15,1–4	Proclamation et mise par écrit des prophéties.
15,5–16,73	Venue imminente du jugement divin.
16,74–78	Promesse de délivrance des élus.

2. Origine et formation

Le *Quatrième Livre d'Esdras* n'a été préservé dans son intégralité que dans des manuscrits latins, et c'est de là que vient son titre. La version latine a été faite sur le grec, tout comme les autres versions : syriaque, arménienne, éthiopienne, géorgienne, arabe, et copte. D'autres versions (dont une seconde version arménienne et une seconde version géorgienne) ont quant à elles été faites sur le latin (Stone).

Les ch. 1–2 et 15–16 sont absents des versions orientales, qui ne connaissent que l'*Apocalypse d'Esdras* (ch. 3–14). Seule la version latine (et les versions filles, comme l'arménien) possède les deux autres sections ; d'ailleurs, certains manuscrits latins les considèrent comme d'autres livres appelés respectivement 2 Esdras et 5 Esdras (Metzger). La première section, qui mentionne le Fils de Dieu et trahit une connaissance du Nouveau Testament, a probablement été rédigée au cours du II^e siècle de notre ère par un chrétien (Myers). Quant à la dernière section, elle pourrait faire allusion à des événements ayant pris place au III^e siècle de notre ère, et pourrait donc avoir été compilée à la fin de ce siècle.

Venons-en à l'*Apocalypse d'Esdras* avec ses sept visions. Ses allusions fréquentes à la destruction de Jérusalem placent sa rédaction au plus tôt à la fin du I^{er} siècle de notre ère ; or, elle est déjà citée dans sa version grecque à la fin du II^e siècle de notre ère par Clément d'Alexandrie. Il faut donc situer sa rédaction entre la fin du I^{er} siècle et le début du II^e siècle. Les commentateurs relèvent un indice d'une rédaction plus précise de la *Vision de l'Aigle* (la cinquième, 3 Esd 11–12), qui par ses nombreuses allusions à des événements politiques doit être datée du règne de Domitien (81–96). Il faut donc situer la compilation finale de l'*Apocalypse d'Esdras* au tournant du II^e siècle de notre ère. Dès lors, la date mentionnée au début de l'œuvre (4 Esd 3,1 : la trentième année après la destruction de

Jérusalem par les Babyloniens) peut être comprise comme faisant allusion à la trentième année après la destruction de la ville par Titus, c'est-à-dire l'an 100 de notre ère.

La langue originale de l'*Apocalypse d'Esdras* est sémitique, comme l'ont très tôt compris les spécialistes en analysant la syntaxe et le vocabulaire. La question restait de savoir s'il s'agissait de l'hébreu ou de l'araméen; la date de rédaction et la présence de plusieurs aramaïsmes avaient conduit certains à postuler un original araméen, mais la découverte des manuscrits de la mer Morte a montré d'une part que l'hébreu était encore employé comme langue de production littéraire à l'époque romaine, et d'autre part qu'il subissait de nombreuses influences araméennes qui pourraient expliquer les quelques aramaïsmes bien plus rares que les nombreux hébraïsmes. On en conclut que l'*Apocalypse d'Esdras* a vraisemblablement été rédigée en hébreu en contexte judéen.

3. Thèmes et enjeux

La destruction de Jérusalem est au cœur de l'ouvrage (4 Esd 3,2). Cette tragédie soulève une question fondamentale: pourquoi Dieu a-t-il permis un tel événement? Plus précisément, qu'en est-il de sa justice, de ses promesses envers Israël, et du sort des élus (4 Esd 5,27)? Comment a-t-il pu laisser des païens détruire son temple (v. 30)? Quel avenir y a-t-il pour Israël?

Les révélations apportées dans l'*Apocalypse d'Esdras* sont donc de deux ordres: dans un premier temps, il s'agit d'expliquer les événements passés. C'est le péché du peuple (4 Esd 9,32) qui a conduit à sa perte; l'auteur revient ainsi sur la question de l'origine du mal et de l'étendue du péché dans l'humanité (4 Esd 4,30; 7,1-18). Mais Dieu n'a pas pour autant oublié son alliance et ses promesses envers Israël (4 Esd 3,16), et le montre en préservant un reste. Ces thèmes, développés dans le contexte de la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, visent en réalité les Judéens désemparés suite à la destruction du temple en 70 de notre ère. Ils restent le peuple élu, et les promesses de Dieu sont encore pour eux.

Viennent alors les révélations eschatologiques, visant à rassurer les lecteurs quant à l'avenir des élus et des impies. Si l'âge présent est caractérisé par le malheur (4 Esd 4,27), l'âge à venir (v. 30) connaîtra la félicité des justes. La fin des temps est connue de Dieu et ne peut être changée (v. 37); selon la *Vision de l'Aigle*, le dernier des quatre royaumes de Dn 7 est l'Empire romain, qui sera bientôt anéanti par le Lion de Juda, Messie davidique eschatologique qui délivrera les élus (4 Esd 12,31). Celui-ci est décrit plus en détails dans la sixième vision, où il est présenté à la fois comme puissant combattant, juge et sauveur du reste d'Israël (4 Esd 13,32-50). On signalera à ce sujet le titre de «Fils» de Dieu, qui apparaît à plusieurs reprises en latin et syriaque (4 Esd 7,28-29; 13,32.37.52;

14.9) mais pourrait être secondaire (Stone). Il n'en demeure pas moins que l'*Apocalypse d'Esdras* est l'un des meilleurs témoins du développement de la pensée messianique à la fin du premier siècle de notre ère.

4. Indications bibliographiques

K. BERGER/G. FASSBECK et H. REINHARD, *Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokapyse*, Tübingen, 1992. R.J. COGGINS/M.A. KNIBB, *The First and Second Books of Esdras* (Cambridge Bible Commentary 22), Cambridge, 1979. S. DEDERING/R.J. BIDAWID, *Apocalypse of Baruch — 4 Esdras* (The Old Testament in Syriac IV,3), Leiden, 1973. A.-M. DENIS *et al.*, «L'Apocalypse 4 Esdras ou Quatrième Livre d'Esdras», dans *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, p. 815-853. P. GEOLTRAIN, «Quatrième Livre d'Esdras», dans A. DUPONT-SOMMER/M. PHILONENKO (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Gallimard, 1987, p. 1393-1470. L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras (IV. Esdras)*, Paris, 1938. J. KERNER, *Die Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra : Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik* (BZNW 94), Berlin, 1998. A.F.J. KLIJN, *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra)*, Berlin, 1992. B.W. LONGENECKER, *2 Esdras* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield, 1995. K. MARTIN HOGAN, *Theologies in Conflict in 4 Ezra : Wisdom Debate and Apocalyptic Solution* (JSJS 130), Leiden, 2008. B.M. METZGER, «The Fourth Book of Ezra», dans J.H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, London, 1983, p. 517-559. J.M. MYERS, *I & II Esdras : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 42), Garden City, 1974. J. SCHREINER, *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ V/4), Gütersloh, 1981. M.E. STONE, *Features of the Eschatology of IV Ezra* (HSS 35), Atlanta, [1965] 1989. Id., *A Textual Commentary on the Armenian Version of IV Ezra* (Septuagint and Cognate Studies 34), Atlanta, 1990. Id., *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis, 1990. T.W. WILLETT, *Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4 Ezra* (JSP.S 4), Sheffield, 1989.

JUBILÉS

David Hamidović

Le jubilé est un concept commun à tout le Proche-Orient ancien mais il est inconnu des mondes grec et romain. Dans l'Ancien Testament, le jubilé correspond à une loi placée en Lv 25 et faisant partie du Code de Sainteté (Lv 17-26). La loi prétend corriger l'effet vicié de la loi sabbatique. Selon Lv 25,1-7, l'année sabbatique consiste à laisser la terre en repos une année sur sept. Cette pratique agraire est à comparer au repos du sabbat pour les hommes, le septième jour de la semaine. En cela, le Lévitique reprend les prescriptions d'un code plus ancien en Ex 23,10-11. La nouvelle loi de Lv 25 présente l'originalité d'étendre l'obligation de jachère à tous, notamment aux esclaves et aux étrangers.

En outre, la loi jubilaire développée en Lv 25,8-55 reprend et amplifie les lois deutéronomiques sur la remise des dettes (Dt 15,2.9 ; 31,10). Toutefois, la loi introduit une modification importante sur le moment de cette remise : la périodicité n'est plus de sept ans, mais de « sept semaines d'années », sept fois sept ans, c'est-à-dire quarante-neuf ans ou un jubilé. Au son du *shofar*, le dixième jour du septième mois, le jubilé est proclamé afin de voir le retour des propriétés aliénées et des esclaves pour dettes à leur état premier. Le premier propriétaire reprend alors son bien et l'esclave est affranchi. Il s'agit d'une « libération », *d'rôr*, que la Septante traduit par *aphesis*. Ainsi, le cycle de la remise des dettes passe de sept à quarante-neuf ans. De la loi n'a subsisté que la visée sociale décrite en Es 61,1-2 ; Lc 4,18-19 ou chez Philon d'Alexandrie (*De virtutibus* 99).

Un livre reprend la périodicité du jubilé comme cadre chronologique. Il réécrit des épisodes de Gn 1 à Ex 24,18. Le livre des Jubilés n'a pas été retenu dans les canons juif, catholique et protestant. Cependant, il demeure dans le canon de l'Eglise chrétienne monophysite d'Abyssinie et il fait partie des écrits conservés par les Falashas, les juifs d'Ethiopie.

1. Plan et contenu

1.1. *Le nom du livre*

Le titre précise d'emblée les motivations de l'ouvrage. Les premiers mots du livre conservent le titre original : « livre des divisions des temps selon leurs jubilés et leurs semaines d'années ». Ainsi est révélé l'attachement à un cadre chronologique précis et étalonné sur le cycle des semaines d'années, c'est-à-dire sept ans, et sur le cycle des jubilés, c'est-à-dire quarante-neuf ans. Le jubilé définit alors une durée. Au milieu du II^e siècle av. J.-C., le manifeste essénien de l'*Écrit de Damas* (CD XVI 3-4) cite le livre avec ce titre. Un manuscrit de Qumran (4Q216 I 11-12) conserve un autre titre et renseigne sur la nature de l'ouvrage : « les ré]partitions des [tem]ps selon la *Tora*[h et selon le témoignage] ». Le cadre chronologique de la semaine d'année et du jubilé sert à organiser des passages de la Torah et vraisemblablement des paroles prophétiques. Plus tardivement, la version éthiopienne développe ce titre : « Ceci est le récit de la répartition légale et certifiée des temps, des événements des années en leurs semaines et en leurs jubilés pour toutes les années du monde (...) ». Le cadre chronologique rigoureux organise les événements. D'autres manuscrits éthiopiens aussi tardifs abrègeront ce titre programmatique en « livre des divisions » ou simplement « divisions ».

Des références en grec, en syriaque et en hébreu mishnique attestent une autre abréviation utilisée, celle qui est demeurée jusqu'à aujourd'hui : le titre de « livre des Jubilés ». Le cadre chronologique de l'œuvre est ainsi retenu comme sa spécificité.

Enfin, des chronographes byzantins et des écrivains chrétiens des premiers temps ont préféré nommer le livre : « la petite Genèse ». Le jubilé n'est plus mentionné. Le nouveau titre n'est pas extrait de l'ouvrage. Il faut y voir une compréhension différente de l'intérêt du livre aux premiers siècles de l'ère chrétienne. A la suite de l'usage gréco-latin, les premiers mots de l'ouvrage ne désignent plus le titre. On choisit plutôt un titre résumant l'œuvre ou reprenant la caractéristique principale de l'ouvrage. Ainsi n'est retenue que la relation au livre de la Genèse. Le qualificatif de « petite » est ambigu. Il ne peut désigner la taille du livre des Jubilés, car elle est comparable à celle de la Genèse. Il ne peut décrire un abrégé de la Genèse, car le livre des Jubilés est en certains épisodes plus développé que le premier livre de la Torah. Au contraire, A. Caquot comprend ce titre comme une « Genèse détaillée », mais nombre d'épisodes bibliques sont cependant abrégés voire éludés. On peut aussi comprendre une description des épisodes de la Genèse par le menu. L'adjectif « petite » pourrait également qualifier le livre des Jubilés de pâle copie de la Genèse, un « mauvais plagiat » selon D. Hamidović, dans la perspective d'un écrit profane car non retenu dans les canons.

1.2. L'état du texte

Avant la découverte des manuscrits de Qumran, le livre des Jubilés n'était connu que par des traductions tardives en éthiopien classique (le *ge'ez*), en syriaque, en grec et en latin. Néanmoins, une version originale en hébreu était supposée par quelques indices dans le texte comme des noms propres éthiopiens façonnés sur l'hébreu, des tournures de phrases caractéristiques de l'hébreu ou des paronomases éthiopiennes prenant sens seulement lors de leur traduction en hébreu (A. Jellinek, R.H. Charles). De plus, quelques passages sont conservés dans des *midrashim* tardifs comme le *Midrash Wayyisa'u*. Avant d'être traduit en éthiopien, l'original hébraïque le fut en grec, mais aucune version grecque de l'ouvrage n'a subsisté en l'état des sources. La traduction en grec des Jubilés est avérée par quelques mots grecs qui ont été translittérés dans la version éthiopienne et par des allusions retrouvées dans des chroniques byzantines. Quelques-unes de ces allusions sont assez explicites pour que l'on puisse comparer les passages en grec avec les versions hébraïque et éthiopienne. Les écrits d'Epiphane datant du iv^e siècle (*De mensuris et ponderibus*; *Panarion*) présentent également une version grecque. Dans une note en marge du Codex de Bâle daté du x^e siècle sur la Septante (minuscule 135), les noms des femmes des patriarches semblent tirés des Jubilés. Comme beaucoup d'écrits en grec, le livre des Jubilés a été traduit en latin. Un palimpseste du v^e ou vi^e siècle (Ambrosiana C 73 Inf.) contient un quart du livre des Jubilés; seuls ont subsisté quelques lignes des chapitres 13, 15–42 et 45–49. Une version syriaque semble avoir existé à partir de la version hébraïque sans que nous puissions savoir si le livre entier a été traduit ou seulement quelques passages. Un chroniqueur syriaque anonyme en 1234 (*Chronicon ad annum Christi 1234*) et une liste nominative des femmes des patriarches présentes dans les Jubilés (« Les noms des femmes des patriarches selon le livre qui est appelé Jubilés parmi les Hébreux ») ont été identifiés. Les deux documents reprennent 137 lignes des Jubilés et font allusion à huit autres lignes. La traduction éthiopienne se fonde sur une version grecque des Jubilés des alentours du vi^e siècle. La conservation des cinquante chapitres du livre s'explique par son intégration au canon de l'Eglise chrétienne abyssine et à celui des juifs d'Ethiopie, les Falashas. Aujourd'hui, vingt-sept manuscrits éthiopiens datant du xiv^e au xx^e siècles ont été recensés.

De la bibliothèque de Qumran découverte entre 1947 et 1967, il reste au moins quinze manuscrits du livre des Jubilés (1Q17; 1Q18; 2Q19; 2Q20; 3Q5 1-3; 4Q176a 19-21; 4Q216; 4Q218; 4Q219; 4Q220; 4Q221; 4Q222; 4Q223-224; 4Q484; 11Q12). Comme le livre réécrit des passages de la Genèse, il est quelquefois difficile de savoir si un manuscrit fragmentaire est une copie de la Genèse ou des Jubilés. Aussi, on peut hésiter dans l'identification de 4Q482, 4Q483, 4Q516 et d'un autre manuscrit découvert dans la forteresse de Massada :

Maslj. Le manuscrit 4Q217 ne semble pas copier fidèlement le livre des Jubilés. Si le nombre de manuscrits des Jubilés découverts prouve la connaissance du texte par les habitants de Qumran, il faut noter que seul 15% du livre est conservé en comparaison avec la version éthiopienne. Si l'on retranche les restitutions fondées sur la version éthiopienne, ce que l'on nomme la rétroversion en hébreu à partir du texte éthiopien, seuls 750 mots en hébreu sont conservés sur les 30 000 termes existants en éthiopien, c'est-à-dire seulement 2,5% du livre complet. Toutefois, le peu de mots et de locutions conservés permet d'avancer que la version éthiopienne suit méticuleusement la version hébraïque. En effet, le respect du texte original est manifeste. Avant la découverte des manuscrits des Jubilés à Qumran, quelques rétroversions en hébreu avaient été composées à partir des manuscrits éthiopiens. La comparaison de ces rétroversions avec les fragments de Qumran révèle un accord presque parfait. Seules quelques variantes sur les suffixes et quelques dittographies sont identifiables. Les manuscrits éthiopiens les plus anciens datent du ^{xiv}^e et du ^{xv}^e siècle de l'ère chrétienne, pourtant ils suivent de très près le texte en hébreu conservé sur les manuscrits de Qumran datant de la fin du ⁱⁱ^e siècle av. J.-C. à la première moitié du ⁱ^{er} siècle apr. J.-C. La chaîne de traduction qui s'étend sur près de 2 000 ans a donc respecté fidèlement le texte original.

1.3. Le contenu et le plan du livre des Jubilés

Le jubilé de quarante-neuf ans structure les épisodes des cinquante chapitres du livre. Les événements sont datés selon leur jubilé, leur semaine d'années, leur année et quelquefois leur mois. Si l'unité chronologique est la même qu'en Lv 25, le contexte législatif est abandonné à l'exception de Jub 50,2-4. La loi jubilaire y est présentée comme révélée après l'entrée en Canaan conformément à Lv 25,2. L'emploi du jubilé comme mesure du temps est dit conditionné par la possession de la terre de Canaan. On précisera plus loin la motivation de ce choix.

Le livre des Jubilés fait partie des documents qui réécrivent la Torah à l'instar du *Rouleau du Temple* par exemple. Contrairement à Gn 1 qui débute avec la création du monde, le livre des Jubilés commence par un prologue donnant le cadre narratif de l'œuvre : Dieu a révélé le livre à Moïse au Sinaï conformément à Ex 24,12-18 ; le dernier chapitre du livre (Jub 50) correspond probablement à Ex 31,12-18 sur l'institution du sabbat. Par ce procédé littéraire d'encadrement et par l'auteur prétendu, le livre des Jubilés est paré d'autorité.

Le livre n'est pas dicté directement par Dieu à Moïse. L'ange de la Face sert d'intermédiaire selon Jub 1,27.29 ; 2,1. Il est mentionné au pluriel en Jub 2,2.18 ; 15,27 ; 31,14, ce qui signifie que le titre angélique correspond à une classe d'anges. La version éthiopienne hésite sur l'auteur allégué du livre des Jubilés : tantôt l'ange de la Face, tantôt Moïse selon les passages. La découverte d'un

fragment des Jubilés à Qumran (4Q216 IV 6-8 // Jub 1,27) a clos le débat : « Et il a dit à l'ange de la Face de dicter [à Moïse (ce qui arrivera) depuis le commencement de la Création jusqu'à ce qu]e mon temple soit construit [au milieu d'eux pour l'éternité] ». Puis l'ange de la Face saisit les tables de la division des temps (Jub 1,29) et il parle à Moïse selon les paroles de Dieu et lui commande de les écrire (Jub 2,1). Ensuite, seulement, l'histoire de la création est rapportée.

Les cinquante chapitres peuvent être subdivisés en cycles ou en unités littéraires suivant plus ou moins fidèlement l'histoire biblique narrée en Genèse et en Exode :

Cadre narratif (Prologue, ch. 1)

Prologue	Titre et commandement à Moïse de monter sur le mont Sinaï
1,1-26	Révélation de la division des temps passés et à venir
1,27-29	L'ange de la Face dicte les paroles de Dieu à Moïse

Création et récits concernant Adam (ch. 2-4)

2,1-16	Création
2,17-33	Sabbat
3,1-14	Adam et impureté des parturientes
3,15-35	Péché d'Eden
4,1-33	Descendance d'Adam jusqu'aux fils de Noé

Récits concernant Noé (ch. 5-10)

5,1-11	Faute des anges et géants
5,12-19	Justice de Dieu
5,20-32	Déluge
6,1-10	Alliance avec Noé et interdiction de verser du sang
6,11-14	Alliance avec Moïse
6,15-22	Fête des Semaines
6,23-29	Jours du souvenir
6,29-38	Calendrier solaire de 364 jours
7,1-12	Fête du début de l'an et ivresse de Noé
7,13-19	Descendance de Noé et villes fondées
7,20-39	Commandements de Noé à sa descendance
8,1-9,15	Partage de la terre entre les fils de Noé
10,1-14	Noé contre les démons
10,15-17	Mort de Noé
10,18-27	Tour de Babel
10,28-36	Pays de Canaan

Récits concernant Abraham (ch. 11–23,8)

- 11,1-13 Ancêtres corrompus d'Abraham
- 11,14-17 Enfance d'Abraham
- 11,18-24 Abraham inventeur
- 12,1-15 Condamnation des idoles et voyage d'Ur à Harran
- 12,16–13,21 Confession d'Abraham et voyage d'Harran à Canaan et Hébron
- 13,22-29 Guerre des quatre rois et dîme
- 14,1-20 Alliance avec Abraham
- 14,21-24 Naissance d'Ismaël
- 15,1-10 Renouvellement de l'alliance avec Abraham
- 15,11-34 Circoncision
- 16,1-4 Annonce de la naissance d'Isaac
- 16,5-9 Destruction de Sodome
- 16,10-19 Naissance d'Isaac
- 16,20-31 Fête des Tabernacles
- 17,1-14 Expulsion d'Ismaël
- 17,15–18,19 Sacrifice d'Isaac
- 19,1-9 Mort de Sarah
- 19,10-12 Mariage d'Isaac et remariage d'Abraham
- 19,13-31 Esaü et Jacob
- 20,1–21,26 Testament d'Abraham
- 22,1–23,8 Derniers jours d'Abraham, bénédiction sur Jacob et mort d'Abraham

Appendice eschatologique concernant la mort d'Abraham (ch. 23,9-32)

- 23,9-15 Décrépitude de l'homme
- 23,16-25 Hyperbole des enfants aux cheveux blancs
- 23,26-32 Restauration de la longévité humaine par le retour à la Torah

Récits concernant Jacob et ses descendants (ch. 24–45)

- 24,1-7 Déchéance d'Esaü et droit d'aînesse à Jacob
- 24,8-33 Isaac et les Philistins
- 25,1-23 Jacob et le rejet des mariages mixtes
- 26,1-35 Jacob récupère la bénédiction d'Esaü
- 27,1-27 Voyages de Jacob jusqu'à Béthel
- 28,1–29,13 Rencontres avec Laban, mariage des sœurs et descendance
- 29,14-20 Piété de Jacob et impiété d'Esaü
- 30,1-17 Rapt de Dinah et interdiction des mariages mixtes

30,18-26	Sacerdoce de Lévi
31,1-3	Rejet des idoles
31,3-32	Bénédiction d'Isaac sur Lévi et Juda
32,1-3	Investiture de Lévi
32,4-15	Fête des Tabernacles et seconde dîme
32,16-26	Vision de Jacob-Israël à Béthel
32,27-29	«Addition» à la fête des Tabernacles
32,30–33,9	Morts de Déborah et Rachel, Ruben et Bilhah
33,9-20	Loi sur l'inceste
33,21-23	Descendance de Jacob
34,1-9	Victoire de Jacob sur les Amorrhéens
34,10-17	Joseph vendu par ses frères
34,18-19	Jour du Pardon
34,20-21	Brus de Jacob
35,1-27	Testament de Rebecca
36,1-20	Testament d'Isaac
36,21-24	Mort de Léa
37,1–38,23	Affrontement de Jacob et Esaü, asservissement d'Edom
39,1–40,13	Joseph en Egypte
41,1-7	Er et Onan
41,8-28	Juda et Tamar
42,1–43,24	Joseph et ses frères
44,1–45,12	Descente d'Israël en Egypte
45,13-16	Mort de Jacob

Récits concernant Moïse (ch. 46–49)

46,1-11	Mort de Joseph
46,12-16	Israël opprimé en Egypte
47,1-12	Enfance de Moïse
48,1-8	Plaies d'Egypte et exode
48,9-19	Défaite de Mastéma
49,1-23	Loi sur Pâque et les Azymes

Conclusion (ch. 50, épilogue)

50,1-5	Années sabbatiques et jubilaires
50,6-13	Loi sur le sabbat
Epilogue	Fin de la division des temps

2. Origine et formation

2.1. *Les sources*

Excepté le cadre narratif, l'appendice eschatologique sur la mort d'Abraham et la conclusion, le livre des Jubilés est fondé sur les épisodes narrés dans la Torah, de Gn 1 à Ex 24,18. Le texte des Jubilés est proche de la version (pré-)samaritaine du Pentateuque. Généralement, les épisodes se succèdent selon l'ordre biblique mais quelques passages peuvent être réorganisés. Par exemple, Isaac meurt en Gn 35,29 et Joseph est vendu en Gn 37 alors que le dernier épisode est raconté en Jub 34 et la mort du fils d'Abraham est rapportée en Jub 36,18. Cependant, le texte est truffé de modifications, d'omissions ou d'additions. Les récits bibliques se concluent à plusieurs reprises par une loi ou l'instauration d'une fête. L'épisode légitime voire explique l'ajout de ces éléments halakhiques. Des épisodes aggadiques sont aussi ajoutés au texte biblique comme plusieurs testaments et bénédictions.

Le milieu rédacteur connaît aussi les livres des prophètes et des Rois car des expressions sont reprises dans le livre des Jubilés. Une familiarité avec les Psaumes, les livres des Chroniques et Esdras-Néhémie peut être alléguée. Les épreuves d'Abraham en Jub 17 reflètent le même motif que dans le livre de Job.

Selon R.H. Charles et J.T. Milik, trois sections de 1 Hénoc auraient influencé l'écriture du livre des Jubilés : le traité d'astronomie (1 Hén 72-82), le livre des Vigilants (1 Hén 1-36) et le livre des songes (1 Hén 83-90). A. Hultgård défend l'opinion que le livre des Jubilés et le texte apocryphe araméen de Lévi, sur lequel repose le Testament de Lévi, dépendent d'une même source. P.W. Skehan cite l'Hymne au Créateur découvert dans le grand rouleau des Psaumes (11Q5 XXVI) comme une source du livre des Jubilés. N. Avigad et Y. Yadin évoquent l'Apocryphe de la Genèse (1QapGen) comme une autre source des Jubilés. Pour les deux derniers documents, il semble que la relation avec le livre des Jubilés soit inverse car le livre a été écrit avant ceux-ci ; il apparaît donc comme une source pour l'Hymne au Créateur et l'Apocryphe de la Genèse.

Quelques détails semblent influencés par des motifs ou des idées hellénistiques. Par exemple, l'image de l'enfant comme un initié en Jub 23,16 rappelle Sagesse de Salomon 10,21 ou Mt 11,25. L'hyperbole des enfants aux cheveux blancs remonte à l'auteur grec Hésiode (Les Travaux et les Jours 181). Des connaissances géographiques semblent empruntées à la science grecque. Une telle influence témoigne d'un degré d'acculturation du milieu rédacteur des Jubilés à la culture hellénistique.

2.2. *L'unité du livre*

Les études d'ensemble sur le livre des Jubilés ont conclu le plus souvent à une composition homogène et cohérente des cinquante chapitres (R.H. Charles, J. VanderKam, D. Hamidović). La structure chronologique en cinquante chapitres et l'étude détaillée du texte ne permettent pas de statuer sur des ajouts ou des suppressions significatives au sein de l'ouvrage.

D'autres savants reconnaissent une composition hétérogène. M. Testuz pense que Jub 1,7-25.28; 23,11-32; 24,28b-30 sont ajoutés entre 63 et 38 av. J.-C., car ils ont une tonalité eschatologique.

G. Davenport pense reconnaître deux rédactions du livre des Jubilés révisées par une troisième main. Un scribe rédigeant avant l'époque maccabéenne un texte nommé «the angelic discourse» (A) aurait voulu enseigner l'eschatologie. Puis, au début des guerres maccabéennes, un rédacteur (R₁) renforce le caractère eschatologique de l'essai avec des paroles d'espérance et en introduisant le motif du jugement. Il ajoute Jub 1,4b-26; 23,14-20.21-31; 50,5. Enfin, la dernière strate littéraire serait l'œuvre d'un rédacteur (R₂) à l'époque des rois hasmonéens. La rédaction, tournée vers les préoccupations relatives au sanctuaire, à Jérusalem, à Sion, apporte à l'ouvrage une perspective légaliste, nationaliste et individualiste.

E. Wiesenberg reconnaît des contradictions et des incohérences dans le cadre chronologique du livre des Jubilés. Il en déduit différentes strates littéraires. Par exemple, le «quarante-quatrième jubilé» est cité en Jub 22,1 alors que dans la narration des Jubilés, on s'attend à lire le quarante-troisième jubilé. Un fragment de Qumran (4Q219 II 35) confirme cette dernière date. Il est donc probable que la version éthiopienne de Jub 22,1 contient une erreur de copie. D'autres problèmes chronologiques pointés par E. Wiesenberg proviennent de la difficulté à dater des événements en Genèse et en Exode. C'est pourquoi il est difficile d'identifier plusieurs auteurs.

M. Segal met en avant une composition complexe du livre des Jubilés. Il se fonde sur des études existantes sur les sources du livre. Ainsi, D. Dimant relève que la durée usuelle du jubilé est de quarante-neuf ans mais en Jub 4,21 relatant le séjour d'Hénoch avec les anges, le jubilé correspond à cinquante ans car il est question de six jubilés à la suite des 300 ans passés par Hénoch sur terre selon Gn 5,22. D. Dimant en déduit une tradition qui interprète Gn 5 et qui ne dépend pas directement de 1 Hénoch car les deux textes ne partagent pas un même vocabulaire et un même style. M. Kister étudie deux passages juxtaposant une histoire réécrite et un passage législatif. Les prémices des fruits des quatre premières années décrites en Jub 7,35-37 sont considérées comme une prérogative sacerdotale à la différence de Lv 19,23-25. La même interprétation se retrouve dans le Rouleau du Temple (11Q19 LX 3-4) et le document nommé 4QMMT (B 62-64).

Mais en Jub 7,1-6, lorsque Noé plante une vigne, le patriarche n'offre pas le vin à l'autel, ni ne boit le vin avant la cinquième année. M. Kister déduit de cette différence entre les deux passages des Jubilés l'existence de multiples traditions. En Jub 32,8, Jacob sépara un dixième de ses biens pour offrir les animaux purs en sacrifice et il donna les animaux impurs et les âmes humaines à Lévi. Un débat existe sur la restitution d'une négation absente du texte éthiopien pour le don des animaux impurs. A la ligne 15, les dîmes de bœufs et de moutons appartiennent aux prêtres qui les consommeront devant Dieu. Mais la ligne 9 ne requiert pas la consommation de la dîme devant Dieu; il s'agit seulement d'un don de Jacob à Dieu. M. Kister en déduit que la ligne 9 ne concerne pas la seconde dîme mais la fin du passage précédent sur la célébration de la fête des Tabernacles. Un rédacteur aurait ensuite souhaité insérer les lois sur la seconde dîme à la suite du passage. Il aurait alors ajouté le mot «encore» à la ligne 9 pour lier les deux passages. Cependant, la loi sur la première dîme est déjà rapportée en Jub 13,25-27. G. Anderson note une différence entre l'histoire réécrite et le passage législatif d'admonition en deux passages du livre des Jubilés: le rapt de Dinah en Jub 30 et l'histoire de Juda et Tamar en Jub 41. Il suggère même que Jub 30,12 a été inséré dans le texte. Toutefois, G. Anderson refuse d'en déduire une théorie sur le développement littéraire des Jubilés. L. Ravid pense que les lois sur le sabbat en Jub 50,6-13 sont une addition au livre des Jubilés par un scribe de Qumran. Elle juge que ce passage n'est pas une conclusion appropriée car celle-ci semble déjà notée en Jub 50,5. De plus, les lois du livre des Jubilés suivent un récit, ce qui n'est pas le cas des lois sabbatiques. Elle explique aussi que les lois sur le sabbat sont déjà rapportées en Jub 2,24-33 et que les deux passages sur le sabbat présentent des différences théologiques: le sabbat est appliqué à Israël en Jub 2 alors que le sabbat s'applique aux esclaves, aux animaux et aux étrangers qui vivent avec les Israélites en Jub 50. L. Doering répond au contraire que les lois sur le sabbat en Jub 50,6-13 sont appropriées à la fin de l'ouvrage. En effet, Jub 50,13 place l'observation du sabbat dans le futur; les lois sabbatiques sont situées après les lois sur la fête de Pâque et avant le don de la Torah au Sinaï, ce qui est conforme à la place des lois sabbatiques en Ex 16,5.20-22; la dénomination des esclaves, des animaux et des étrangers résidents ne contredit pas l'application du sabbat à Israël en Jub 2. L. Doering ajoute qu'il existe des différences entre les lois sabbatiques de Jub 50,8.12 et celles découvertes à Qumran, c'est pourquoi la péricope de Jub 50,6-13 n'a probablement pas été rédigée à Qumran. M. Kister explique l'ajout de cette section au livre des Jubilés par deux significations différentes du sabbat en Jub 50,13. Dans la première partie de la ligne, il est question du jour du sabbat alors que dans la seconde partie, il s'agit de l'année sabbatique, «les sabbats de la terre». Il en déduit que Jub 50,6-13a a été introduit dans le passage des Jubilés.

M. Segal tente de généraliser ces observations limitées à quelques passages à tout le livre des Jubilés. Il souhaite dépasser la simple comparaison du texte des Jubilés avec celui de la Torah. Il observe des contradictions entre les passages législatifs et les histoires réécrites (Jub 3,8-14.17; 41,2.5.23-26.27; 20,4 // 41,23-26.28; 7,1-6.35-37; 17,15-18,17; 48-49; 33,1-20) et entre le cadre chronologique global et les données chronologiques des récits réécrits (Jub 4,21; 28,14-15.17.18; 5,1.22-23; 7,20-39). Il note aussi des tensions entre des traditions qui mènent à des problèmes d'interprétation. Il distingue la réinterprétation d'un passage pour le mettre en conformité avec un autre (« Individual Harmonistic Solutions ») comme pour les prémices des fruits (Jub 7,1-6.35-37), des interpolations locales lorsqu'un passage semble ajouté plus tardivement à un autre comme pour les contradictions chronologiques, l'intégration d'une collection de traditions exégétiques existantes dans l'ouvrage (« overkill » selon J. Kugel) afin de répondre à une difficulté d'interprétation du texte biblique comme les deux sources pour le verdict de tuer Tamar par le feu prononcé par Juda (Jub 20,4; 41,23-26), et une approche littéraire critique (« Literary-Critical Approach ») montrant que les contradictions et les tensions relevées sont intégrés dans un nouveau cadre. Ce dernier modèle expliquerait l'accumulation d'exemples dans le livre, la division en genres littéraires différents, les récits incohérents créés par des contradictions comme l'ordre de naissance des enfants de Jacob en Jub 28, la terminologie unique comme les « tablettes célestes » ou l'usage des semaines d'années et des jubilés, et des croyances différentes à l'intérieur du livre. Cependant, la distinction entre la vision du monde de l'auteur et les idées propres aux sources utilisées n'est pas aussi aisée que ne le prétend M. Segal. De plus, l'examen en détail des passages évoqués ne permet pas de trancher clairement en faveur de strates littéraires. Souvent, l'usage de traditions différentes produit quelques tensions ou incohérences du texte mais celles-ci sont quelquefois préexistantes dans les sources utilisées.

2.3. La date de composition

Jusqu'à la fin du xix^e siècle, les érudits dataient le livre des Jubilés du 1^{er} siècle apr. J.-C. Les études de F. Bohn et R.H. Charles permirent de reculer la date de composition au ii^e siècle av. J.-C. F. Bohn pensait au milieu du siècle alors que R.H. Charles optait pour la fin du siècle. La datation de S. Zeitlin au iv^e siècle av. J.-C. n'est guère convaincante. L. Finkelstein date l'ouvrage entre 175 et 167 av. J.-C. en raison du rejet de la nudité, allusion à la pratique dévêtue dans les gymnases introduite en 175 selon 1 M 1,14-15; 2 M 4,9.12-15, et du silence sur les persécutions d'Antiochos IV Epiphane qui débutèrent en 167. La première justification est vraisemblable: la date de 175 serait la date haute pour l'écriture du livre des Jubilés. Quant aux persécutions d'Antiochos IV, elles semblent

en arrière-plan du livre comme en Jub 30,4-6. La découverte de manuscrits des Jubilés à Qumran a permis d'affiner la datation. Le manuscrit 4Q216 est copié entre 125 et 100 av. J.-C., donc la date de rédaction de l'ouvrage ne peut être à la fin du II^e siècle av. J.-C. Le passage de Jub 4,16-25 semble indiquer que l'auteur connaissait 1 Hénoc 83-90 (livre des songes). Or, il est généralement admis que cette partie du livre d'Hénoc a été rédigée après 164 av. J.-C. La conjonction de ces indices permet d'envisager une rédaction du livre des Jubilés au cours de la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C.

Pour F. Bohn et E. Littmann, l'auteur semble se référer à certains épisodes de la révolte maccabéenne contre les Grecs mais à mots couverts. Ainsi, L. Finkelstein, J. Goldstein et G.W.E. Nickelsburg reconnaissent une composition du livre peu de temps avant les décrets d'Antiochos IV (175-164). Mais M. Kister explique le silence sur les décrets par leur existence au moment de la rédaction. Quelques allusions contenues dans le texte permettent d'affiner l'hypothèse de datation à l'époque des guerres maccabéennes et plus précisément durant la révolte de Judas Maccabée entre 166 et 160 selon J. VanderKam. Par exemple, l'épisode de la victoire de Jacob sur les sept rois amorrhéens en Jub 34,2-9 peut être une allusion aux victoires de Judas Maccabée dans le Nord contre le général séleucide Nikanor en 161 (cf. 1 M 7,26-50; 2 M 14,12-15-36; AJ XII 402-412). De même les batailles bibliques des fils d'Esau contre Jacob, décrites en Jub 37-38,14, semblent remaniées selon les faits de guerre maccabéens, notamment les victoires de Judas Maccabée en 163 (cf. 1 M 5; AJ XII 327-353; 2 M 10,14-23; 12,10-46). Selon J. VanderKam et D. Hamidović, le livre des Jubilés contient des allusions à la politique discriminatoire d'Antiochos IV, ce qui limite les événements racontés dans le livre des Jubilés aux années allant de 175 à 160. L'ouvrage a dû être rédigé peu après, dans un contexte où les Grecs sont encore menaçants mais où les révoltés juifs regagnent peu à peu le territoire perdu.

R.H. Charles, J.B. Frey, M. Testuz, A. Jaubert, G. Davenport reconnaissent plutôt la période hasmonéenne. La bénédiction d'Isaac sur Lévi en Jub 31,15 est un argument en faveur d'une datation à la fin de l'époque hasmonéenne : soit après 152 av. J.-C., quand le roi Alexandre Balas accorde à Jonathan la grande-prêtrise selon 1 M 10,20, soit après 140 av. J.-C., lorsque Simon reçoit la même charge en 1 M 14,25-49. K. Berger opte pour une date entre 145 et 140. La datation la plus communément admise (R.H. Charles, A. Caquot) correspond au règne de Jean Hyrcan entre 134 et 104. La titulature de «prêtre du Dieu Très-Haut» donnée à Lévi en Jub 32,1 fait écho à la terminologie de Gn 14,18 et au traité Rosh ha-shannah 18b qui qualifie Jean Hyrcan de Grand prêtre et roi. En outre, la description des Philistins en Jub 24,28-32 et des Edomites en Jub 38,11 pourrait faire allusion aux conquêtes du souverain.

2.4. *Le milieu de rédaction*

La majorité des chercheurs reconnaissent un milieu sacerdotal comme milieu rédacteur du livre des Jubilés (E. Littmann, K. Berger, J.C. Endres, J. VanderKam, A. Caquot). Il est vrai que le personnage et le rôle de Lévi sont développés tout au long de l'ouvrage. Alors que l'Ancien Testament donne des fonctions sacerdotales aux descendants de Lévi à de nombreuses reprises, le livre des Jubilés assigne au patriarche lui-même une charge sacerdotale en Jub 32,3. Le sacerdoce est mis en relief: Adam, Noé, Abraham offrent des sacrifices, Hénoc brûle de l'encens dans le sanctuaire dénommé l'Eden en Jub 4,25. De plus, la transmission de la loi sacerdotale est dévolue aux patriarches qui choisissent eux-mêmes leurs descendants favoris comme vecteurs. Ainsi, Isaac la transmet à Lévi et Juda en Jub 31,13-32, bien que les formules de bénédiction fassent de Lévi un personnage au rang plus élevé que Juda. Un faisceau d'indices semble converger vers un auteur sacerdotal.

E. Schwarz a tenté de préciser l'identité de celui-ci: il reconnaît des réflexions de lévites. S'il y a des affinités avec la fonction de lévite, on préfère une identification sacerdotale au sens large du terme, puisque les fonctions décrites plus avant ont été remplies tour à tour par les prêtres et les lévites, séparément ou conjointement, dans l'histoire du sacerdoce. A cet égard, l'épisode de l'aide de Lévi dans la vengeance du rapt de Dinah atteste une récompense donnée à la fois aux prêtres et aux lévites selon Jub 30,17-20.

Nombre de passages peuvent aussi orienter vers un milieu versé dans l'étude de la Torah. R.H. Charles a reconnu un milieu pharisien qui soutenait la politique hasmonéenne mais les arguments sont peu convaincants. Le livre pourrait être rédigé par le milieu des «pieux», les *hasidim*, dont on sait peu de choses. La présentation du livre des Jubilés dans le Prologue et à la fin du chapitre 50 indique que l'écrit vise à remplacer les chapitres d'Ex 25-31,11. Ces chapitres développent des préoccupations culturelles sur le Temple de Jérusalem. Ainsi le livre des Jubilés remplace des chapitres relatifs au culte. Certes, le procédé littéraire renforce la validité du message délivré en le présentant dans le cadre de la Torah, mais le milieu rédacteur des Jubilés aurait pu choisir un passage ne discutant pas ou peu du culte. Le milieu rédacteur, s'il appartient au sacerdoce, a ainsi l'occasion de développer les dispositions culturelles à accomplir au sanctuaire de Jérusalem. Non seulement il semble avoir éludé sciemment ces dispositions en plaçant le livre des Jubilés dans les chapitres correspondant au culte dans l'Exode, mais il s'est aussi privé d'une tribune pour rappeler les exigences du culte. Même s'il est toujours délicat de spéculer sur une lacune, le personnage d'Aaron, figure éponyme du sacerdoce, est aussi absent du livre des Jubilés. Le milieu rédacteur pourrait être un milieu sacerdotal au sein du mouvement des *hasidim* avec des idées particulières sur le culte au Temple de Jérusalem.

3. Thèmes et enjeux

3.1. *Un essai politique de « contre-propagande »*

Le milieu rédacteur du livre des Jubilés s'inscrit à l'encontre des pratiques hellénistiques soutenues par un parti juif réformiste. Ainsi, la nudité est proscrite en Jub 3,30-31 ; 7,20. De même, les rappels sur l'importance de la circoncision et de l'Alliance répondent à l'abandon implicite du rite de la circoncision et à la dissolution de l'Alliance dans la culture hellénistique. Mais ce parti juif réformiste reste, néanmoins, attaché aux préceptes juifs ; le projet de cette élite n'est pas une simple fusion avec la culture hellénistique. Ces juifs souhaitent un retour aux origines de la religion juive au sein du monde hellénistique, afin de retrouver le moment idéalisé où le peuple élu n'avait pas de pratiques discriminatoires à l'encontre des peuples environnants. Ainsi le programme politique est double : la bonne entente avec les occupants grecs et le retour aux sources de la culture juive. Le milieu du livre des Jubilés réagit vivement : si le retour à la loi originelle est légitime, ce n'est pas en vue d'une collaboration avec l'occupant, mais pour rappeler, en cette période difficile, la nécessité d'un strict respect des préceptes donnés à l'époque patriarcale. C'est pourquoi le livre des Jubilés rappelle à de nombreuses reprises l'Alliance du peuple d'Israël et le souvenir amplifié des patriarches vivant en pleine adéquation avec la Torah dictée par YHWH. Le milieu rédacteur affirme que les spécificités du peuple élu doivent être mises en avant et sauvegardées. Ainsi, la Torah est appliquée dès Adam et Eve et gravée sur des tablettes célestes pour l'éternité. Les caractéristiques des croyances juives existent donc depuis la nuit des temps. Les fêtes, le sabbat, les sacrifices existent depuis que le monde est monde. La circoncision est rappelée selon ce procédé et vise à marquer la nette séparation originelle entre le peuple élu et les autres nations. Ainsi la marque de l'élection divine souligne le rejet originel de tout compromis avec l'étranger. Le milieu rédacteur du livre des Jubilés démontre de cette manière l'impossible conciliation des deux idées du programme politico-religieux du parti juif réformiste : le retour aux sources de la religion juive ne peut justifier la collaboration avec le souverain hellénistique. Replacé dans le contexte d'occupation, le livre des Jubilés est une réponse à la propagande du parti juif réformiste conciliante avec l'occupant séleucide (J. VanderKam, D. Hamidović). Afin de convaincre ses compatriotes, le milieu rédacteur compare la durée de vie des patriarches, jusqu'à 1 000 ans, en Jub 23,11-31 avec celle de ses contemporains, où 80 ans semble un âge maximum. L'image des enfants aux cheveux blancs est une hyperbole signifiant la réduction de la durée de vie, le signe de l'oubli des préceptes divins. Seul le retour à la pratique rigoureuse de la Torah peut corriger cette décrépitude.

3.2. *La possession de la terre de Canaan*

La terre de Canaan est perçue comme la propriété ancestrale et éternelle du peuple élu. Selon Jub 8,10-30, Shem a tiré au sort le territoire de la Palestine. Puis Canaan aurait usurpé ce territoire en Jub 10,28-29, ce qui a motivé et légitimé la reconquête de la terre de Canaan par Israël, descendant de Shem. Comme point d'orgue au livre des Jubilés, en Jub 50,4-5, le peuple d'Israël est entré en terre de Canaan au milieu de l'histoire du monde. Ainsi, le motif de l'entrée en terre de Canaan signifie la réalisation du retour souhaité à l'état premier, à la *situatio mundi*, martelée dans le livre. Un instant où les errances des Israélites concernant le respect de la Torah et de l'Alliance cesseront. Ce thème central fait écho à la justification du choix du cycle jubilaire pour la rédaction de l'ouvrage (D. Hamidović). La loi jubilaire, qui aboutit tous les quarante-neuf ans au retour à l'état premier, est censée être appliquée uniquement après l'entrée en terre de Canaan.

3.3. *La préservation de la pureté*

Le livre des Jubilés martèle l'exigence de conserver la pureté des biens et des personnes. Si l'exigence est déjà présente au sein du Pentateuque, elle est amplifiée dans le livre des Jubilés au point d'établir une nette séparation entre les purs et les impurs. Ainsi, au sein de la descendance choisie par YHWH, des impurs sont mis à part. Citons le fils d'Abraham, Ismaël, chassé en Jub 17 ou Esaü, le fils d'Isaac, rejeté en Jub 19,13-25. Entre les lignées pures et celles impures, les mariages sont proscrits selon Jub 30,7-17. De plus, les étrangers sont rejetés en des termes plus qu'explicites, puisqu'un mariage avec un étranger est puni de mort pour les deux époux selon Jub 30,7. Dans un souci de pureté, le livre des Jubilés mentionne même le nom des épouses mariées avec les membres des lignages vierges de toute souillure en Jub 4,11.13-16.20. Ainsi, est marquée la pureté effective du lignage du côté de l'homme mais aussi du côté de la femme.

3.4. *La Torah et l'Alliance*

L'appel au respect des préceptes de la Torah et de l'Alliance conclue entre YHWH et Israël est aussi rappelé dans de nombreux passages. La Torah précède la Création afin de signifier l'attachement premier que tout Israélite doit avoir à l'égard de la Torah. Celle-ci précède le décalogue donné à Moïse sur le mont Sinaï, puisque ce sont les patriarches qui bénéficient de la révélation. La Torah est inscrite sur des tablettes célestes. Ainsi, elle devient intemporelle. Le livre des Jubilés développe cette idée en ajoutant des lois comme autant de leçons tirées

des épisodes bibliques. Par exemple, en Jub 3,8-14, la purification de la femme qui a accouché, inspirée de Lv 12, est expliquée par le retard de la création de la femme, Eve, sur celle de l'homme, Adam. Quant à l'Alliance, elle est renouvelée fréquemment depuis la création d'Adam jusqu'à Moïse.

3.5. *Les fêtes et les rites religieux*

Procédant du respect de la Torah, les fêtes et les rites sont rappelés avec précision tout au long du livre. L'auteur a le souci constant de rechercher l'origine de ces fêtes et des différentes pratiques religieuses. Par exemple, la fête des Semaines acquiert une date de création. Selon Jub 6,18, la fête est célébrée dans les cieux depuis la Création, puis elle est célébrée la première fois sur terre par Noé. Les rites du jour du Pardon sont antédats à l'occasion de la vente de Joseph par ses frères en Jub 34,10-19. Quant à la circoncision, elle est attestée de façon presque caricaturale. En Gn 17, Abraham et sa descendance auraient été les premiers à suivre le rite, mais en Jub 15,25-27, les anges sont circoncis dès leur création ! Le recul de l'origine des rites à la nuit des temps vise à souligner le caractère antique du culte, un moment où la proximité de Dieu semble encore exister.

4. Indications bibliographiques

4.1. *Commentaires*

K. BERGER, JSRZ 2/3, Gütersloh, 1981. A. CAQUOT, «Jubilés», dans A. DUPONT-SOMMER/M. PHILONENKO (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (La Pléiade), Paris, 1987, p. LXX-LXXV et 629-810. R.H. CHARLES, *Mashafa kufa le or the Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees* (Anecdota Oxoniensia), Oxford, 1895. ID., *The Book of Jubilees or the Little Genesis from the Editor's Ethiopic Text and Edited with Introduction, Notes, and Indices*, London, 1902. ID., *The Book of Jubilees or the Little Genesis* (Translations of Early Documents 1), London/New York, 1917. A. DILLMANN, *Liber Jubilaeorum*, London, 1858. E. LITTMANN, «Das Buch der Jubiläen», dans E. KAUFZSCH (éd.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2, Tübingen, 1900, p. 31-119. H. RÖNSCH, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, Leipzig, 1874. M. SEGAL, *The Book of Jubilees* (JSJS 117), Leiden, 2007. J.C. VANDERKAM, *A Critical Text and English Translation of the Ethiopic Book of Jubilees* (CSCO 510-511 Scriptores Aethiopici 88-89), Leuven, 1989.

4.2. *Etats de la recherche*

A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970, p. 150-162. ID., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I, Turnhout, 2000, p. 349-403. M. SEGAL, *The Book of Jubilees* (JSJS 117), Leiden, 2007, p. 1-41.

4.3. *Ouvrages et articles importants*

Pour les articles cités par M. SEGAL, voir son ouvrage cité ci-dessus. N. AVIGAD/ Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon: A Scroll From the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, 1956. F. BOHN, «Die Bedeutung des Buches der Jubiläen», *Theologische Studien und Kritiken* 73 (1900), p. 167-184. G.L. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Studia Postbiblica 20), Leiden, 1971. A. DILLMANN, «Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis», *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft* 3 (1851), p. 1-96. J.C. ENDRES, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQ Monograph Series 18), Washington, 1987. L. FINKELSTEIN, «Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah. Appendix: The Date of the Book of Jubilees», *HTR* 36 (1943), p. 19-24. J. GOLDSTEIN, «The Date of the Book of Jubilees», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50 (1983), p. 63-86. D. HAMIDOVIC, «Le Livre des Jubilés et “Pseudo-Jubilés” à Qumrân», dans L.-J. BORD et D. HAMIDOVIC (éd.), *Jubilé-Jubilés*, Paris, 2001, p. 55-91. D. HAMIDOVIC, *Les traditions du jubilé à Qumrân* (Orientis sémitiques), Paris, 2007. A. HULTGARD, A., *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, I et II, Uppsala, 1977 et 1982. A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», *VT* 3 (1953), p. 250-264. ID., «Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine», *VT* 7 (1957), p. 35-61. A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, 3, Leipzig, 1853-5, p. ix. J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, 1976. H. NAJMAN, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ Supplements 77), Leiden, 2003. G.W.E. NICKELSBURG, «The Book of Jubilees», dans *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia, 1981, p. 73-80. C. RABIN, «*Qumran Studies*», dans *Scripta Judaica*, 2, London, 1957. P.W. SKEHAN, «Jubilees and the Qumran Psalter», *CBQ* 37 (1975), p. 343-347. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève/Paris, 1960. J. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14), Missoula, 1977. ID. et J.T. MILIK, dans *Qumran Cave 4, VIII, Parabiblical Texts, Part 1* (DJD XIII), Oxford, 1994, p. 1-140. E. WIESENBERG, «The Jubilee of Jubilees», *RevQ* 3 (1961-1962), p. 3-40. S. ZEITLIN, «The Book of Jubilees, Its Character and Its Significance», *JQR* 30 (1939-1940), p. 1-31. ID., «The Book of “Jubilees” and the Pentateuch», *JQR* 48 (1957), p. 218-35.

HÉNOCH

Michael Langlois

«Hénoch marcha avec Dieu, puis il ne fut plus car Dieu le prit» (Gn 5,24). Cette formule laconique intrigue et suscite le questionnement : qui est Hénoch ? Pourquoi est-il le seul parmi les patriarches antédiluviens à avoir « marché avec Dieu » ? Pourquoi Dieu l'a-t-il pris ? Est-il mort, ou monté au ciel ?

Ces questions resteront sans réponse dans la Bible hébraïque ; quant à la littérature rabbinique, elle condamnera un Hénoch impie ou, au mieux, changeant. Mais il n'en va pas de même dans l'ensemble de la littérature juive et chrétienne ancienne ; Hénoch y apparaît souvent comme un modèle de piété, entretenant avec Dieu des rapports privilégiés qui lui valent de monter au ciel sans connaître la mort.

Il constitue dès lors un candidat idéal pour recevoir et transmettre des révélations divines en rapport avec le monde céleste – notamment les anges – et la fin des temps. Toute une littérature se développe ainsi autour du personnage d'Hénoch, à qui plusieurs livres sont même attribués.

Le premier *Livre d'Hénoch*, appelé aussi *Livre éthiopien d'Hénoch* ou *1 Hénoch*, est le plus connu d'entre eux. Cité dans le Nouveau Testament (Jude 14–15), canonisé par l'Eglise d'Ethiopie, il est célèbre pour son récit de la chute des anges et sa mention du Messie, Fils de l'homme, qui préside au jugement dernier.

1. Plan et contenu du livre

Le premier *Livre d'Hénoch* est un ouvrage composite regroupant cinq livres : le *Livre des Veilleurs* ou *Vigilants* (ch. 1–36), le *Livre des Paraboles* ou *Similitudes* (ch. 37–71), le *Livre des Luminaires* ou *Astronomique* (ch. 72–82), le *Livre des Songes* (ch. 83–90), et l'*Epître d'Hénoch* (ch. 91–105). Ce découpage en cinq sections, noté par l'ensemble des commentateurs, est déjà attesté par l'un des plus anciens manuscrits éthiopiens (K-9), où l'on trouve la présence des chiffres « 2 » en 1 Hén 37,1 ; « 3 » en 1 Hén 72,1 ; « 4 » en 1 Hén 83,1 ; et « 5 » en 1 Hén 92,1 (Isaac).

Le *Livre des Veilleurs* s'ouvre par une introduction (ch. 1–5) présentant le thème central de l'ouvrage: la venue du jugement divin. Il s'intéresse ensuite (ch. 6–16) à la chute des anges, appelés aussi Veilleurs (cf. Dn 4,10.14.20); là où la Genèse ne consacre que quelques versets à cet épisode (Gn 6,1-4), 1 Hénoc relate en détail le péché des anges et les conséquences désastreuses de leur union avec les femmes. Après cette section narrative, le *Livre des Veilleurs* rapporte une série de voyages visionnaires (ch. 17–36) entrepris par Hénoc et son guide angélique, parcourant ainsi la terre d'est en ouest (ch. 17–19) puis d'ouest en est (ch. 20–36).

Le *Livre des Paraboles* annonce (1 Hén 37,5) trois paraboles centrées sur le jugement divin; celles-ci sont ensuite rapportées, clairement identifiées au préalable comme «première» (1 Hén 38,1), «seconde» (1 Hén 45,1), et «troisième» (1 Hén 58,1) paraboles. Le terme «parabole» correspond à celui employé par exemple en Nb 23,7 ou Pr 1,1; il ne désigne pas ici la figure de style éponyme, mais un discours élaboré ou poétique. C'est donc à trois «discours» que l'on a affaire, parsemés de temps à autre d'une vision ou d'un passage narratif; on notera à ce sujet la présence de Noé, qui prend la parole au ch. 60 (cf. v. 8) et rend visite à Hénoc au ch. 65.

Le *Livre des Luminaires*, ou «livre de la révolution des luminaires du ciel» (1 Hén 72,1), est un traité d'astronomie présentant les lois régissant la course des astres. Il s'intéresse notamment aux «portes» – c'est-à-dire aux sections de l'horizon – qu'ils empruntent à leur lever et à leur coucher, selon les périodes de l'année. La première loi (1 Hén 72,2) concerne le soleil, et les suivantes (1 Hén 73,1; 74,1) la lune, ses phases et sa synchronisation avec le soleil. Le livre s'achève (ch. 80) par la dénonciation des bouleversements cosmiques et climatiques dus au péché des hommes, suivie d'une section narrative relatant la mission d'Hénoc revenu sur terre (ch. 81–82).

Le *Livre des Songes* rapporte «deux visions» (1 Hén 83,2) reçues en songe par Hénoc. La première (ch. 83–84) concerne le déluge; la seconde, qui occupe l'essentiel du livre (ch. 85–90), retrace l'histoire du monde à l'aide d'une métaphore essentiellement animale. Dans cette *Apocalypse des Animaux*, Adam est un taureau blanc (1 Hén 85,3), et ses fils Caïn et Abel deux veaux, respectivement noir et roux; les anges sont des astres (1 Hén 86,1), et leurs descendants des éléphants, chameaux et ânes (v. 4); Noé est un taureau blanc (1 Hén 89,1); Esaü et Jacob sont respectivement un sanglier noir et un mouton blanc (v. 12); les Egyptiens sont des loups (v. 13); etc. Le songe s'achève par une vision du jugement dernier et du nouveau temple.

L'*Épître d'Hénoc* se présente comme une lettre adressée par Hénoc à ses enfants; celle-ci commence formellement au ch. 92, le ch. 91 pouvant soit être considéré comme un prologue, soit traité à part (Nickelsburg). On y trouve l'*Apo-*

calypse des Semaines (1 Hén 93,1-10 + 91,11-17) qui, comme l'*Apocalypse des Animaux*, retrace l'histoire de l'humanité, avec cette fois-ci une périodisation en dix « semaines » (cf. Dn 9,24). L'essentiel de l'*Epître d'Hénoch* est en réalité composé d'une série de six discours (ch. 94–104) où l'auteur s'adresse tour à tour aux impies et aux justes, alternant ainsi imprécations et parénèses.

Le *Livre d'Hénoch* s'achève par un récit de la naissance miraculeuse de Noé (ch. 106–107), suivi d'un « autre livre » d'Hénoch (1 Hén 108,1) qui clôt l'ensemble de l'ouvrage en réaffirmant son thème central : le châtiment des impies et le salut des justes au jour du jugement divin.

I. Le Livre des Veilleurs (1–36)

- | | |
|-------|--|
| 1–5 | Introduction : la venue du jugement divin. |
| 6–16 | Chute des Veilleurs : le péché des Veilleurs, la naissance des Géants, l'intervention des archanges puis d'Hénoch. |
| 17–36 | Voyages visionnaires d'Hénoch : les lieux du jugement divin, la montagne sainte, l'arbre de vie, le paradis terrestre, les extrémités de la terre. |

II. Le Livre des Paraboles (37–71)

- | | |
|-------|---|
| 37 | Introduction : les trois paraboles. |
| 38–44 | Première parabole : le jugement des impies, la demeure des justes, les quatre archanges, les secrets des cieux. |
| 45–57 | Seconde parabole : le jugement divin présidé par l'Elu, le Fils de l'homme, la résurrection des morts, les sept montagnes métalliques, le combat final. |
| 58–69 | Troisième parabole : la béatitude des justes, la vision de Noé, Léviathan et Behémoth, le jugement des justes par l'Elu, le jugement des puissants, les révélations d'Hénoch à Noé, les anges déchus, le Fils de l'homme. |
| 70–71 | Conclusion : l'assomption d'Hénoch. |

III. Le Livre des Luminaires (72–82)

- | | |
|-------|---|
| 72 | La loi du soleil. |
| 73–75 | Les lois de la lune : ses phases, l'année lunaire et solaire. |

- 76-77 La terre : les douze portes des vents, les quatre points cardinaux, et les sept montagnes, fleuves et îles.
- 78-79 Le soleil et la lune.
- 80 Les bouleversements cosmiques du péché.
- 81-82 Le retour d'Hénoch : les tablettes célestes, la mission d'Hénoch, les révélations d'Hénoch à Mathusalem.

IV. Le Livre des Songes (83-90)

- 83-84 Premier songe : le déluge.
- 85-90 Second songe : l'apocalypse des animaux.

V. L'Épître d'Hénoch (91-105)

- 91 Prologue : exhortation d'Hénoch à ses enfants (sans les v. 11-17).
- 92 Introduction : lettre d'Hénoch à ses enfants.
- 93 L'apocalypse des semaines (avec 91,11-17).
- 94,1-5 Introduction aux discours d'Hénoch : les voies de la justice et de l'injustice.
- 94,6-104,8 Les six discours d'Hénoch : l'oppression et la fraude ; la richesse ; la folie ; l'impiété ; le péché ; mort et vie des justes et pécheurs.
- 104,9-105 Conclusion

VI. La naissance de Noé (106-107)

VII. Épilogue (108)

2. Origine et formation

2.1 Transmission

Le *Livre d'Hénoch* fait partie du canon de l'Eglise d'Éthiopie, ce qui a assuré sa préservation dans son intégralité en éthiopien ancien (ou guèze). Les premiers manuscrits furent rapportés en occident au XVIII^e siècle ; ils suscitèrent vite l'in-

térêt des spécialistes qui ne connaissaient du *Livre d'Hénoch* que quelques citations dans les écrits patristiques. La cinquantaine d'anciens manuscrits éthiopiens aujourd'hui disponibles sont datés entre le ^{xv}^e et le ^{xix}^e siècle, et appartiennent dans l'ensemble à deux familles textuelles issues d'une même traduction initiale du grec (pour un avis contraire, voir p. ex. Ullendorf).

Deux manuscrits grecs furent justement découverts au tournant du ^{xx}^e siècle : d'une part le Codex Panopolitanus, découvert à Akhmîm en Haute-Egypte, daté du ^{vi}^e siècle, qui contient le début du livre (1 Hén 1,1–32,6a) ; d'autre part le Papyrus Chester Beatty, lui aussi découvert en Egypte, daté du ^{iv}^e siècle, qui préserve les derniers chapitres (1 Hén 97,6–107,3). Si certains spécialistes (tels Volkmar ou Philippi) en conclurent que le *Livre d'Hénoch* avait été rédigé en grec, la plupart émisrent l'hypothèse d'un original hébreu ou araméen.

La découverte, au milieu du ^{xx}^e siècle, de fragments araméens du *Livre d'Hénoch* parmi les manuscrits de la mer Morte apporta la réponse à cette question. Douze manuscrits du *Livre d'Hénoch*, ainsi qu'une dizaine de manuscrits du *Livre des Géants* (qui lui est apparenté), furent ainsi mis au jour. Tous rédigés en araméen (l'identification d'un treizième manuscrit du *Livre d'Hénoch*, en grec, étant incertaine ; cf. récemment Puech) et datés entre le ⁱⁱ^e et le ⁱ^{er} siècle avant notre ère, ils témoignent de la grande popularité de la littérature hénochique à cette époque.

2.2 Origine

Certains matériaux du *Livre d'Hénoch* ont des parallèles plus anciens dans la littérature proche-orientale ; c'est notamment le cas des traités astronomiques et des activités des anges déchus. Le *Livre des Luminaires* et le *Livre des Veilleurs* pourraient donc intégrer des traditions anciennes, et ce dès l'époque perse – ce qui est cohérent avec une analyse linguistique de ces passages.

Le rattachement de ces traditions au personnage d'Hénoch a peut-être suscité le développement d'éléments personnels et biographiques tels que ceux de l'*Epître d'Hénoch*, dont la présence à côté du *Livre des Veilleurs* est envisageable (bien qu'incertaine) au milieu du ⁱⁱ^e siècle avant notre ère.

D'autres éléments semblent en revanche plus tardifs ; l'apocalypse des animaux du *Livre des Songes* fait par exemple allusion aux guerres maccabéennes, et doit donc être datée dans sa rédaction finale de l'époque hasmonéenne, bien qu'une première rédaction pré-maccabéenne soit possible (Assefa). Quant au *Livre des Paraboles*, son absence à Qumran a conduit certains spécialistes à le dater tardivement ; Milik y trouve ainsi une allusion aux Palmyréniens et aux campagnes militaires syriennes de Sapor, d'où une datation au ⁱⁱⁱ^e siècle de notre ère. D'autres suggèrent plutôt une rédaction au ⁱ^{er} siècle avant notre ère, tel Caquot

qui pense à l'incursion de Pacore en 40 avant notre ère. Une allusion possible à la destruction du temple de Jérusalem (en 70 de notre ère) pourrait en outre conduire à une datation vers la fin du I^{er} siècle de notre ère.

Ainsi le *Livre d'Hénoch* dans sa forme finale n'a-t-il pu voir le jour avant le tournant de notre ère. Le *Livre des Luminaires*, beaucoup plus long en araméen et copié sur un autre rouleau à Qumran, a dû être abrégé pour intégrer le corpus hénochique. En revanche, le récit de la chute des anges et de la naissance des Géants dans le *Livre des Veilleurs* a été repris et amplifié dans le *Livre des Géants*, qui l'accompagnait parfois à Qumran. Milik suggère d'ailleurs que ce dernier occupait la place aujourd'hui tenue par le *Livre des Paraboles* au sein du *Livre d'Hénoch*, qui était donc déjà composé de cinq livres.

Une telle structure quinquipartite est courante dans la littérature biblique et juive, comme l'attestent le Pentateuque, les Psaumes, les *Megillot*, etc. Elle n'est certainement pas fortuite; certains spécialistes (Dix, Milik) parlent même d'un «pentateuque» hénochique qui imiterait le pentateuque mosaïque: on y trouve en effet le récit des origines et du mal, la venue du déluge purificateur, un récit de l'Exode, des lois, etc. La fin du livre présente un discours final d'Hénoch et effectue une transition vers son successeur, Noé, tout comme Josué succède à Moïse à la fin du Deutéronome.

Un pentateuque hénochique placerait alors Hénoch et Moïse au même rang, légitimant ainsi ses révélations et instructions. La centralité et l'importance du personnage d'Hénoch a même conduit certains (notamment Boccaccini) à parler d'un «judaïsme hénochique» à l'origine de cette littérature et du mouvement essénien dont la communauté de Qumran serait issue. Cette hypothèse se heurte néanmoins au manque de données historiques et littéraires, de même que celle d'un pentateuque hénochique, contestée par la plupart des spécialistes qui préfèrent parler de «biographie» (Dimant) ou «testament» (Nickelsburg) hénochique; si la structure quinquipartite est intentionnelle (cf. Psaumes, *Megillot*...), elle ne vise pas spécifiquement la Torah mosaïque.

3. Thèmes et enjeux

3.1 Le jugement divin

Le thème principal du *Livre d'Hénoch* est la venue du jugement divin, qui précipitera les impies dans les ténèbres et conduira les justes vers la gloire céleste. Ce thème est prégnant du premier (1 Hén 1,1) au dernier verset (1 Hén 108,15); il apparaît régulièrement dans toutes les sections: dans le *Livre des Veilleurs*, Dieu condamne le péché des anges déchus (1 Hén 10,4-15) tout en épargnant les justes (v. 17). A l'occasion de ses voyages visionnaires, Hénoch décrit les abîmes infernaux où sont enchaînés les anges déchus (1 Hén 21,1-10).

Dans le *Livre des Paraboles*, le premier discours d'Hénoch affirme d'emblée la condamnation des pécheurs (1 Hén 38,1) ; le second annonce la venue de l'Elu qui présidera au jugement des méchants (1 Hén 45,3) et demeurera parmi les Elus sur une terre bénie et pacifiée (v. 4-6). La félicité éternelle des justes ouvre le troisième discours (1 Hén 58,1-6), qui revient ensuite sur le châtiment exercé par le Seigneur des Esprits (1 Hén 60,25) contrasté par sa clémence envers les justes (1 Hén 61,13).

Le *Livre des Luminaires* semble de prime abord échapper à cette thématique, mais la présence de ce traité astronomique au sein du *Livre d'Hénoch* est ensuite justifiée par la description des bouleversements cosmiques dus au péché des hommes (1 Hén 80,2-7) sur lesquels viendra le châtiment (v. 8). Cet exposé des lois naturelles fait ainsi écho à 1 Hén 2,1-5,3, contrasté par l'impiété des hommes en 1 Hén 5,4-6.

Le *Livre des Songes* commence par une description poignante d'un cataclysme détruisant toute la terre (1 Hén 83,2-5) ; on apprend ensuite que cette destruction est le châtiment divin dû au péché (v. 7) des anges et des hommes (1 Hén 84,4), mais qu'un salut est possible pour les justes (v. 6). Le second songe, l'apocalypse des animaux, évoque lui aussi le jugement dernier exercé contre les anges (1 Hén 90,20-25) et les hommes qui les ont suivis (v. 26-27). Les justes, quant à eux, seront accueillis dans le nouveau sanctuaire en présence de Dieu et de sa Parole (v. 33-38).

Le thème du jugement divin est omniprésent dans l'*Epître d'Hénoch*, qui annonce dès le prologue un châtiment sévère (1 Hén 91,7) et contraste deux voies. Dans l'apocalypse des semaines, les justes se voient confier une épée pour châtier les méchants au cours de la huitième semaine (1 Hén 91,12), tandis que l'impiété sera détruite la neuvième semaine (v. 14) ; le jugement final prendra quant à lui place à la fin de la dixième semaine (v. 15). Les six discours d'Hénoch alternent imprécations et parénèses accompagnées de malédictions et bénédictions qui prendront place au jour du jugement divin. L'annonce de ce jugement est réitérée dans les derniers chapitres placés après l'*Epître d'Hénoch*, confirmant ainsi la centralité de ce thème jusqu'aux derniers versets (1 Hén 108,2-15).

3.2 Les anges

Un autre thème majeur du *Livre d'Hénoch* suscite l'attention de nombreux lecteurs : il s'agit des anges. Le *Livre des Veilleurs* nous apprend qu'une partie d'entre eux s'est rebellée contre Dieu et a décidé de descendre sur terre pour s'unir à des femmes (1 Hén 6-7), donnant ainsi naissance aux Géants dont il est question en Gn 6,1-4. Ceux-ci sont dirigés par des décarques dont les noms sont précisés (1 Hén 6,7 ; cf. 69,2) ; plusieurs de ces noms font allusion à des phénomènes cosmiques,

mais plus encore font référence à des divinités connues dans le monde sémitique. Les anges déchus sont en outre accusés d'avoir enseigné aux humains diverses techniques telles que la métallurgie, la botanique, ou l'esthétique (1 Hén 7,1 ; 8,1-3).

Face aux anges déchus se trouvent les anges fidèles, dont certains noms sont eux aussi rapportés (1 Hén 9,1 ; cf. 40,9 ; 54,6 ; 71,8...). Un tel intérêt pour l'onomastique angélique est, selon Flavius Josèphe, une caractéristique des Esséniens (*Guerre des Juifs* II,42) – ce qui a conduit certains spécialistes à leur attribuer le *Livre d'Hénoch*. Parmi ces noms se trouvent Michel et Gabriel, qui apparaissent dans la Bible en Dn 10,13.21 ; 12,1 et Dn 8,16 ; 9,21 (respectivement). Ces anges fidèles sont innombrables, des myriades de myriades (1 Hén 71,8) ; ils ne dorment pas, gardent le trône de Dieu (v. 7), et le louent (1 Hén 39,12). Ils sont également des médiateurs entre les hommes et Dieu : ils portent à Dieu un message des hommes (telle la plainte des âmes opprimées par les Géants, 1 Hén 9,3-4) et sont, à l'inverse, les porte-parole de Dieu (par exemple auprès de Noé, 1 Hén 10,1).

Le rôle prédominant joué par les anges est évident lorsque l'on compare les récits parallèles de la Genèse et du *Livre d'Hénoch*. Ici, ce sont les quatre archanges qui scrutent la terre (1 Hén 9,1), et non Dieu (Gn 6,11-12). L'iniquité y est répandue par les Veilleurs déchus et les Géants, dont les hommes sont victimes (1 Hén 8,4 ; 9,3). Ainsi le déluge intervient-il pour purifier la terre des souillures des anges (1 Hén 10,7-8), alors que dans la Genèse le déluge est dû au mal commis par les humains que Dieu regrette d'avoir créés (Gn 6,5-7). Noé en est alors averti par un archange (1 Hén 10,1-3), et non par Dieu lui-même (Gn 6,13) ; etc. Cet exemple illustre bien les multiples développements angélologiques attestés dans le *Livre d'Hénoch* et leurs implications tant hamartiologiques que sotériologiques.

3.3 *Le Messie*

Dans le *Livre des Paraboles*, les quatre archanges conservent un rôle majeur (1 Hén 40,9 ; 54,6 ; 71,8-9.13) mais un autre personnage, anonyme celui-là, entre en scène : d'apparence d'humaine et comparé aux anges (1 Hén 46,1), il porte l'épithète de « Fils d'homme » (1 Hén 46,2-4 ; 48,2 ; 62,5-14 ; 63,11 ; 69,26-29), que l'on trouve en Dn 7,13 et à de nombreuses reprises dans les Évangiles (p. ex. Mt 8,20 ; Mc 2,10 ; Lc 9,22 ; Jn 1,51), où Jésus-Christ l'emploie à propos de lui-même.

Ce Fils d'homme a été « choisi » par Dieu (1 Hén 46,3) pour exercer le jugement divin (v. 4-6), et ce dès avant la création du monde (1 Hén 48,3.6). Il est donc fréquemment désigné comme étant « l'Elu » (1 Hén 39,6 ; 40,5 ; 45,3-4 ; 49,2.4 ; 51,3 ; 52,6.9 ; 53,6 ; 55,4 ; 61,5.8.10 ; 62,1), qui siège sur le trône divin glorieux (1 Hén 51,3 ; 55,4) pour présider au jugement des anges et puissants de ce monde. Cette élection est bien sûr symbolisée par une onction, si bien que l'Elu est également appelé « l'Oint » ou « Messie » (1 Hén 48,10 ; 52,4).

Si de nombreux parallèles sont à signaler dans l'Ancien Testament (p. ex. Is 45,1 ; 61,1 ; Ps 2,2 ; Dn 7,14 ; 9,25-26 ; etc.), les développements messianiques ou christologiques du *Livre des Paraboles* sont comparables à ceux des Evangiles, où Jésus de Nazareth est présenté comme le Messie attendu (Jn 1,41 ; 4,25-26), qui siégera sur le trône glorieux (Mt 25,31) pour présider au jugement divin (v. 32). On comprend mieux l'enjeu d'une datation pré-chrétienne du *Livre des Paraboles* : ce dernier constituerait alors un témoin unique du messianisme juif contemporain de la naissance du Christianisme. Si, en revanche, on le date du II^e voire III^e siècle de notre ère, il perd cette qualité et risque même d'être considéré comme une composition chrétienne (Milik). D'autres spécialistes, qui défendent une rédaction juive non-chrétienne, considèrent parfois la finale du *Livre des Paraboles* comme un ajout anti-chrétien présentant le Fils d'homme comme étant Hénoc lui-même (1 Hén 71,14), évitant ainsi toute identification avec Jésus-Christ.

4. Indications bibliographiques

4.1 Editions et commentaires

K. BEYER, «Henoch», dans *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen, 1984, p. 225-258. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3), Leiden, 1970. Id., *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes in Consultation with James C. VanderKam* (SVTP 7), Leiden, 1985. A. CAQUOT, «1 Hénoc», dans A. DUPONT-SOMMER/M. PHILONENKO (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Gallimard, 1987, p. 463-625. E. ISAAC, «1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch», dans J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, London, 1983, p. 5-89. M.A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Oxford, 1978. M. LANGLOIS, «Livre d'Hénoc» ; «Livre astronomique d'Hénoc», dans K. BERTHELOT/Th. LEGRAND et A. PAUL (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân, 1. Torah-Genèse*, Paris, 2008, p. 13-151. J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4*, Oxford, 1976. G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeneia), Minneapolis, 2001. L.T. STUCKENBRUCK, *1 Enoch 91-108* (CEJL), De Gruyter, 2007. S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch* (JSRZ 5/6), Gütersloh, 1984.

4.2 Etats de la recherche

G. BOCCACCINI/J.J. COLLINS (éd.), *The Early Enoch Literature* (JSJ.S 121), Leiden, 2007.

4.3 Ouvrages et articles importants

4.3.1 Etudes textuelles

D. ASSEFA, *L'Apocalypse des animaux (1 Hen 85-90) une propagande militaire?* (JSJ.S 120), Leiden, 2007. S. BHAYRO, *The Shemihazah and Asael narrative of 1 Enoch 6-11*

(AOAT 235), Münster, 2005. S.P. BROCK, «A Fragment of Enoch in Syriac», *JTS* 19 (1968), p. 626-631. K. COBLENTZ BAUTCH, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19* (JSJ.S 81), Leiden, 2003. E. ESHEL/H. ESHEL, «New fragments from Qumran: 4QGen^f, 4QIsa^b, 4Q226, 8QGen, and XQpapEnoch», *DSD* 12/2 (2005), p. 134-57. M. LANGLOIS, *Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch. Etude épigraphique et philologique des fragments araméens de 4Q201 à Qumrân* (LeDiv), Paris, 2008. E. PUECH, «Sept fragments grecs de la Lettre d'Hénoch (1 Hén 100, 103, et 105) dans la grotte 7 de Qumrân (= 7QHéng^r)», *RevQ* 70 (1997), p. 313-23. P.A. TILLER, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (SBL.EJL 4), Atlanta, 1993.

4.3.2 Etudes thématiques

G. BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, 1998. ID. (éd.), *The Origins of Enochic Judaism. Proceedings of the First Enoch Seminar*, Torino, 2002. ID. (éd.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, 2005. ID. (éd.), *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, 2007. ID./G. IBBA (éd.), *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, 2009. D. DIMANT, «The Biography of Enoch and the Books of Enoch», *VT* 33 (1983), p. 16-19. T. DIX, «The Enochic Pentateuch», *JTS* 27 (1926), p. 29-42. D.R. JACKSON, *Enochic Judaism: Three Defining Paradigm Exemplars* (LSTS 49), London, 2004. H.S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn, 1988. A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107), Tübingen, 2005. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQ.MS 16), Washington, 1984. ID., *Enoch: A Man for All Generations*, Columbia, 1995. A. YOSHIKO REED, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, 2005.

TESTAMENTS DES DOUZE PATRIARCHES

David Hamidović

Dans l'Antiquité, les *Testaments des Douze Patriarches* ont exercé une influence significative sur les premiers chrétiens. Ils constituent une collection de testaments des fils de Jacob classés dans l'ordre de naissance : Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon, Dan, Nephtali, Gad, Aser, Joseph et Benjamin. L'ultime version du recueil des testaments est parvenue jusqu'à nous avec des interpolations chrétiennes. Outre l'identification de personnages narrés dans les Testaments des Douze Patriarches avec le Christ, les exhortations éthiques et les horizons d'attente eschatologiques rappellent l'enseignement de Jésus rapporté dans les traditions évangéliques. La découverte de testaments dans les manuscrits de Qumran a précisé l'histoire littéraire du document avant les retouches chrétiennes.

1. Plan et contenu

1.1. Genre littéraire du recueil

L'identification du genre littéraire est aisée puisqu'il s'agit du testament de plusieurs patriarches. Une croyance prétendait qu'au crépuscule de sa vie, le patriarche avait accès à la connaissance du monde céleste et de l'avenir (voir TgPs-J Gn 49,1). Les considérations matérielles en faveur (ou non) des héritiers ne sont pas traitées, seules des exhortations morales célébrant les vertus à suivre sont prononcées. Il ne s'agit donc pas de régler la succession. Les textes s'apparentent à des testaments spirituels. Les douze testaments semblent réunis selon la symbolique du nombre douze pour les douze tribus d'Israël.

Le genre littéraire du testament spirituel n'est pas propre aux Testaments des Douze Patriarches. Un débat existe dans la *Gattungsgeschichte* : le testament est-il un genre littéraire à part entière ? K. Baltzer rapproche les Testaments des Douze Patriarches des formulaires d'alliance. Pour E. Cortès, les testaments intègrent un contexte de « discours d'adieu ». D'autres savants distinguent différents types de testaments littéraires. Parmi eux, A.B. Kolenkow reconnaît des testaments bénédiction-révélation et des testaments éthiques. Les Testaments des Douze Patriar-

ches appartiendraient à cette dernière catégorie. E. von Nordheim utilise trois critères pour reconnaître un testament : « rétrospective du temps passé », « instruction éthique », « perspective d'avenir », mais les résultats sont peu probants. R.M. Boixareu i Vilaplana fait du testament « un genre de projet social ». Il ajoute que le genre littéraire a des fonctions didactiques : « non pas cerner la vérité mais la montrer ».

On retiendra que le genre littéraire du testament au contenu spirituel existe bien. En effet, des textes préfigurent ce genre littéraire : le discours d'adieu de Jacob en Gn 49,29-32, les bénédictions de Moïse en Dt 33 ou les discours d'adieu de Rébecca et d'Isaac en Jub 35 et 36. De plus, le formulaire qui sous-tend le texte s'inspire de la forme juridique du testament : chaque Testament des Douze Patriarches est présenté comme une copie et l'attestation de la bonne santé mentale du mourant est spécifiée. Mais l'oralité, au sens de l'inscription des paroles du défunt, est tout de même privilégiée. Ce type d'écrit semble populaire au tournant de notre ère, car d'autres testaments ont été découverts à Qumran. Ils reprennent les paroles d'autres personnages de l'histoire antique d'Israël : par exemple, Qehat (4Q542), Amram (4Q543-4Q549), Nephtali (4Q215).

1.2. *Etat du texte*

Les Testaments des Douze Patriarches sont connus par quinze manuscrits en grec. Le plus ancien manuscrit connu de l'œuvre intégrale est daté du ^x^e siècle apr. J.-C. L'écrit est peu cité dans la littérature chrétienne ; seuls Origène (Testament de Ruben 2-3 dans *Homélies sur Josué* 15,6) et Jérôme (Testament de Nephtali 2,8 dans *Tractatus de Psalmo XV*) le mentionnent explicitement. Le titre du recueil est, cependant, cité dans des ouvrages en grec, en arménien et en slavon. C'est pourquoi le *terminus ad quem* de la compilation est daté au début du ⁱⁱⁱ^e siècle apr. J.-C.

Une version arménienne est attestée par près de cinquante manuscrits. Aucune édition complète de ceux-ci n'a été réalisée à ce jour. La version présente l'intérêt de comporter moins d'interpolations chrétiennes que la version grecque. Une « nouvelle » version grecque est connue par un manuscrit. Elle constitue le témoin textuel d'une tradition éditant la fin du document. Une version slavone puis une version serbe sont proches de la version grecque. Enfin, une version latine réalisée à partir de la version grecque sert de base aux traductions européennes.

Le ^{xx}^e siècle marque un tournant dans la compréhension de l'ouvrage, plus particulièrement pour le Testament de Lévi. En effet, des fragments d'un texte araméen sur Lévi ont été identifiés dans la *genizah* de la synagogue qaraïte du vieux Caire et un petit fragment écrit en syriaque a été, par ailleurs, découvert. Puis, des fragments araméens d'un ou plusieurs documents relatifs à Lévi ont

été exhumés des grottes de Qumran (4Q213, 4Q213a, 4Q213b, 4Q214, 4Q214a, 4Q214b et 1Q21). Ceux-ci ont un lien, plus ou moins établi, avec le Testament de Lévi tel qu'on le connaît dans sa version grecque (H. Drawnel; J.C. Greenfield, M.E. Stone et E. Eshel). Enfin, l'Écrit de Damas (CD IV 15-19) pourrait se référer à un ouvrage disparu relatant des paroles de Lévi; les documents araméens exhumés et le Testament de Lévi en grec ne semblent pas contenir les propos cités. H.W. Hollander et M. de Jonge en déduisent que ses versions ont «un ancêtre commun». R.H. Charles et M. Philonenko reconnaissent un original hébreu derrière la version grecque car des expressions et des tournures difficiles à comprendre en grec laissent penser un texte original en hébreu. Les manuscrits découverts à Qumran renforcent cette hypothèse. Toutefois, J. Becker et H.C. Kee ne reconnaissent pas de cas probant attestant la traduction d'un original hébreu ou araméen en grec. H.W. Hollander met avant des liens entre des écrits hellénistiques, juifs et chrétiens. Le même auteur avec M. de Jonge nuance ensuite son propos en émettant la possibilité d'un ouvrage original rédigé dans un grec proche de la Septante pour un public juif ou chrétien connaissant les traductions alexandrines. Un auteur aurait alors ajouté des sémitismes pour faire «couleur locale». Avouons que les preuves étayant ces hypothèses sont minces et relèvent souvent de l'interprétation. Néanmoins, il nous semble que les parentés mises à jour entre les documents araméens de la *genizah* cairote et ceux de Qumran attestent des traditions sur le personnage de Lévi quelques siècles avant J.-C. Un lien avec la version grecque du Testament de Lévi est possible, mais celui-ci n'est pas directement avéré. En effet, le grec ne traduit pas littéralement l'araméen, contrairement à l'éthiopien du livre des Jubilés qui est très proche du texte hébreu retrouvé à Qumran. C'est pourquoi on propose de comprendre les documents araméens comme quelques-unes des sources utilisées pour l'élaboration du Testament de Lévi. Cependant, il semble que d'autres traditions sur Lévi, aujourd'hui perdues, et que d'autres sources non centrées spécifiquement sur le personnage de Lévi ont également été incorporées.

On peut douter de l'unité littéraire des Testaments des Douze Patriarches. L'hypothèse d'un abrégé d'un ouvrage plus long a été avancée car dans les listes anciennes, sous le nom de «Patriarches», Nicéphore relève 5 100 stiques, alors que le texte reçu n'en comporte que 2 600. Mais sous cette appellation, d'autres écrits indépendants ou connus aujourd'hui sous d'autres titres ont pu être comptabilisés. Certes, les fragments découverts dans les grottes de Qumran attestent que le genre littéraire du testament est populaire chez les juifs et donc que le genre littéraire du testament est plus ancien que les premières études ne l'avaient envisagé. Mais ils ne sont pas des copies des Testaments des Douze Patriarches. La comparaison du Testament de Nephtali connu par deux recensions en hébreu médiéval et par un manuscrit de Qumran en hébreu (4Q215) avec le testament grec

de Nephtali pose la question des influences d'un écrit sur l'autre et renseigne sur la genèse littéraire des Testaments des Douze Patriarches. A la comparaison des trois documents, le *Testament de Nephtali* en grec utilise probablement comme source 4Q215, mais le manuscrit est trop ténu pour nier l'incorporation d'autres sources dans la version grecque. M. Stone pense que les trois documents empruntent à la même source aujourd'hui disparue. Quant aux testaments de Qehat et d'Amram découverts à Qumran, ils ne figurent pas dans les Testaments des Douze Patriarches. C'est pourquoi un abrégé de l'ouvrage grec est possible, mais non démontré, car aucun fragment de la bibliothèque de Qumran, ni aucun manuscrit médiéval ne lie un testament à un autre.

Les Testaments des Douze Patriarches semblent être une compilation de testaments choisis selon la symbolique du nombre douze afin d'exhorter des vertus morales face aux vices. Le milieu éditeur de l'ouvrage a probablement ajouté ou modifié le prologue et l'épilogue de chaque testament afin de donner une unité à la compilation. La structure originelle des testaments, alors indépendants les uns des autres, semble de facture hébraïque ou araméenne si on se fie aux sources utilisées. Puis les testaments ont été remaniés lors de leur compilation jusqu'au début de l'ère chrétienne. En 1884, le savant F. Schnapp distinguait déjà un document original avec des additions en hébreu, puis des interpolateurs chrétiens auraient modifié les ajouts en hébreu. Cette vue fut nuancée par R.H. Charles qui réduisit le nombre d'interpolations chrétiennes et ne distingua pas d'ajouts juifs, seulement un original juif. Mais il conserva la thèse d'un document *princeps* incluant les douze testaments. Il se fonda sur des éléments «hassidiques» et la loyauté manifestée envers la dynastie maccabéenne dans les textes.

1.3. Le contenu et le plan des Testaments des Douze Patriarches

Les Testaments des Douze Patriarches sont une collection de testaments spirituels individuels. Chaque testament possède une unité mais des transitions abruptes ou des incohérences dans le message délivré laissent entrevoir des remaniements du texte et des ajouts. Chaque testament présente aussi une fonction et une place dans la compilation. Ainsi, un ou plusieurs thèmes sont dévolus à chaque testament.

Testament de Ruben : des pensées

1,1-5	Prologue
1,6-10	Exhortation contre la luxure de Ruben, sa punition et sa repentance
2,1-3,8	Sept (ou huit) esprits d'égarement
3,9-6,4	Avertissements sur les contacts avec les femmes

- 6,5-12 Prédications sur le rôle central de Lévi (rôle secondaire de Juda)
 7,1-2 Epilogue

Testament de Siméon : de l'envie

- 1,1-2,1 Prologue
 2,2-14 Jeunesse de Siméon, jalousie envers Joseph et repentance
 3,1-5,3 Avertissements contre (les esprits) d'envie et de jalousie
 5,4-7,3 Prédications sur Lévi, promesses eschatologiques et résurrection de Siméon, sur Lévi et Juda
 8,1-9,2 Epilogue

Testament de Lévi : du sacerdoce et de l'orgueil

- 1,1-2 Prologue
 2,1-7,4 Première vision de Lévi : voyage céleste, description des sept ciels, Dieu en son temple et vengeance sur Sichem
 8,1-19 Seconde vision de Lévi : première investiture et seconde investiture
 9,1-14 Instruction d'Isaac à Lévi au sujet du sacerdoce
 10,1-5 Exhortation et prédiction (péché-exil)
 11,1-12,7 Notes biographiques sur Lévi et sa descendance
 13,1-9 Exhortation à l'obéissance à la loi et à la sagesse
 14,1-15,4 Exhortation et prédiction (péché-exil)
 16,1-5 Exhortation et prédiction (péché-exil-retour)
 17,1-11 Sept jubilés sacerdotaux
 18,1-14 Châtiment des prêtres et venue du nouveau prêtre
 19,1-5 Epilogue

Testament de Juda : du courage, de la cupidité et de la luxure

- 1,1-2 Prologue
 1,3-2,7 Notes biographiques
 3,1-7,11 Actes de courage de Juda durant la guerre contre les Cananéens
 8,1-3 Mariage avec Bathshoua et descendance
 9,1-8 Actes de courage de Juda contre Esaü et ses fils
 10,1-11,5 Impiété de Bathshoua et ses fils
 12,1-12 Juda et Tamar

13,1-8	Exhortations
14,1-8	Avertissements sur la consommation immodérée de vin
15,1-6	Avertissements sur l'impureté
16,1-5	Nouvel avertissement sur la consommation de vin
17,1-18,6	Avertissements sur la cupidité et la luxure. Prédiction du péché des fils de Juda
19,1-4	Avertissement sur la cupidité menant à l'idolâtrie
20,1-5	Deux esprits : vérité et égarement
21,1-6a	Exhortation à aimer Lévi (passage Lévi-Juda)
21,6b-22,3	Prédictions du péché des rois jusqu'à la royauté éternelle
23,1-5	Exhortation et prédiction (péché-exil-retour)
24,1-6	Le nouveau roi de Juda, l'étoile de Jacob
25,1-5	Résurrection des patriarches et des fidèles à Dieu
26,1-4	Epilogue

Testament d'Issachar : de la simplicité

1,1	Prologue
1,2-3,8	Notes biographiques
4,1-5,3	Exhortation à la simplicité
5,4-8	Bénédictions sur Issachar, Lévi, Juda et Gad
6,1-4	Exhortation et prédiction (péché-exil-retour)
7,1-7	Innocence d'Issachar
7,8-9	Epilogue

Testament de Zabulon : de la miséricorde et de la pitié

1,1-2	Prologue
1,3-7,4	Notes biographiques et histoire de Joseph
8,1-6	Exhortation à la compassion et à la pitié
9,1-4	Exhortation à l'unité
9,5-9	Exhortation et prédiction (péché-exil-retour à deux reprises)
10,1-5	Résurrection de Zabulon et des fidèles
10,6-7	Epilogue

Testament de Dan : de la colère et du mensonge

1,1-2	Prologue
1,3-9	Confession de Dan contre Joseph
2,1-3,6	Exhortation contre les méfaits de la colère
4,1-5,3	Avertissements sur la colère et le mensonge

- 5,4-13 Prédications (péché-exil-retour avec passage Lévi-Juda) sur Dan et Satan, le sauveur
- 6,1-11 Exhortation au salut et bataille entre l'ange de la paix et Satan
- 7,1-3 Epilogue

Testament de Nephtali : de la bonté naturelle

- 1,1-5 Prologue
- 1,6-12 Notes biographiques
- 2,1-3,5 Dieu comme un potier lors de la Création
- 4,1-5 Exhortation et prédiction (péché-exil-retour à deux reprises)
- 5,1-7,4 Deux visions de Nephtali
- 8,1-3 Venue du salut par Juda (passage Lévi-Juda)
- 8,4-10 Exhortation à l'observance des commandements divins
- 9,1-3 Epilogue

Testament de Gad : de la haine

- 1,1 Prologue
- 1,2-2,5 Notes biographiques
- 3,1-5,11 Exhortation contre la haine
- 6,1-7,7 De l'amour
- 8,1-2 Salut d'Israël (passage Lévi-Juda)
- 8,3-5 Epilogue

Testament d'Aser : des deux faces de la malice et de la vertu

- 1,1-2 Prologue
- 1,3-5 Deux penchants dans la Création
- 1,6-4,5 Casuistique des deux penchants pour l'homme
- 5,1-6,3 De la dualité à l'exhortation à servir Dieu d'un seul penchant
- 6,4-6 Deux anges, deux destinations
- 7,1-7 Exhortation et prédiction (péché-exil-retour à deux reprises)
- 8,1-2 Epilogue

Testament de Joseph : de la chasteté

- 1,1-2 Prologue
- 1,3-2,7 Notes biographiques
- 3,1-9,5 Joseph et l'Egyptienne

10,1-4	Exhortation à la chasteté, la pureté, la patience et l'humilité de cœur
10,5-16,6	Joseph, l'esclave et le prisonnier
17,1-18,4	Exhortation à l'amour réciproque
19,1-7	Prédiction : vision de Joseph et passage Lévi-Juda
20,1-6	Epilogue

Testament de Benjamin : de la pureté de la pensée

1,1-2a	Prologue
1,2b-2,5	Notes biographiques
3,1-8	Exhortation à suivre les commandements divins avec une pensée droite
4,1-6,7	Exhortation à suivre l'homme bon avec une pensée droite
7,1-8,1	Exhortation à fuir la malice de Béliar
8,2-3	Description de l'homme avec une pensée droite
9,1-5	Prédictions : péché-exil-retour, temple dans le lot de Benjamin, souillure du temple
10,1-5	But des testaments
10,6-11	Résurrection des patriarches et des fidèles
11,1-5	Annonce de la venue de l'aimé du Seigneur provenant de la descendance de Benjamin
12,1-4	Epilogue

Le prologue et l'épilogue de chaque testament sont très proches dans la terminologie et la phraséologie. Ils placent le texte central dans un cadre apparenté au genre littéraire du testament. Ces passages introductif et conclusif sont aussi influencés par Gn 49,1-2.29-33 ; 50,24-26. Dans le corps du testament, on trouve généralement des indications biographiques sur le patriarche. Plusieurs références à des épisodes de la vie de Joseph semblent insérées dans ces passages. La vie des patriarches sert d'illustrations pour les exhortations suivantes (*entélestai*). Des vertus ou des péchés sont attribués spécifiquement à un patriarche si bien que les Testaments des Douze Patriarches forment un ensemble de considérations sur les vices et les vertus à l'intérieur d'injonctions à obéir à la loi et aux commandements des patriarches. Les exhortations sont liées à des prédictions sur les descendants du patriarche. Dans une grande variété de formes et de contenus, sont développées la rébellion contre Lévi et Juda (passages Lévi-Juda) et/ou l'apostasie lors de l'oubli des commandements divins (péché-exil-retour). Toutefois, la note finale stipule toujours la restauration de la paix et du salut, incarné quelquefois par une

figure idéale de sauveur. Plusieurs savants prétendent que ces passages ont été sujets à des interpolations chrétiennes (J. Becker) et marquent le développement d'idées eschatologiques (A. Hultgård).

2. Origine et formation

2.1. Sources

Les sources de l'ouvrage sont multiples. Hormis le lien (déjà aperçu) avec des œuvres plus anciennes de facture araméenne et hébraïque et des interpolations chrétiennes, des idées empruntées à des livres bibliques de sagesse dans leurs traductions de la Septante sont manifestes en nombre de passages. Des références communes aux traditions sur Hénoc et au livre des Jubilés sont notées explicitement. Des idées hellénistiques, notamment stoïciennes, apparaissent en arrière-plan du Testament de Ruben 2,3–3,1, où sont mentionnés sept esprits ou dans le Testament de Nephtali 2,8, où les parties du corps sont énumérées. H.W. Hollander s'appuie sur ces sources pour reconnaître un ouvrage écrit dans une école hellénistique versée dans l'étude de la Septante et les discussions philosophiques, comme cela est attesté dans le Testament d'Aser 1,3–5,2. Les idées consignées dans le Testaments des Douze Patriarches témoignent d'une large ouverture d'esprit de la part des milieux rédacteurs et réviseurs, ce qui renforce sa caractéristique d'ouvrage lu et relu à de nombreuses reprises par des milieux conciliants avec les autres courants de pensée et ouverts sur le monde.

Des interpolations chrétiennes sont explicites (par ex. Testament de Dan 7,3) mais leur nombre varie selon les commentateurs. La comparaison des Testaments des Douze Patriarches avec les manuscrits de la mer Morte remet en cause le nombre élevé de celles-ci. En effet, des additions, omissions ou « corrections » présentées comme chrétiennes semblent s'inscrire pleinement dans le judaïsme composite au tournant de notre ère. Toutefois, la consultation des manuscrits révèle bien des ajouts chrétiens en marge. C'est pourquoi l'identification d'ajouts ou de remaniements chrétiens est à manier avec précaution.

2.2. Formation de l'œuvre

Au début du siècle, R.H. Charles distinguait trois strates rédactionnelles. Un document original serait à dater entre 109 et 107 av. J.-C., car le Testament de Nephtali 5,8 omet de citer les Romains. Il est donc présumé de rédaction antérieure à l'intervention romaine. Les passages exaltant Lévi révéleraient l'époque des Maccabées. Des allusions à Jean Hyrcan seraient reconnaissables dans le récit de la destruction de Sichem en Testament de Lévi 5-7, ce serait une allusion

à la destruction de Samarie. De même, en Testament de Lévi 8,14-15, il serait fait allusion à Jean Hyrcan (134-104) lui-même. Puis des lecteurs défavorables aux grands-prêtres maccabéens et en faveur des Hasmonéens auraient ajouté des passages contre Lévi et Juda dans la seconde moitié du 1^{er} siècle av. J.-C. Enfin, d'autres additions auraient été notées dans le texte à des dates imprécises, notamment le Testament de Lévi 17,1-9.

En 1970, J. Becker prend position en faveur d'une autre explication de la composition des Testaments des Douze Patriarches. Il reconnaît un document original appelé «Grundschrift», produit par des cercles sapientiaux judéo-hellénistiques vers 200-175 av. J.-C., juste avant les guerres maccabéennes. Un deuxième stade littéraire, «Sammelbecken», serait constitué d'additions multiples et variées de la part de plusieurs personnes entre le 1^{er} siècle av. J.-C. et le 1^{er} siècle apr. J.-C. Puis des interpolations chrétiennes se seraient greffées. Il relève que l'histoire de Joseph peut indiquer une origine égyptienne de l'écrit.

Quelques années plus tard, A. Hultgård distingue deux couches rédactionnelles. La première est l'œuvre d'un groupe anti-hasmonéen qui utilise le document de Lévi araméen et d'autres traditions sur Lévi pour dépeindre un futur selon les idéaux de Lévi et de Juda. Les péchés dans les testaments de Lévi et de Juda décriraient les péchés des Hasmonéens vers 100 av. J.-C. comme dans les Psaumes de Salomon, quelques apocryphes découverts à Qumran et 1 Hénoc 91-104. Le début du 1^{er} siècle est marqué par l'espérance d'une intervention divine, d'un messie davidique décrit au cœur de thématiques eschatologiques, et par la croyance en la résurrection. Une seconde couche rédactionnelle émane de groupes ouverts sur le monde et donc plus à même de dispenser un message universel, d'où la figure messianique centrale du «Prêtre-Sauveur».

A.-M. Denis envisage le personnage de Joseph comme «noyau primitif», «figure exemplaire de l'Israélite, en relation avec le pays, représenté par Juda, et avec le temple, par Lévi», auquel s'adjoignent d'autres testaments plus restreints : Ruben, Lévi, Zabulon, Joseph et Benjamin.

H.W. Hollander et M. de Jonge font de l'écrit dans sa forme actuelle une production des cercles chrétiens, mais ils notent l'impossibilité d'écrire la préhistoire du document, c'est-à-dire de reconstruire la forme originelle des testaments.

2.3. Milieux rédacteurs, milieux réviseurs et milieu(x) compilateur(s), dates

J.E. Grabe fut le premier en 1698 à placer la thèse d'un écrit chrétien pour les Testaments des Douze Patriarches au rang d'interpolations chrétiennes dans un écrit juif. En effet, la circulation de la compilation dans les cercles chrétiens à la fin du 11^e siècle et au début du 12^e siècle apr. J.-C. ne prouve pas une composition de l'œuvre à cette date. Les sources identifiées et la critique textuelle orientent

vers un écrit juif remanié à plusieurs reprises. La quête du texte original des Testaments des Douze Patriarches est ainsi difficile à mener. Le milieu rédacteur ou plutôt compilateur des testaments individuels est difficile à atteindre car les matériaux collectés dans l'ouvrage présente une grande variété. Les débats actuels sur l'identification et la catégorisation des milieux chrétiens par rapport au judaïsme semblent à considérer pour la recherche du milieu compilateur.

La question de l'auteur des Testaments des Douze Patriarches jumelée avec celle de la date de l'écrit dans sa forme actuelle et dans ses strates littéraires antérieures supposées, ou plus sûrement de ses sources, reste complexe, tant les relectures sont manifestes. R.H. Charles pense à un original émanant d'un milieu pharisien avant l'heure, les *h'asidim*, les « pieux ». La découverte de manuscrits à Qumran contenant des traditions araméennes sur Lévi a suscité l'hypothèse d'une origine essénienne. J. Becker réfuta celle-ci par onze arguments mais, depuis la publication, la connaissance des nombreux fragments de la grotte 4 nuance, voire invalide, les arguments avancés. J. Becker émet, toutefois, une identification prudente avec un ou plusieurs milieux judéo-hellénistiques pour l'écrit original rédigé juste avant la révolte maccabéenne. A. Hultgård met en avant le rêve caressé par l'auteur d'un grand-prêtre et d'un roi, tous deux, idéalisés. Les sources sur Lévi auraient été réinterprétées par des cercles lévitiqes qui idéalisent Lévi comme prophète et enseignant de la Torah. La royauté de Juda est également mise en avant pour asséner une critique des Hasmonéens. C'est pourquoi, selon lui, il n'y a pas de remaniements ; les grands thèmes de l'œuvre sont présents dès sa rédaction et témoignent de l'émergence d'une communauté. Mais l'interprétation néglige l'acte de traduction ou plus sûrement, l'acte d'élaboration de l'ouvrage en grec qui constitue indubitablement, à l'examen philologique de l'ouvrage, le moment d'ajouts, de remaniements et vraisemblablement de suppressions de passages. Il est vrai que la tonalité universaliste inscrite en quelques passages invite à s'interroger sur l'appartenance ou non de l'écrit à une communauté. Mais des écrits retrouvés dans les grottes proches de *Khirbet* Qumran comportent aussi cette tendance à généraliser leurs propres idées à tous les Israélites et à toute l'humanité. Enfin, dans sa forme actuelle, H.W. Hollander et M. de Jonge datent les Testaments des Douze Patriarches dans la seconde moitié du II^e siècle apr. J.-C. Ils reconnaissent l'œuvre de cercles chrétiens.

3. Thèmes et enjeux

3.1. Éthique

Les Testaments des Douze Patriarches ressemblent à une collection d'exhortations aux accents éthiques afin d'édifier les générations futures (Testament de

Benjamin 10,4-5 ; Testament de Zabulon 10,2). La description détaillée des vices et des vertus appuyée par des scènes de la vie des patriarches se conclut généralement par des références à la loi divine et ses commandements (Testament de Juda 26,1 ; Testament de Zabulon 10,5 ; Testament de Dan 5,1 ; 6,10 ; Testament de Nephtali 8,10 ; Testament de Gad 3,1 ; Testament de Joseph 19,6). La justice, l'amour, la vérité sont alors prônés. Joseph semble jouer un rôle éthique qui traverse les testaments. Il incarne les valeurs à transmettre : le héros éthique des testaments. Le milieu compilateur, au moins, n'envisage la loi divine que sous l'angle des commandements éthiques. Par exemple, les exigences en matière de culte, de lois alimentaires, de circoncision sont omises. En revanche, le mariage avec les étrangères est banni pour Lévi (Testament de Lévi 9,10) et considéré comme le péché annoncé des fils de Lévi (Testament de Lévi 14,6).

3.2. Lutte entre Dieu et Bélial

Les exhortations reposent souvent sur une lutte incessante entre le bien et le mal dans le monde. Dieu et ses anges sont confrontés à Bélial et aux esprits maléfiques. Dieu protège le fidèle alors que l'impie sera exterminé à la fin des temps. L'angélologie et la démonologie sont peu développés dans l'ouvrage, ce qui produit l'impression d'un prisme cohérent pour saisir le monde tout au long de la compilation. Les notions afférentes à cette lutte sont envisagées principalement dans un but didactique : elles renforcent les conseils prodigués et les avertissements moraux.

3.3. Attentes concernant le futur

Les passages prédisant le futur apparaissent souvent à la suite des exhortations. Les patriarches connaissent les péchés à venir et les conséquences de ceux-ci (Testament de Lévi 10,2 ; Testament d'Issachar 6,3 ; Testament de Nephtali 4,1). Les passages péché-exil-retour discutés par O.H. Steck semblent représentés une variante eschatologique de la vision deutéronomique de l'histoire. Ce modèle littéraire permet de décrire l'histoire d'Israël des patriarches jusqu'à l'époque de la dernière révision. Ainsi, le jugement eschatologique et le salut sont décrits. L'apparition d'une figure idéale de « sauveur » (Testament de Juda 24 ; Testament de Lévi 18 ; Testament de Zabulon 9,8) et des passages sur la résurrection (Testament de Juda 25 ; Testament de Zabulon 10,1-4) apparaissent comme des excroissances de ce modèle littéraire. Un autre modèle semble exister : les passages Lévi-Juda. L'obéissance aux deux patriarches est martelée (Testament d'Issachar 5,7-8a ; Testament de Joseph 19,6). Leur rôle est mis en avant car ils ont une place particulière, garantie par Dieu, dans le salut futur. Leurs descendants incarnent la

déchéance du sacerdoce pour les fils de Lévi et la déchéance de l'autorité royale pour les fils de Juda (Testament de Lévi 10; 14–15; 16; Testament de Juda 21,6–22,3; 23; Testament de Dan 5,6–9). Les raisons du choix entre ces modèles littéraires et ces excroissances sont difficiles à établir car aucun système cohérent ne résiste à une analyse en détail des passages.

4. Indications bibliographiques

4.1. Commentaires

J. BECKER, AGJU 8, 1970. R.H. CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London, 1908. H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, A Commentary*, Leiden, 1985. A. HULTGÅRD, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, I. Interprétation des textes*, Uppsala, 1977; *II. Composition de l'ouvrage, textes et traductions*, Uppsala, 1982. M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin*, Assen, 1953. M. PHILONENKO, «Testaments des douze patriarches», dans A. DUPONT-SOMMER/M. PHILONENKO (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (La Pléiade), Paris, 1987, p. LXXV–LXXXI et 811–944.

4.2. Etats de la recherche

A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I, Turnhout, 2000, p. 227–289. H.D. SLINGERLAND, *The Testaments of the Twelve Patriarchs : A Critical History of Research*, Missoula, 1977.

4.3. Ouvrages et articles importants

K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchen, 1964, p. 142–170. R.M. BOIXAREU I VILAPLANA, *El Gènere Literari dels Testaments dels Dotze Patriarques*, Barcelone, 1999. E. CORTÈS, *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13–17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*, Barcelone, 1976. H. DRAWNEL, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document* (Supplements to JSJ 86), Leiden, 2004. J.E. GRABE, *Spicilegium S.S. Ptrum et ut haereticorum*, I, Oxoniae, 1698. J.C. GREENFIELD/M.E. STONE et E. ESHIEL, *The Aramaic Levi Document* (SVTP 19), Leiden, 2004. H.C. KEE, «The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII as a Clue to Provenance», *NTS* 24 (1977–8), p. 259–270. A.B. KOLENKOW, «The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu», *JSJ* 6 (1975), p. 57–71. T. KORTEWEG, «The meaning of Naphtali's visions», dans M. DE JONGE (éd.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs* (SVTP 3), Leiden, 1975, p. 261–290. H.W. HOLLANDER, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden, 1981. E. VON NORDHEIM, *Die Lehre der Alten, I, Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des

hellenistischen Judentums 13), Leiden, 1980, p. 115-118. M. PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân*, Paris, 1960. F. SCHNAPP, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht*, Halle, 1884; dans E. KAUTZSCH (éd.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, Tübingen, 1900, p. 458-506. O.H. STECK, WMANT 23, 1967, p. 149-153.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

I. PRÉHISTOIRE		
Paléolithique inférieur.	400000	Premiers vestiges repérables d'une présence humaine au Proche-Orient, à Oubeidyeh (près du lac de Tibériade). Culture acheuléenne.
Paléolithique moyen.	90000	Culture moustérienne Qafzeh, Kébara).
Paléolithique supérieur.	40000	Cultures aurignacienne, puis natoufienne.
Néolithique. Pré-céramique A. Pré-céramique B. Avec céramique.	8500	Début d'un habitat construit. Agriculture et élevage. Jéricho. Jéricho, Munhatta, Teleilat el-Ghassul.
Chalcolithique.	4300	Début de la métallurgie (cuivre).
En Mésopotamie : Sumer, puis Akkad.	3500	Apparition de l'écriture cunéiforme.

II. NAISSANCE DES EMPIRES		
	3300	Canaan : époque du Bronze Ancien. Apparition des villes.
Egypte : début de l'Ancien Empire ; fondation de Memphis.	3100	Ecriture hiéroglyphique.
Les grandes pyramides.	2600	

Mésopotamie: Empire de Sargon d'Akkad.	2334-2154	
	2300	Période intermédiaire Bronze Ancien- Bronze Moyen.
Egypte: Moyen Empire.	2100	<i>Textes d'exécution.</i>
Mésopotamie: III ^e dynastie d'Our. Arrivée et installation des Amorites.	2000	Bronze Moyen II (2000-1550).
I ^{re} dynastie de Babylone à partir de 1900, dont Hammurapi (1792-1750).		<i>Code de Hammourapi. Mythe d'Atra-hasis. Épopée de Gilgamesh (première tablette).</i>
Egypte: 2 ^e période intermédiaire, dite Hyksos (1730-1550).		

III. ÉGYPTÉ - CANAAN

Nouvel Empire (1550-1070).	1550	Bronze Récent I (1550-1400).
Nombreuses campagnes de Thoutmès III en Canaan; bataille de Megiddo (vers 1480).		<i>Tablettes de Taanak.</i>
	1400	Bronze Récent II (1400-1200).
Règne d'Aménophis IV/ Akhnaton (1350-1334). Nouvel Empire hittite (1450-1090). Ougarit (= Ras Shamra): écriture alphabétique (XIV ^e siècle). Egypte (XIX ^e dynastie): Séthi I ^{er} (1317-1304).		<i>Lettres d'El-Amarna.</i> En Canaan, cités-Etats vassales de l'Egypte. Abdihepa, chef de Jérusalem. <i>Mythe de Baal.</i>
Ramsès II (1304-1238): bataille de Qadesh contre les Hittites, puis alliance avec eux.	1300	Présence égyptienne en Canaan: <i>stèle de Beth-Sheân.</i>

Merneptah (1238-1209): <i>stèle de l'an 5</i> : victoire sur les Libyens et sur un groupe nommé « Israël ».	1250	Moïse en Egypte ? Installation de différents groupes en Canaan, surtout dans la région des collines.
--	------	---

IV. DES TRIBUS EN QUÊTE D'UNE ORGANISATION POLITIQUE

Egypte (XX ^e dynastie): Ramsès III (1194-1163); défaite des « Peuples de la mer », dont les Philistins.	1200	Epoque du Fer I (1200-1000). Après leur défaite, les Philistins s'installent sur la côte sud de Canaan.
		Période dite des « Juges » (1200- 1030 env.).
Mésopotamie: vers 1100, prépondérance assyrienne avec Tiglath-Piléser I (1115- 1077), puis affaiblissement de l'Assyrie sous la pression des Araméens. Naissance des royaumes araméens (Damas, Çova, Hamath). Egypte (XXI ^e dynastie). Capitale: Tanis. Affaiblissement de l'autorité royale.	1100 1050	 Vers 1050, victoire des Philistins sur Israël à Afeq.
Pharaon Siamon (1000-984). Rezôn, roi de Damas.	1000	Naissance de la Royauté avec Saül, de la tribu de Benjamin, David, de la tribu de Juda (1010-970 env.), Salomon, fils de David (970 env.- 933).

V. LES ROYAUMES D'ISRAËL ET DE JUDA (933-722)

		ISRAËL *	JUDA
		Epoque du Fer II (1000-600 env.)	
En Egypte (XXII ^e dynastie, 950-730): Shéshonq I ^{er} (950- 929); campagne en Palestine (stèle à Meguiddo).		JÉROBOAM I ^{er} (933- 911), fondateur du Royaume du Nord.	ROBOAM (933-916). Il paie tribut à Shéshonq.

			ABIYAM (915-913).
		NADAB (911-910). *	ASA (912-871): s'allie à Ben-Haddad contre Baéssha.
A Damas, Ben-Hadad I ^{er} .	900	BAESHA (910-887). ELA (887-886). *	
		ZIMRI (7 jours). *	
En Assyrie : Assournasirpal II (883-859). Salmanasar III (858-824): reprise de l'expansion assyrienne; des coalisés essaient de la contrer (Qarqar, 853).		OMRI (886-875), constructeur de Samarie. AKHAB (875-853): épouse la phénicienne Jézabel; guerre contre Aram; entre la coalition anti-assyrienne (bataille de Qarqar, 853).	JOSAPHAT (870-846). Alliance avec Akhab.
A Damas: Ben-Hadad II.		Le prophète Elie.	
En Moab: Mésha (sa stèle, vers 840, célèbre sa victoire sur Israël). A Damas: Hazaël (assassine Ben-Hadad II; est vaincu par Salmanasar III, 841).	850	AKHASIAS (853-852). YORAM (852-841): Campagne contre Mésha de Moab. Le prophète Elisée. *	YORAM (848-841): épouse Athalie, fille d'Akhab.
			AKHARIAS (841).
		JÉHU (841-814): perd les territoires transjordanien repris par Hazaël; paie tribut à Salmanasar III (841).	ATHALIE (841-835); son règne met en danger la dynastie de David.

A Damas : Ben-Hadad III.		YOAKHAZ (820-803) : conflit avec Ben-Hadad III.	JOAS (835-796) : remis sur le trône par une conjuration sacerdotale ; victime d'un complot.
En Assyrie : Adad-Nirari III (810-783) ; en 803, réduit la puissance de Damas.	800	JOAS (803-787) : en 803, paie tribut à Adad-Nirari III ; victoires sur Ben-Hadad III et sur Amasias.	AMASIAS (811-782) : victime d'un complot.
		JÉROBOAM II (787-747) : Israël retrouve sa puissance.	AZARIAS (=Ozias) (780-740).
783-745 : l'Assyrie diminue sa pression à l'ouest.			
	750	Les prophètes Amos puis Osée .	750 : Yotam associé au trône.
		ZACHARIE (747).	
A Damas : Recîn. En Assyrie : Tiglath-Piléser III (747-727) : annexion des pays conquis et déplacement des populations (Damas 732, etc.) ; en 729, assume la royauté de Babylone sous le nom de Poul.		SHALLOUM (747-746). MENAHEM (746-737) : en 737, paie tribut à Tiglath-Piléser III. PÉQAHYA (736-735) PÉQAH (735-732) participe à une alliance contre l'Assyrie. Une partie de son royaume est alors annexée par Tiglath-Piléser.	YOTAM (740-735). Les prophètes Esaïe et Michée . AKHAZ (735-716 ?) : fait appel à Tiglath-Piléser III contre Péqah et Recîn ; paie tribut à Tiglath-Piléser III.
Salmanasar V (726-722).		OSÉE (732-724) : cherche l'alliance de l'Égypte ; siège de Samarie.	Vers 728 : Ezékias associé au trône.

Sargon II (722-705).		722 : prise de Samarie. Déportation des habitants. Fin du royaume du Nord.	
----------------------	--	--	--

VI. LE ROYAUME DE JUDA JUSQU'À LA PRISE DE JÉRUSALEM

En 711, Sargon prend Ashdod. De 721 à 711, Babylone (Mérodak-Baladân) cherche à s'émanciper de l'Assyrie.		JUDA EZÉKIAS (716-687) : tentative d'indépendance à l'égard de l'Assyrie : contacts avec Babylone (ambassade de Mérodak-Baladân) et avec l'Égypte ; fortification de Jérusalem (<i>Inscription du canal de Siloé</i>) ; textes législatifs.	
En Égypte : XXV ^e dynastie (nubienne). Shabaka (715 ?-696). Tirhaqa (co-régent vers 690, roi de 685 à 664).			
En Assyrie : Sennakérib (704-681) : en 701, campagne contre les coalisés de l'ouest, dont Ezékiás.	700	Campagne de Sennakérib en 701 ; siège de Jérusalem ; Ezékiás paie tribut. Activité d' Esaié (suite).	
Asarhaddon (680-669) : conquête de l'Égypte du nord, vers 671. Assourbanipal (668-630/626) : sa bibliothèque à Ninive ; vers 650, il est chassé d'Égypte par Psammétique I ^{er} (XXVI ^e dynastie). A Babylone, dynastie « néo-babylonienne » (626-539) ; Babyloniens (Nabopolassar) et Mèdes (Cyaxare) détruisent Ninive (612) et mettent fin à l'empire assyrien (606).	650	MANASSÉ (687-642) : soumission à l'Assyrie. Le prophète Nahoum . AMÔN (642-640). JOSIAS (640-609) : rejet de la suprématie assyrienne ; réforme religieuse dans la ligne du <i>Deutéronome</i> , rôle central du Temple ; défaite et mort de Josias dans un conflit avec le pharaon Néko. Le prophète Sophonie . YOAKHAZ (609), déposé par Néko au bout de trois mois et remplacé par son frère.	

Nabuchodonosor (604-562): en 605, sa victoire sur les Egyptiens (pharaon Néko, 609-594) à Karkémish lui assure le contrôle de l'ancienne Assyrie.	600	YOYAQIM (609-598): à partir de 605, soumission à Babylone; vers 602, révolte. Les prophètes Jérémie et Habaquq. YOYAKÎN (598-597): siège de Jérusalem par Nabuchodonosor; reddition de la ville; première déportation de population (dont Ezéchiel); exil du roi. SÉDÉCIAS, fils de Josias (597-587). Vers 593, début de l'activité d'Ezéchiel; 589: révolte de Sédécias contre Babylone.
588-587: siège de Tyr, qui dure 13 ans.		588: début du siège de Jérusalem; arrestation de Jérémie; Juillet-août 587: prise de Jérusalem; capture de Sédécias; destruction du Temple; deuxième déportation de population; en sept./oct., assassinat du gouverneur Guedalias. 582-581: 3^e déportation. 561: Yoyakîn gracié par Ewil-Mérodak.

VII. ÉPOQUE PERSE (538-333)

Cyrus roi de Perse (551-529) prend Babylone en 539.	550	538: édit de Cyrus permettant aux Juifs de Babylonie de retourner à Jérusalem sous la conduite de Sheshbazar.
Cambyse (530-522).		Rétablissement de l'autel.
Darius (522-486). battu par les Grecs à Marathon (490).		520-515: reconstruction du Temple de Jérusalem. ZOROBABEL gouverneur. Josué grand prêtre. Les prophètes Aggée et Zacharie .

	500	
Xerxès I ^{er} (496-464), battu par les Grecs à Salamine (480). Artaxerxès I ^{er} Longue-main (464-424).		
	450	
		445-432 : NÉHÉMIE à Jérusalem.
Xerxès II (423).		
Darius II (423-404).		
Artaxerxès II Mnémon (404-359).		440-400 : correspondance avec les juifs installés en Haute-Egypte (<i>papyrus d'Eléphantine</i>).
	400	
Artaxerxès III Okhos (359-338). Arsès (338-336). Darius III Codoman (336-331). Conquêtes d'Alexandre le Grand : Asie Mineure, Syrie, Egypte, Perse jusqu'à l'Inde.	350	398 (458 ?) : activité législative d'ESDRAS à Jérusalem. Vers la formation de la Torah.

VIII. ÉPOQUE HELLENISTIQUE (333-63)

		332 : la Palestine est conquise par les armées d'Alexandre.
323 : mort d'Alexandre à Babylone ; partage de l'empire :		
Les Lagides (Ptolémées) en Egypte. Ptolémée I Soter (323-282).	Les Séleucides en Syrie et Babylonie. Séleucus I Nicator (311-281).	320-200 : la Palestine soumise aux Lagides.
Ptolémée II Philadelphe (282-246).	Antiochus I Soter (281-261).	300
	Antiochus II Théos (261-246).	250
		A Alexandrie, traduction de la Torah en grec (<i>le Pentateuque</i>).

Ptolémée III Evergète (246-222).	Séleucus II Callinicos (246-225).		
Ptolémée IV Philopator (222-205).	Antiochus III le Grand (223-187).		
Ptolémée V Epiphane (204-180).	200 : victoire d'Antiochus III sur Scopas, général de Ptolémée V, à Panéion.	200	200-142 : la Palestine soumise aux Séleucides.
Ptolémée VI Philoménator (180-145).	Séleucus IV Philopator (187-175).		Début des difficultés entre les juifs et les dirigeants séleucides ; conflits entre les grands prêtres à Jérusalem.
	Antiochus IV Epiphane (175-164) : campagnes militaires contre l'Égypte.		167 : décret interdisant le culte juif ; Antiochus IV dédie le Temple de Jérusalem à Zeus Olympien. Début de la révolte des juifs avec le prêtre MATTATHIAS, dont un aïeul s'appelait Hasmonée.
			166 : son fils JUDAS, dit MACCABÉE, lui succède (166-160).
	Antiochus V Eupator (164-162). Démétrius I Soter (162-150).		164 : le Temple est reconquis et purifié (fête de la Dédicace). <i>Livre de Daniel</i> . Continuation de la lutte contre les Séleucides ; victoire sur Nikanor (fête du « Jour de Nikanor »).
			160 : mort de Judas Maccabée.
	Alexandre Balas (150-145).	150	160-143 : JONATHAN, frère de Judas (nommé grand prêtre en 152) ; extension du territoire des juifs par des conquêtes militaires.

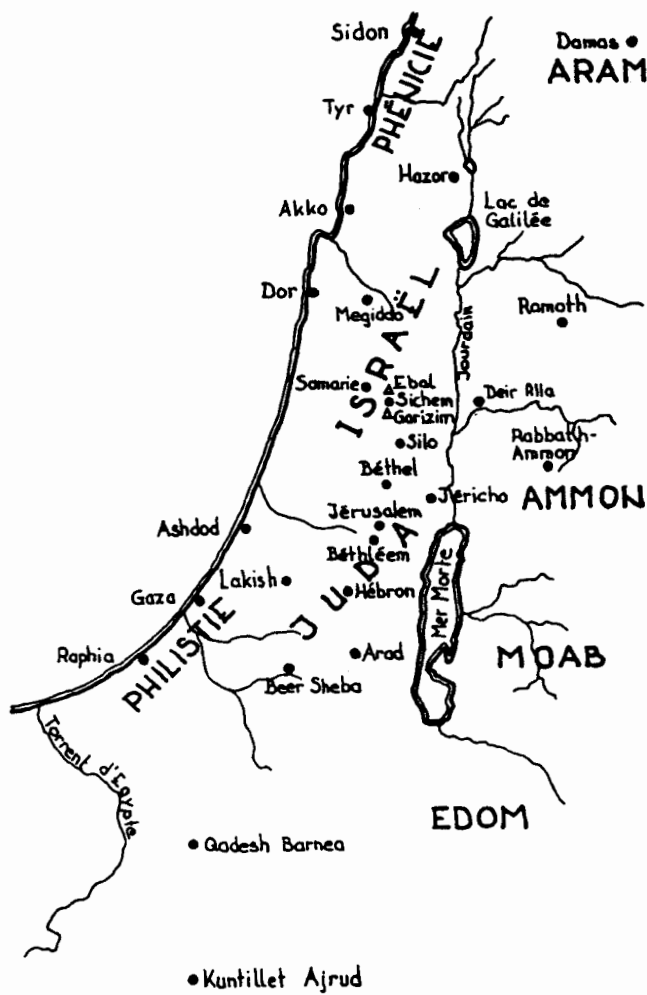
Ptolémée VII Physcon (145- 116).	Démétrius II (145-138).		143-134 : SIMON, autre frère de Judas (grand prêtre et gouverneur en 142).
	Antiochus VI (145-142). Tryphon (142- 138).		
	Antiochus VII Sidétès (138- 129).		142-63 : indépendance des juifs (dynastie des Hasmonéens).
			JEAN HYRCAN (134-104), fils de Simon. Destruction du Temple samaritain.
	Décadence et anarchie du Royaume.		ARISTOBULE I (104-103), son fils, prend le titre de roi.
			ALEXANDRE JANNÉE (103- 76), frère d'Aristobule.
		100	ALEXANDRA (76-67), épouse d'Alexandre.
			HYRCAN II et ARISTOBULE II, ses fils, se disputent le pouvoir royal et la fonction de grand prêtre.
	64 : à Antioche, Pompée réduit la province romaine.		63 : Pompée, général romain, prend Jérusalem.

IX. ÉPOQUE ROMAINE (à partir de 63 avant J.-C.)

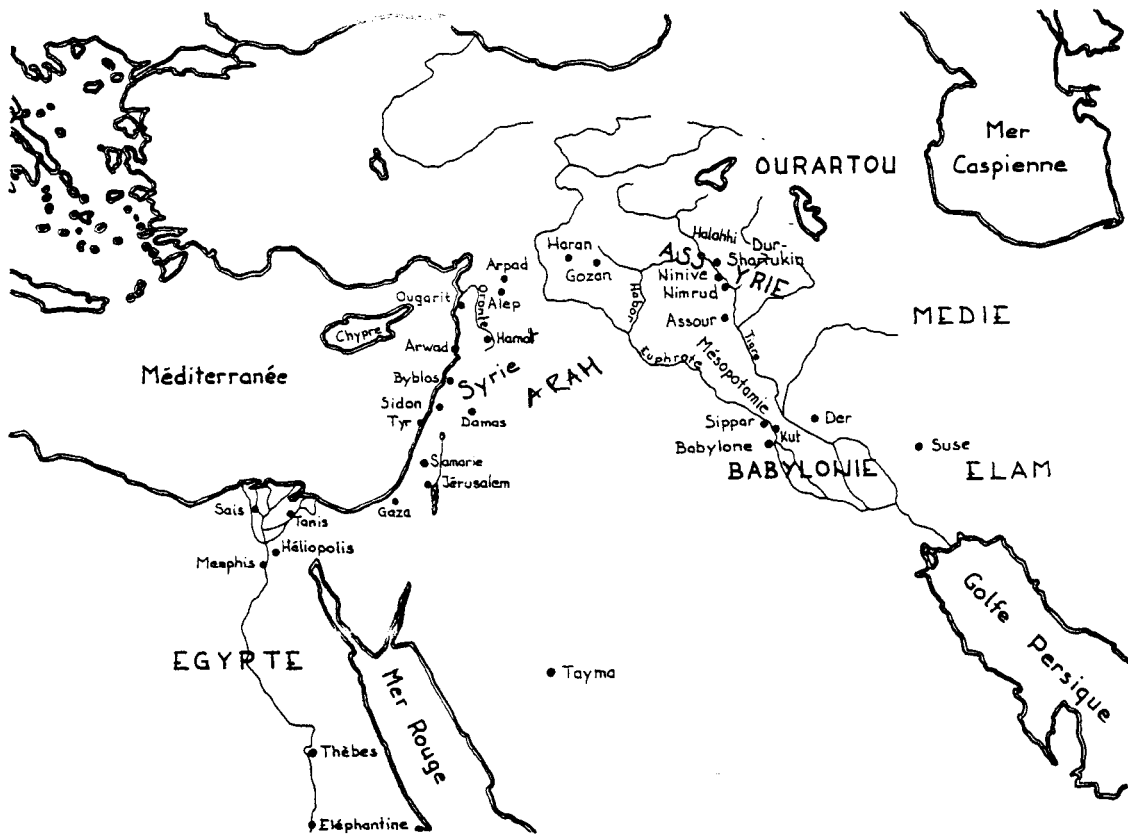
	66-74 : Première guerre juive.
69-79 après J.-C. : VESPASIEN empereur. Il confie à Titus le siège de Jérusalem.	69 : Vespasien soumet la Judée ; les sicaires se maintiennent à Jérusalem, et aussi à l'Hérodition, à Masada et à Machéronte.
	Pâque 70 : Titus investit Jérusalem avec quatre légions.
	29 août 70 : prise du parvis intérieur et incendie du Temple.

Fin 70 : la Judée province impériale. Césarée colonie romaine.	
	Rabbi Johannan ben-Sakkaï fonde l'académie de Yabné (Jamnia).
	Vers 100 : Fixation du canon des Ecritures à Yabné.
	132 : Révolte de Bar-Kochba. Seconde guerre juive.

Tableau tiré de la nouvelle version du *Pentateuque*, Cerf, Alliance biblique française, Paris, 2003.



Géographie du Levant. Source : Jean-Daniel Macchi, *Les Samaritains : Histoire d'une légende*, Le Monde de la Bible 30, Labor et Fides, 1994, p.178.



SOURCES ICONOGRAPHIQUES

- Dieter Bauer, *Das Buch Daniel*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996 : illustrations pp. 418, 699, 749.
- Marie-Louise Fabre, *Suzanne ou les avatars d'un motif biblique*, L'Harmattan, Paris, 2000 : ill. p. 735.
- Irmtraud Fischer, *Rut*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2001 : ill. p. 615.
- Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag, 1972 : ill. pp. 128, 169, 203, 212, 251, 266, 276, 291, 300, 340, 378, 390, 476, 511, 518, 529, 541, 566, 575, 583, 594.
- Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1997 : ill. pp. 415, 454.
- Othmar Keel et Thomas Staubli éd., *Les animaux du 6^{ème} jour. Les animaux dans la Bible et dans l'Orient ancien*, Editions universitaires de Fribourg – Musée de zoologie de Lausanne, Fribourg, 2002 : ill. pp. 490, 622.
- Rolf Krauss, *Moïse le Pharaon*, Ed. du Rocher, Paris, 2000 : ill. p.261.
- Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Gallimard, Paris, 1997 : ill. p. 534.
- Jean-Daniel Macchi, *Les Samaritains : Histoire d'une légende*, Labor et Fides, Genève, 1994 : cartes pp. 884-885.
- Joachim Marzahn, *La Porte d'Ishtar de Babylone. La Voie Processionnelle. La Fête du Nouvel An à Babylone*, Staatliche Museen zu Berlin, Musée du Proche-Orient, Berlin, 1993 : ill. p. 433.
- Pierre Prigent, *L'image dans le judaïsme*, Labor et Fides, Genève, 1991 : ill. p. 657.
- James Bennett Pritchard, *Ancient Near East*, vol.2, Princeton University Press, Princeton, 1976 : ill. p. 467.
- Helen Schüngel-Straumann, *Tobit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2000 : ill. p. 758.
- Antoine Vanel, *Iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien*, Gabalda, Paris, 1965 : ill. p. 484.

GLOSSAIRE

Le lecteur trouvera ci-dessous une brève définition des principaux termes pouvant lui poser des problèmes de compréhension. Ce glossaire se veut toutefois uniquement une aide à la lecture, et ne remplace pas la consultation de dictionnaires ou d'ouvrages spécialisés. La présence du symbole «→» devant un terme signifie que ce dernier fait également l'objet d'une entrée dans le glossaire.

Acrostiche : Poème dans lequel les initiales de chaque vers, lues dans le sens vertical, correspondent à la suite des lettres dans l'alphabet hébreu.

Ahiqar : Figure d'un sage populaire dans le Proche-Orient ancien. On a notamment trouvé une version de l'histoire d'Ahiqar parmi les écrits de la communauté juive d'→Eléphantine, rédigée vers 500 avant J.-C. Selon la légende, Ahiqar aurait été le vizir du roi assyrien ; il aurait été trahi par son fils adoptif, à qui il avait enseigné la sagesse, avant d'être finalement rétabli dans son honneur et sa position sociale. Comme dans le livre de Job, l'histoire d'Ahiqar présente un enseignement sapientiel dans un cadre narratif ; Ahiqar est également mentionné dans le livre de Tobit (Tb 1,21-27 et 14,10).

Alexandrinus : Codex de la Bible du v^e siècle après notre ère, contenant la quasi-totalité de l'Ancien Testament.

Allégorie : Métaphore développée en récit, dans laquelle plusieurs images représentent chacune un concept ou une idée spécifique ; voir par exemple des textes comme Jg 9 ou Ez 16 ; 23. Les traditions juive et chrétienne ont également développé une lecture allégorique de la Bible (parfois désignée sous le terme d'«allégorèse»), qui cherche de manière générale à dépasser le sens littéral du texte pour interpréter ce dernier dans une perspective figurale ou symbolique.

Alliance (*b'rît*) : Le terme hébreu *b'rît*, que l'on traduit généralement par «alliance», désigne un traité, notamment de vassalité. Le Deutéronome et les livres qui s'inspirent de son idéologie expriment par ce terme la relation que →Yhwh établit avec →Israël, son peuple. Dans la tradition sacerdotale, l'emploi de cette notion n'est plus lié à la révélation de la loi à Israël, comme dans le Deutéronome, mais désigne une alliance conclue avec les ancêtres d'Israël (Gn 17), voire avec l'ensemble de l'humanité (Gn 9).

Amphictyonie : désigne dans le monde grec une fédération de plusieurs tribus autour d'un sanctuaire. Selon M. Noth, les tribus israélites avant la monarchie

auraient également été organisées en amphictyonie. Cette théorie n'est plus acceptée aujourd'hui par la majorité des chercheurs.

Apocalyptique : Genre littéraire consistant dans la révélation de secrets concernant la fin des temps et la périodisation de l'histoire; présentée comme étant d'origine divine et transmise par la médiation d'hommes vénérables du passé, cette révélation est communiquée sous la forme de visions, de voyages célestes, ou par le message d'anges interprètes. Ce genre littéraire se caractérise en outre par une mise en scène grandiose et imagée des événements à venir, ainsi que par le recours fréquent à la pseudonymie. Par extension, le qualificatif est parfois également appliqué aux milieux producteurs de ce genre littéraire.

Baal : Littéralement « maître », « mari », « propriétaire ». Titre fréquemment attribué aux dieux de l'orage et de la fertilité, qui devient parfois l'équivalent d'un nom propre, comme par exemple à → Ougarit.

b'rît : voir alliance.

Demeure/Tente de la rencontre : Deux expressions, notamment utilisées dans la littérature sacerdotale, qui désignent dans les traditions sur le séjour d'→ Israël au désert et au → Sināi un sanctuaire transportable dans lequel → Yhwh se laisse consulter par Moïse et par les prêtres.

Diaspora : Terme désignant jusqu'à nos jours les communautés juives établies à l'extérieur du pays après l'exil.

Dodécaphéthéon : Expression grecque désignant l'ensemble des livres des Douze Petits Prophètes, considérés par la tradition ancienne comme formant un seul rouleau.

Dtr : Deutéronomiste (voir l'introduction à l'Histoire deutéronomiste dans ce volume).

El : Nom de la divinité principale des panthéons de la Syrie-Palestine. Certains textes de la Bible hébraïque l'utilisent cependant comme un nom générique pour désigner une divinité.

Eléphantine : Ile sur le Nil, en face de Syène, abritant à partir de la fin du VII^e siècle environ une importante colonie judéenne (et peut-être également israélite). A l'époque perse, la colonie d'Eléphantine constitue l'une des principales communautés de la → diaspora judéenne; plusieurs écrits, dont de nombreux → ostraca, provenant de cette communauté ont été retrouvés, et nous renseignent de manière exemplaire sur différents aspects de la diaspora juive en Egypte.

Elohim : Littéralement « dieu » ou « dieux ». Ce nom générique est souvent utilisé pour désigner le Dieu d'Israël dans la Bible hébraïque.

Eschatologie : Littéralement « discours sur la fin ». L'eschatologie désigne les spéculations ou les espérances sur la fin du temps présent; le discours eschatologique inclut fréquemment l'attente de la venue d'une ère de salut.

Esséniens : Juifs membres de communautés organisées, de type sectaire, vivant soit dans des quartiers particuliers d'une ville ou d'un village, soit dans un habitat établi au désert (→Qumran). Les Esséniens se caractérisent par une spiritualité alliée à une stricte observance des règles de pureté, ainsi que par une théologie nettement dualiste.

Étiologie : du grec *aitia* (raison, origine). Explique l'origine d'un nom ou d'une coutume. Exemple : Gn 28,10-22 fournit l'étiologie du nom de Béthel.

Euhéméristique, euhémérisme : Théorie remontant au philosophe grec Euhéméros (IV^e siècle avant J.-C.), qui attribue l'origine des dieux à la déification des héros historiques.

Flavius Josèphe : Juif né à Jérusalem en 37 après J.-C., mort à Rome vers 98. Il prit part, d'abord du côté juif, puis du côté romain, à la Guerre juive dont il écrivit l'histoire (*Guerre des juifs*, vers 75); il est également l'auteur des *Antiquités juives* (vers 95), où il retrace l'histoire du peuple juif depuis la création du monde jusqu'en 66, du *Contre Apion*, et d'une autobiographie (*Vita*). Ses écrits contiennent en outre différents renseignements sur l'histoire du canon de la Bible hébraïque, voire sur l'histoire du texte de l'AT.

Formgeschichte : Littéralement « histoire des formes ». Enquête sur le ou les genre(s) littéraire(s) d'un texte. Cette méthode présuppose que l'identification de la forme ou du genre d'un texte permet ensuite de retrouver son « *Sitz im Leben* » (littéralement « assise dans la vie »), c'est-à-dire sa situation de communication primitive. Ce présupposé méthodologique est fortement contesté aujourd'hui; néanmoins, il n'en reste pas moins nécessaire de s'interroger sur la forme ou le genre littéraire d'un texte biblique.

Fortschreibung : Expression germanique que l'on pourrait traduire approximativement par « écriture continue ». En exégèse, cette notion est utilisée pour désigner un processus rédactionnel par lequel des textes bibliques ont été complétés et réactualisés par des scribes qui sont intervenus sur certains points d'un texte, mais qui n'avaient plus nécessairement en vue une révision de ce dernier dans son ensemble.

Golah : De la racine *g-l-h*, « découvrir, être déporté ». Désigne les exilés juifs à Babylone (597-587), et par extension toutes les communautés juives vivant en dehors du pays.

Grand prêtre : Chef du clergé (Lv 21,10-15) et médiateur par excellence du culte sacrificiel (Lv 16). A partir de l'époque perse, cette fonction devient héréditaire, et reprend à son compte plusieurs attributs traditionnels de la royauté.

Guémara : Ecrit rédigé au V^e siècle après J.-C., qui présente les commentaires suscités par la →Mishna. Ensemble, la Mishna et la Guémara forment le →Talmud.

Halakha : A l'origine, le terme désigne l'interprétation des parties législatives de la Bible hébraïque; dans la tradition rabbinique, il en vient également à désigner la partie législative du →Talmud.

Hanoukka : Fête célébrée afin de commémorer la purification du Temple de Jérusalem sous Judas Maccabée; cf. 1 M 4,36-39.

Hexaples : Etabli par Origène (vers 230-240); il s'agit d'une sorte de synopse permettant de comparer les différentes traductions grecques de la Bible hébraïque qui circulaient à l'époque dans les milieux juifs et chrétiens.

Horeb : Voir Sinaï.

Israël : Désigne à l'époque monarchique le royaume du Nord, dont la capitale est Samarie; après la chute de cette dernière et la disparition du royaume en 722 avant notre ère, le terme en vient graduellement à désigner l'ensemble du peuple de →Yhwh.

Jour de Yhwh : Expression fréquente dans certains livres prophétiques, désignant à l'origine le moment auquel va se réaliser le jugement divin sur Israël ou sur les nations. Par la suite, cette expression revêt un caractère explicitement →eschatologique.

Juda : Désigne le royaume du Sud, dont le centre économique et administratif était Jérusalem.

Kashrout (*Kašrut*) : Réglementation alimentaire pour les juifs, élaborée à partir de certaines lois du Pentateuque.

Lévirat : Institution par laquelle le frère d'un défunt sans descendants épouse sa veuve afin de maintenir la lignée de ce dernier; voir la législation de Dt 25,5-10.

Literarkritik : Méthode exégétique à ne pas confondre avec la « critique littéraire », qui désigne une méthode synchronique. La *Literarkritik* se fonde sur les tensions, les contradictions, les changements de style, les ruptures de genre ou de thème à l'intérieur d'un texte dans le but de reconstruire le noyau original de ce dernier, ou encore les documents individuels qui y auraient été compilés. La *Redaktionskritik* s'intéresse quant à elle à l'histoire des rédactions successives qui ont donné au texte sa forme « finale ».

LXX : Voir Septante.

Massorètes : Littéralement, les « gardiens ». Nom donné aux savants qui ont fixé le texte de la Bible hébraïque (voir le chapitre sur l'histoire du texte de l'AT dans ce volume).

Messie : terme signifiant littéralement l'« oint » (*mašiah*). Il s'agit d'abord d'un titre royal, qui renvoie à un rite d'onction d'huile au moment où le roi entrait en fonction ou était désigné (cf. 1 S 10,1). Ce titre légitime le monarque, y compris le monarque étranger (cf. Es 45,1) comme étant le vicaire de Yhwh. A l'époque perse, après la disparition de la monarchie en Judée, *mašiah* vient à désigner le

roi idéal, le sauveur dont les milieux → eschatologiques attendent la venue. La traduction grecque de « messie » est « *christos* ».

Midrash : Commentaire ou réécriture d'un texte antérieur ; l'étymologie semble remonter à la racine *d-r-š*, qui signifie « chercher » (sous-entendu, le sens). La technique du midrash se développe surtout à l'époque rabbinique, mais ses origines se trouvent déjà dans la Bible hébraïque elle-même. Par exemple, les titres donnés à certains Psaumes attribués à David reflètent un travail de type midrashique sur les récits de 1-2 Samuel.

Minuscule : Codex rédigé en caractères minuscules, par opposition à l'→oncial.

Mise en abyme : Expression notamment employée en analyse littéraire, désignant un procédé qui consiste à intégrer dans une œuvre un élément qui fonctionne comme miroir de l'œuvre entière, voire qui en offre un résumé sous forme de prolepse ou de conclusion.

Mishnah : Mot dérivant de l'hébreu *š-n-h*, « répéter », ayant reçu plus tard le sens d'« étudier ». Représente la codification de la →Torah orale dans tous ses aspects ; voir aussi →Guémara.

Monolâtrie : Voir monothéisme.

Monothéisme : Doctrine ou conviction selon laquelle il n'existe qu'un seul Dieu régissant l'ensemble de l'univers. La notion de monothéisme doit être distinguée du concept de monolâtrie, lequel désigne la vénération d'un dieu unique par un groupe social ou ethnique, vénération qui n'exclut cependant pas l'existence d'autres divinités. Le Deutéronome primitif était sans doute marqué par une idéologie monolâtre, prônant la vénération exclusive de Yhwh.

Oncial : Du latin *uncia*, « pouce » ; désigne une écriture de petite taille (hauteur d'un pouce) et utilisant des majuscules. L'intérêt de cette écriture vient de ce qu'elle était décorative, tout en permettant au scribe de rédiger rapidement.

Ostrakon (pl. ostraca) : Morceau de tesson ayant servi de support d'écriture.

Ougarit : Cité-état portuaire sur la côte syrienne, en face de Chypre, dans la seconde moitié du II^e millénaire avant notre ère. Les fouilles d'Ougarit (Ras-Shamras) ont permis de mettre à jour une quantité de documents, en particulier des récits mythologiques et des archives, qui constituent l'une de nos principales sources de renseignements sur la civilisation syro-palestinienne, et notamment sur la vénération du dieu de l'orage, Baal, qui est une figure du même type que le Dieu de l'AT à l'origine.

P : Abréviations pour les textes provenant du milieu sacerdotal, et par extension, pour les auteurs de ces textes.

Palindrome : Suite cohérente de lettres, de mots ou d'unités plus importantes qui, lus à l'envers, donne également un sens.

Parénèse : Exhortation. Un style parénétiq ue d esigne un texte qui vise à susciter auprès des destinataires l'observance d'une loi ou d'une attitude d etermin  e. Le Deutéronome, en particulier, contient de nombreuses parénèses.

Pharisiens : Nom venant d'un terme hébreu signifiant « les séparés, ceux qui sont à part ». Parti religieux qui voit le jour dans le courant de l'époque hasmonéenne ; les Pharisiens exigent une obéissance rigoureuse de la Loi, et développent une tradition d'interprétation de cette dernière, qui sera à l'origine de la tradition rabbinique.

Pseud  pigraphie : Procédé littéraire consistant à écrire sous un nom d'emprunt. L'auteur fictif est généralement un personnage important de la tradition ; voir notamment dans cette introduction le Livre de Baruch et la Lettre de Jérémie. Le procédé vise à placer l'écrit sous l'autorité du personnage allégué ; il constitue une pratique courante dans l'Antiquité.

Qatal-yiqtol : Expressions désignant les deux conjugaisons principales de l'hébreu biblique, appelées également parfait et imparfait, ou accompli et inaccompli.

Qumran : Site à proximité de la mer Morte, ayant abrité depuis le II   siècle avant J.-C. jusqu'au I  r siècle après J.-C. une communauté en rupture avec le Temple de Jérusalem. Le site de Qumran est devenu célèbre à cause de la découverte de grottes contenant de nombreux manuscrits du texte biblique, qui représentent les versions les plus anciennes que nous possédions de ce dernier en hébreu, ainsi que d'autres écrits exprimant les croyances spécifiques de la communauté.

Redaktionskritik : Voir Literarkritik.

Sadducéens : Parti religieux se recrutant dans le milieu des prêtres, et se réclamant de la figure légendaire du grand prêtre Sadoq. Comme les   Samaritains, mais contrairement aux   Pharisiens, les Sadducéens ne reconnaissent que le Pentateuque comme autorité scripturaire.

Samaritains : Désigne à l'origine les habitants de l'ancien royaume du Nord (  Isra  l). Dès l'époque perse, les Samaritains ont reconnu le Pentateuque (voir la question du « Pentateuque samaritain » dans l'Introduction à l'histoire du texte de l'AT) comme étant un livre inspiré, et l'ont interprété comme légitimant leur sanctuaire sur le mont Garizim et non le Temple de Jérusalem. Tout au long de l'époque du Second Temple, de nombreux conflits prennent place entre Juifs et Samaritains, qui débouchent sur la séparation définitive des deux communautés à l'époque hasmonéenne.

Septante : Traduction grecque du texte de la Bible h  bra  ique (voir dans ce volume l'Introduction à l'histoire du texte).

Shekinah : Expression de la littérature juive post-biblique, désignant la présence divine dans le monde.

Sinai : Selon le récit biblique, montagne sur laquelle Moïse reçoit la révélation de la Loi. D'autres traditions, en particulier le livre du Deutéronome, désignent cette montagne sous le nom d'Horeb.

Sitz im Leben : Voir Formgeschichte.

Sinaïticus : Codex de la Bible du IV^e siècle après J.-C., contenant d'importantes parties de la Bible hébraïque et des livres deutérocanoniques.

Sotériologie : Expression théologique désignant la doctrine sur l'intervention salutaire de Dieu dans le monde.

Symposiaste : Relatif à un banquet, du grec *symposion*.

Talmud : Terme dérivant de la racine *l-m-d*, «enseigner». Désigne le corpus comprenant la → Mishnah et la Guémara (la discussion rabbinique sur la Mishnah). On distingue le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone, ce dernier étant toutefois plus important.

Tannaïtes : Les «maîtres» en araméen. Appellation des rabbins inventeurs de la Loi orale, dont l'activité s'étend sur les deux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Terminus a quo : Date la plus ancienne possible pour la mise par écrit d'un texte.

Terminus ad quem : Date la plus basse avant laquelle un texte a dû être mis par écrit.

Théocratie : Littéralement «règne de Dieu». Désigne soit l'utopie d'un monde exclusivement gouverné par Dieu, soit au contraire un Etat dirigé par des prêtres, qui, en tant que représentants de Dieu sur terre, concentrent la totalité des pouvoirs politique et religieux.

Théodicée : Vient d'une expression signifiant littéralement la «justice de Dieu»; la théodicée tente de comprendre, voire de justifier, des événements attribués à Dieu ou aux dieux, et qui paraissent incompréhensibles à l'homme (catastrophes naturelles, défaites militaires, etc.).

Théologie dialectique : Courant théologique qui s'est surtout développé après la seconde guerre mondiale, et qui a considérablement marqué la théologie protestante jusque dans les années 1980, notamment sous l'influence de Karl Barth. La théologie dialectique insiste en particulier sur la notion de Dieu comme «tout autre», échappant à toute catégorisation religieuse; d'où l'idée que le «vrai» christianisme n'est pas une religion. Sur le plan de l'exégèse vétérotestamentaire, la théologie dialectique a notamment induit l'idée selon laquelle la foi de l'Israël ancien était sans lien avec les soi-disant «religions naturelles» des peuples voisins. Cette conception ne peut toutefois se justifier ni sur le plan historique, ni sur le plan archéologique.

TM : Abréviation pour le texte → massorétique.

Torah orale : Selon les rabbins, Moïse aurait reçu au Sinaï, à côté de la Torah écrite, une Torah orale. Cette Torah orale regroupe de fait les interprétations rabbiniques du Pentateuque, lesquelles furent ensuite consignées dans la → Mishnah.

Vaticanus : Codex de la Bible du ^{iv}^e siècle, contenant l'ensemble de l'AT, à l'exception de certaines parties de la Genèse et des Psaumes.

Vieille Latine : Nom donné aux premières traductions latines du texte biblique avant la traduction de Jérôme, qui deviendra la Vulgate (voir le chapitre sur l'histoire du texte de l'AT dans ce volume).

Vorlage : Expression allemande désignant en exégèse un document ayant servi de base à un rédacteur ou un traducteur. Par exemple, la Vorlage de la → Septante de Jérémie désigne le texte hébreu, différent du texte massorétique, à partir duquel les traducteurs grecs ont travaillé.

Vulgate : Voir Vieille Latine.

Wiederaufnahme : Littéralement, « reprise » d'un mot ou d'une expression. Technique littéraire qui est souvent utilisée par les rédacteurs ou les glossateurs bibliques, et qui consiste à insérer un ajout rédactionnel en l'encadrant par la répétition de tout ou partie du dernier verset précédant l'insertion.

Yhwh : Transcription des quatre consonnes (ou tétragramme) composant le nom propre du Dieu d'Israël. À l'origine, ce nom se prononçait sans doute « Yahô » (et non Yahvé, selon la restitution de l'exégèse moderne); dès le ⁱⁱⁱ^e siècle avant notre ère, toutefois, les juifs ne l'ont plus prononcé, et lui ont substitué les expressions « Ha-šēm » (« le Nom ») ou Adonaï (Seigneur). Cette dernière pratique est déjà attestée par la → Septante, qui a remplacé Yhwh par *Kyrios* (« Seigneur »); la plupart des traductions de la Bible adoptent la même substitution.

LISTE DES ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES DANS LE VOLUME

Les abréviations employées dans ce volume suivent systématiquement le modèle du *IATG*² (S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2^e éd. = *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner*, Berlin/New York, 1994), sauf évidemment dans le cas des revues et des collections qui n'y sont pas mentionnées. On trouvera également dans le *IATG*² l'indication des lieux et dates de publication pour chacune des références ci-dessous.

AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae
AAWG.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse
ACFEB	Association catholique française pour la lecture de la Bible
ADPV	Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta biblica
AncB	Anchor Bible
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATSAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
BBB	Bonner biblische Beiträge
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
Bib.	Biblica
BibInt	Biblical Interpretation
BiKi	Bibel und Kirche
BiLiSe	Bible and Literature Series
BIS	Biblical Interpretation Series

BiSe	Biblical Seminar
BJSt	Brown Judaic Studies
BK.AT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BN	Biblische Notizen
BN.B	Biblische Notizen. Beiheft
BSt	Biblische Studien
BThSt	Biblisches-theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BZAR	Beihefte der Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBFV	Cahiers bibliques de Foi et Vie
CB.OT	Coniectanea Biblica. Old Testament Series
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly – Monograph Series
CBR	Currents in Biblical Research
CEv	Cahiers Evangile
CNEB	Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
COT	Commentaar op het Oude Testament
CR:BS	Currents in Research in Biblical Studies
CRI	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
DBAT	Dielheimer Blätter zum Alten Testament
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
EB	Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. «Echter Bibel»
EdF	Erträge der Forschung
EHS	Europäische Hochschulschriften
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie
EncJud	Encyclopedia Judaica
EstB	Estudios Biblicos
EtB	Etudes bibliques
EtB.NS	Etudes bibliques. Nouvelle série
ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

FTS	Frankfurter theologische Studien
FV	Foi et Vie
fzb	Forschungen zur Bibel
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBIS	History of Biblical Interpretation Series
HBS	Herders biblische Studien
HCOT	Historical commentary on the Old Testament
HK	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HThK.AT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HUCA	Hebrew Union College Annual
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
ICC	International Critical Commentary
IOSCS	International Organization for Septuagint and Cognate Studies
Interp.	Interpretation
IP	Instrumenta patristica
ITC	International Theological Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JJGL(F)	Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur
JJS	Journal of Jewish Studies
JPSTC	Jewish Publication Society. The JPS Torah Commentary
JQR	Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSP	Journal for the Study of Pseudepigrapha
JSP.S	Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
LBS	Library of Biblical Studies
LeDiv	Lectio divina
LiBi	Lire la Bible
NC(C)	Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes
NCBC	The New Century Bible Commentary
NEB.AT	Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament
NIBC	New International Biblical Commentary

NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NRTh	Nouvelle revue théologique
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensia analecta
OLP	Oriental Library Publications
OrSuec	Orientalia Suecana
OTE	Old Testament Essays
OTGu	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
OTSt	Old Testament Studies
PBSB.AT	Petite bibliothèque des sciences bibliques. Ancien Testament et son milieu
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	Patrologie grecque
PL	Patrologie Latine
PredOT	De prediking van het Oude Testament
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen
RB	Revue biblique
RBen	Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuse
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie
RThPh	Revue de théologie et de philosophie
RTL	Revue théologique de Louvain
SBFA	Studii Biblici Franciscani analecta
SBi	Sources bibliques
SB(J)	Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.EJL	Society of Biblical Literature. Early Judaism and its Literature
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series
SBL.SCS	Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies
SBL.SS	Society of Biblical Literature. Symposium Series
SB(PC)	Sainte Bible. Publiée sous la direction générale de Louis Pirot et continuée par Albert Clamer
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources chrétiennes

SEÅ	Svensk exegetisk årsbok
SémBib	Sémiotique et Bible
SESJ	Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja = Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
SHR	Studies in the History of Religions
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SSN	Studia semitica Neerlandica
StBi	Studi biblici
SubBi	Subsidia biblica
TB	Theologische Bücherei
TBC	Torch Bible Commentaries
TECC	Textos y estudios «Cardinal Cisneros»
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift
TICP	Travaux de l'Institut catholique de Paris
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
Trans	Transeuphratène
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TUVMG	Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen
UBL	Ugaritisch-biblische Literatur
UTB	Uni-Taschenbücher
UUA	Uppsala Universitets årsskrift
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum – Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WdF	Wege der Forschung
WEC	The Wycliffe Exegetical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	Welt des Orients
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ONT COLLABORÉ À CE VOLUME

Philippe ABADIE, Professeur d'Ancien Testament, Université catholique de Lyon.

Olivier ARTUS, Professeur d'Ancien Testament, Institut catholique de Paris.

Alain BUEHLMANN, Enseignant d'hébreu biblique, Université de Lausanne.

Simon BUTTICAZ, Docteur en Nouveau Testament, Université de Lausanne.

Philippe GUILLAUME, Docteur en Ancien Testament, Université de Berne.

David HAMIDOVIĆ, Maître de conférences à l'Université catholique de l'Ouest (Angers).

Innocent HIMBAZA, Chargé de cours, Université de Fribourg.

Ernst Axel KNAUF, Professeur d'Ancien Testament, Université de Berne.

Michael LANGLOIS, Maître de conférences, Université de Strasbourg.

Corinne LANOIR, Assistante à la Haute Ecole Pédagogique, Lausanne.

Thierry LEGRAND, Maître de conférences, Université de Strasbourg.

Jean-Daniel MACCHI, Professeur d'Ancien Testament, Université de Genève.

Christophe NIHAN, Professeur de Bible hébraïque, Université de Lausanne.

Dany NOCQUET, Professeur d'Ancien Testament, Institut protestant de théologie de Montpellier.

Albert DE PURY, Professeur émérite d'Ancien Testament, Université de Genève.

Thomas RÖMER, Professeur de Bible hébraïque, Université de Lausanne et Collège de France.

Martin ROSE, Professeur d'Ancien Testament, Université de Neuchâtel.

Adrian SCHENKER, Professeur émérite d'Ancien Testament, Université de Fribourg.

Konrad SCHMID, Professeur d'Ancien Testament, Université de Zurich.

Arnaud SÉRANDOUR, Ingénieur d'études, CNRS et maître de conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

Christoph UEHLINGER, Professeur d'histoire des religions, Université de Zurich.

Jacques VERMEYLEN, Professeur émérite d'Ancien Testament, Université catholique de Lille.

PARUTIONS RÉCENTES CHEZ LABOR ET FIDES

Philippe Gonzalez	<i>Que ton règne vienne</i>
Jacques Ellul	<i>Théologie et Technique</i>
Nathalie Maillard	<i>Faut-il être minimaliste en éthique ?</i>
Philippa Foot	<i>Le Bien naturel</i>
Philippe Roch	<i>Le penseur paléolithique</i>
Ronald Dworkin	<i>Religion sans Dieu</i>
Corinne Bonnet et Herbert Niehr	<i>La religion des Phéniciens et des Araméens</i>
Frédéric Rognon (dir.)	<i>Dire la guerre, penser la paix</i>
Jean Zumstein	<i>L'évangile selon saint Jean 1-12</i>
Paul Tillich	<i>Le Courage d'être</i>
Marc Boss	<i>Au commencement la liberté</i>
Marion Muller-Colard	<i>L'Autre Dieu</i>
Francine Carrillo	<i>L'Imprononçable</i>
Patrick Gilliéron Lopreno	<i>Monastères</i>
Jonathan Z. Smith	<i>Magie de la comparaison</i>
Eldon Jay Epp	<i>Junia</i>
P. Bosse-Huber, S. Fornerod,	
T. Gundlach et G.W. Locher (éd.)	<i>Célébrer Luther ou la Réforme ?</i>
FEPS	<i>Qu'est-ce que croire ?</i>
Michel Maxime Egger (dir.)	<i>Voyage et déroute</i>
Christian Grappe	<i>L'au-delà dans la Bible</i>
Thomas Kaufmann	<i>Histoire de la Réformation</i>
S. Buttica, L. Dépraz, G. Locher	
et N. Peter (éd.)	<i>Prédications, un best of protestant</i>
Christine Prieto	<i>Jésus thérapeute</i>
Martin Luther	<i>Traité polémique</i>
Martin Luther	<i>La Captivité babylonienne de l'Eglise</i>
Jörg Stolz <i>et al.</i>	<i>Religion et spiritualité à l'ère de l'ego</i>
Jacqueline Kelen	<i>Sois comme un Roi dans ton cœur</i>
Ronald Dworkin	<i>Justice pour les hérissons</i>
Michel Maxime Egger	<i>Soigner l'esprit, guérir la Terre</i>
Alain Lerbret	<i>Soleil de l'Un</i>
Paul Tillich	<i>Le christianisme et la rencontre des religions</i>
Yasmina Foehr-Janssens,	
Sonia Naef	
et Aline Schlaepfer (éd.)	<i>Voile, corps et pudeur</i>
Daniel Marguerat	<i>Les Actes des apôtres (13-28)</i>
Eric Fuchs	<i>Quand l'obligation se noue avec la liberté</i>
Bernard Piettre et François Vouga	<i>La dette, richesse de l'humanité</i>